DICTIONNAIRE
DE
SPIRITUALITÉ

5481-25-1

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 IX

Labadie - Lyonnet

BEAUCHESNE
PARIS

1976

D
2
.D67
V.9
Labadie-Lyonnet

Nihil obstat
Lutetiae Parisiorum, die 25 septembris 1976
A. Costes, *S. J.*

Imprimatur
Lutetiae Parisiorum, die 30 septembris 1976
E. Berrar, *vic. ép.*

FORDHAM UNIVERSITY
DUANE
LIBRARY

Tous droits de reproduction, d'adaptation et de traduction réservés pour tous pays.
Copyright 1975 et 1976, by BEAUCHESNE.

D
2
.D67
v.9
Labadie-Lyonnet

L

LABADIE (Jean de), prêtre, puis pasteur, 1610-1674. — 1. *Jésuite.* — 2. *Labadie et Surin.* — 3. *Prêtre « janséniste ».* — 4. *Calviniste.* — 5. *Labadiste.*

La trajectoire de Labadie passe par Bordeaux, Paris, Amiens, Montauban, Genève, jusqu'à Utrecht et Altona. Jalonnée d'écrits et de procès, elle traverse les institutions les plus diverses sans pouvoir s'arrêter à aucune, et elle s'achève en une fondation éphémère où s'avoue l'impossibilité de son objet. Labadie s'est acharné à la recherche d'une *institution* de l'*Esprit.* Sa vie raconte l'échec de ce grand projet post-tridentin.

Né le 13 février 1610 à Bourg-en-Guyenne, fils de Jean-Charles de Labadie, lieutenant de la citadelle de cette ville, Jean de Labadie est dès sa jeunesse saisi de Dieu « tant par la grâce intérieure de son Esprit que par celle de son Écriture » (*Déclaration..*, éd. de 1666, p. 41-42).

1. **Jésuite** *(1625-1639).* — Il entre au noviciat de Bordeaux le 28 décembre 1625 (ARSI, *Aquit.* 9, p. 422), et ses deux années de formation (*Aquit.* 6, p. 211) sont déjà occupées par la composition de « traités » sur la mystique. Après des études de philosophie à Bordeaux (1628-1631), deux ans à Périgueux (1632-1633) et un an au collège d'Agen (1634), il revient à Bordeaux pour y faire sa théologie (1636-1639). En 1639, il est désigné comme prêtre (*Aquit.* 6, p. 272).

Dès 1637, Muzio Vitelleschi, supérieur général de la compagnie, s'inquiète de ce qu' « un jeune théologien du nom de Labadie... vivrait *per modum puri spiritus*, aurait presque atteint l'état de la vision béatifique, et autres histoires tout à fait étrangères à l'esprit de la compagnie » (à B. Jacquinot, lettre du 20 mars 1637; *Aquit.* 2, p. 471). Les talents et la vigueur prophétique de Labadie lui attirent un nombre croissant d'admirateurs, tel André Dabillon entré au noviciat en 1622 (*Aquit.* 6, p. 154) et qui quittera les jésuites en 1642 pour suivre Labadie (ARSI, *Gall.* 46, p. 238), parce « qu'il n'a trouvé en sa vie qu'un bon religieux » (Bibl. nat., fonds franç. 15722, p. 173), celui-là même à propos duquel Jean du Ferrier évoque les « commencements si beaux » d'une « étoile qui se lève » (Bibl. Sainte-Geneviève, ms 1480, p. 64).

« Il prêche devant tout le monde l'ancienne doctrine des Apôtres » (Nicéron, *Mémoires..*, t. 20, p. 144). Il fait partie de ces « mystiques réformés » qu'au temps de la réaction Nicolas du Sault appellera « petits prophètes » (*Caractères du vice et de la vertu*, Paris, 1655, p. 196; cf p. 247-248). Une « nouvelle spiritualité » se dessine avec Surin, Cl. Bernier, Pierre Cluniac, etc (cf DS, t. 8, col. 1000-1001), aventuriers un peu égarés dans les fortes structures de la compagnie mais hantés par la nécessité de sa réforme spirituelle. L'écho qu'ils trouvent provoque de violentes polémiques (cf Surin, *Correspondance*, p. 440-461). Le retour au « premier christianisme » et la conviction d'une mission personnelle forment déjà, chez Labadie, l'idée d'un rassemblement des « régénérés » qui procure à l'esprit un *lieu* propre :

« Je vis... que pour faire une vraie copie... d'Église chrétienne, il la fallait tirer sur son vif original; que ce vif original était le premier christianisme tel que Jésus Christ l'a fondé.., tel que l'Évangile le demande et que les *Actes* le décrivent... Dieu... me manifesta bientôt après que... son dessein était de me faire travailler » à cette croisade réformiste. « Il est vrai qu'il y apposa une clause qui me causa d'abord de l'étonnement, mais ne me jeta pas pour cela dans une vraie défiance; ce fut que je ne servirais à ce dessein que hors du lieu où je me trouvais et séparé de la société à laquelle j'étais uni » (*Déclaration*, p. 91).

Quand il demande à quitter les jésuites, en fin 1638, les raisons qu'il allègue sont différentes : de graves difficultés de santé (en particulier le manque de sommeil). Vitelleschi s'étonne de n'en avoir jamais été informé (lettre à Labadie, 8 décembre 1638; ARSI, *Aquit.* 2, p. 511). Labadie, « sur sa demande et en raison de sa mauvaise santé », est « libéré de toute obligation à l'égard de la compagnie » par lettre signée de B. Jacquinot, provincial, le 17 avril 1639 (Bibl. nat., Coll. Dupuy, ms 641, p. 130). Il sera prêtre séculier.

2. **Labadie et Surin** tranchent par leurs dons exceptionnels sur la petite troupe des « réformés spirituels ». Après s'être rencontrés à plusieurs reprises, ils sont ensemble au collège de Bordeaux en 1638 et 1639. Surin rentre de Loudun, malade, « fou », suspect. Labadie, au milieu du succès et de l'estime, prépare son départ. Entre eux la confrontation est radicale. Les choix se révèlent. En 1663, Surin parle de ce temps où, « par ordre de mon provincial, je communiquai avec lui ».

Il « se laissait conduire à l'esprit extraordinaire qui, à mon avis, au commencement était bon.., mais, à cause de ce manquement d'humilité, pour s'être préféré à l'esprit de sa vocation qui est l'obéissance et pour s'être abandonné à ses instincts, a enfin abouti à se croire inspiré de Dieu, s'est laissé tromper à de fausses apparitions et révélations... Il s'en alla drossant à travers les buissons ».

« Il avait de très bonnes choses, et plusieurs semblables à celles que j'ai eues, et si Dieu ne m'eût pas donné le désir de ne me pas appuyer sur mon sens et de ne me départir jamais de ma première vocation, et surtout de l'obéissance, je ne doute point que, dans ce mélange d'esprits, je n'eusse fait naufrage aussi bien que lui... Je lui parlai de sa tromperie ».

Réponse de Labadie : « Il me dit qu'il voyait en moi beaucoup de choses de l'Esprit de Dieu et que je pourrais rendre de grands services à Dieu et m'avancer beaucoup, mais que l'obéissance me retiendrait toujours bas et me lierait les ailes; que pour cela je n'irais jamais loin » (Surin, *Correspondance*, p. 436-438).

FORDHAM UNIVERSITY
DUANE
LIBRARY

Le clivage est décisif. Surin fera souvent allusion à ce débat (vg *Guide spirituel*, 1e p., ch. 7; 6e p., ch. 6; *Fondements de la vie..*, liv. 5, ch. 7; etc). Pour Labadie, la vérité se joue dans une relation entre l'Écriture, positivité sacrée, et la révélation intérieure par laquelle Dieu fait de ses élus sa vivante « écriture », la présence même du « premier » Esprit. Il faut, tâche « sacerdotale », que ces élus se rassemblent en un corps saint, comme les Écritures forment un *corpus* sacré. Dans un premier temps, la jeune compagnie réformée parut offrir à Labadie « une vraie copie » de l'original, un asile de sainteté. Espoir déçu. Il lui faut chercher ailleurs « la secrète école pour les simples » (*Déclaration*, p. 435).

3. **Prêtre « janséniste »** *(1639-1650)*. — Bordeaux, Paris (plusieurs séjours), Amiens (1643-1644), Toulouse (1645 et 1649), Bazas, La Graville : les étapes de Labadie se précipitent. Non que, prêtre séculier, il se veuille itinérant. Chaque fois, il a un poste stable : prédicateur attitré en Guyenne, chanoine à Amiens, directeur et confesseur des ursulines à Bazas, ou des tiercerettes à Toulouse, etc. Mais son éloquence coupante séduit les uns et irrite les autres. Là où il arrive, il divise. Étrange pouvoir, lié à une doctrine qui pose la réforme, universellement séductrice, en termes dichotomiques : « Dieu appelle... les uns par justice aux suplices éternels, les autres par la miséricorde à sa gloire » (*Récit véritable du procédé...*, p. 10-11).

Sur Amiens, outre les sources indiquées *infra*, cf G. Hermant, *Mémoires* (éd. A. Gazier, t. 1, Paris, 1905, p. 293, etc) et R. Rapin, *Mémoires* (éd. L. Aubineau, t. 1, Paris, 1865, p. 52 svv). — Sur Bazas et les démêlés avec l'évêque Henri Litolfi-Maroni, cf *Supplément au nécrologe de l'abbaie... de Port-Roial*, par A. Rivet (s l, 1735, p. 61-67). — Sur les contacts pris avec Port-Royal, cf *Le grand chemin du jansénisme au calvinisme...* (1651) et *Lettre d'un Docteur en théologie*, cités à la bibliographie.

Écrite pendant cette période de maturation, *La Solitude chrétienne* (1645) fonde la participation à Dieu sur la séparation d'avec le monde. En fait, plus que de contemplation, il s'agit d'élection. « La consommation en Dieu », qui va « jusqu'à l'unité en lui par son adhérence », est pour les élus indissociable de leur « solitude », car ils « vivent dans un autre sol et respirent un autre air » (p. 79 et 142). Mais ce privilège est l'autre nom d'un exil inquiétant. Pour Labadie, rien ne tient. Il ne semble pas qu'il y ait en lui une certitude mystique capable de soutenir l'interrogation née d'une prédestination « naturelle » à une mort éternelle. Il lui faut recevoir de l'extérieur la confirmation de l'élection qu'il affirme. Il l'attend de publics qui trompent nécessairement son espoir démesuré. Aussi bien, leur refus produit ce que leur admiration ne peut lui garantir, puisque leur hostilité le constitue dans le rôle d'un martyr de la vérité. Leur opposition est finalement une « grâce » plus « efficace » que leur enthousiasme. Le « mensonge » du monde sert d'arc-boutant à la « vérité » qu'il rejette.

La provocation se mêle donc toujours aux efforts que fait Labadie pour convertir. Son style, plus rhétorique que théologique, combine l'art de faire croire au besoin d'agresser. Il séduit et il irrite, pour les mêmes raisons. Mais l'agression se voile dans le langage de la piété, tout comme son discours édifiant laisse paraître le « couteau » de la disjonction avec lequel il sépare la lettre et l'esprit, coupant de leurs références scripturaires les pratiques rituelles, faisant payer d'une dénégation de la réalité le « ravissement » de l'esprit.

4. **Calviniste** *(1650-1669)*. — En 1650, la conversion au calvinisme exprime sans doute la recherche d'une relation vécue entre ce que Labadie appelle l' « obscure nuit de la foi » (qui est pour lui le redoutable secret du salut) et une Église qui soit le rassemblement visible de membres invisiblement destinés à une inatteignable régénération. Le prêtre qui se convertit au calvinisme à Montauban (1650) y exerce bientôt la charge de pasteur (1652-1657), après avoir adressé à « ses amis de la communion romaine » sa longue *Déclaration*, puis une *Lettre* à son sujet (1651). Il embarrasse alors ses amis jansénistes en prétendant que « la doctrine de la prédestination et de la grâce présupposée, telle que Jansénius l'explique.., est la pure et entière doctrine de l'Église Réformée » (*Lettre*, p. 36). Gênée, la réponse d'Arnauld *(Lettre d'un Docteur..*, 1651) rétablit les différences que l'itinérant relativise et brouille, d'ailleurs plus attentif au réformisme du premier Port-Royal qu'au développement ultérieur des luttes doctrinales entre « partis ».

De 1657 à 1659, il est à Orange, surveillé par le vice-légat d'Avignon, Gaspare Conti, qui informe Rome sur les agissements de l' « apostat » (Bibl. Vaticane, Legazioni, *Avignone* 56, p. 60; cf p. 72 et 92). On lui offre un poste de prédicateur à Londres. Il accepte, avec le projet de passer par Genève et l'Allemagne. Mais ses succès dans la ville de Calvin l'y fixent pour sept ans (1659-1666). Il y rencontre P. J. Spener, qui lui doit peut-être l'inspiration piétiste de ses *Pia desideria*. Il s'y fait ses disciples les plus sûrs : le pasteur Pierre Yvon (1646-1707) qui sera son successeur à la tête des labadistes en 1674, le pasteur Pierre du Lignon † 1681, etc. Dans ce haut lieu théologique, il traite les problèmes fondamentaux : la christologie, l'ecclésiologie, l'eucharistie, l'exégèse, le ministère pastoral, qui donnent ou donneront lieu à ses ouvrages majeurs.

C'est aussi dans cette cité sainte, asile des « régénérés », que par contraste apparaît chez Labadie le thème millénariste qui traverse tout le protestantisme contemporain. Si Genève même n'est pas le lieu de l'Esprit, où le chercher? Il faut donc attendre une nouvelle venue du Sauveur, après mille ans d'attente. La désillusion se traduit une fois de plus par un retour à son sacerdoce charismatique, lié toujours à une Église parfaite, mais qu'il ne verra pas et qui, comme toute grâce efficace, reste un avenir hors de portée.

A Utrecht où il arrive en juin 1666 avec un groupe de « pauvres de Lyon » et où il retrouve les célèbres Van Schurman, puis dans la communauté wallonne de Middelburg (1666-1669) où il est invité par le « parti de la réforme » lié à G. Voétius, les succès et les querelles se multiplient à mesure que s'accentue son chiliasme, objet de débats passionnés. Mais la polémique la plus violente concerne l'interprétation de l'Écriture. Elle est déclenchée par la *Philosophia S. Scripturae Interpres* (1666) de Louis Meyer (1630-1681), disciple cartésien de Spinoza, et par le *De Scripturarum Interprete* (Utrecht, 1668) de Ludwig Wolzogen qui, sous prétexte de réfutation, pose la raison naturelle comme la loi du sens. Pour Labadie, c'est l'*âme* qui est juge du texte et seule sait les *ineffabilia Dei*. Il faut être inspiré pour comprendre le Livre. Pas plus que le corps ecclésiastique, le *corpus* textuel n'a d'épaisseur propre. Par cette revendication d'une « transparence » (sociale ou textuelle), Labadie nie la positivité que l'érudition du temps reconnaît au Livre. C'est heurter frontalement la théologie qui, même dans le piétisme voétien,

met Dieu à distance et garde avec une pudeur farouche sa transcendance. Labadie est finalement condamné par le synode de Naarden (1668) et, parce qu'il refuse la sentence, révoqué de toutes ses charges, puis rejeté hors de l'Église par le synode de Dordrecht (printemps 1669). Il trouve asile quelque temps à Verre, près de Middelburg, mais les États de Zélande lui donnent ordre de quitter la province. Le perpétuel errant est voué à n'être plus que labadiste.

5. **Labadiste** *(1669-1674)*. — La « communauté des saints » gagne Amsterdam (1669). Les disciples, Pierre Yvon, Pierre du Lignon, un autre pasteur, Menuret † 1670, bientôt l'érudite Anna Maria Van Schurman † 1678, quelques fidèles, vivent sous le même toit, partagent leurs biens, circulent dans les environs à la recherche de « régénérés », et suivent la discipline rigoureuse que le fondateur inspiré impose à tous. Les contacts avec Antoinette Bourignon (DS, t. 1, col. 1915-1917) en vue d'une installation commune dans l'île de Noordstrand échouent (cf M. Van der Does, *A. Bourignon*, Groningue, 1974, p. 132). Sur les relations avec Pierre Poiret, cf Max Wieser, *Peter Poiret*.., Munich, 1932, p. 52-53.

Grâce à une invitation de la princesse Élisabeth du Palatinat, abbesse d'Hervord, quelques dizaines d'adhérents s'installent à Hervord en 1670. Ils disposent d'une imprimerie qui publie le dernier livre de Labadie : *Veritas sui vindex* (1672), confession et testament avant un dernier départ (1672) pour Altona, au Danemark. C'est là que meurt Labadie (13 février 1674), laissant une communauté qui va s'établir en Frise (à Wieuwerd jusqu'en 1688), en Guyane hollandaise (à Surinam) et aux États-Unis où, fin dérisoire, des labadistes feront le commerce des esclaves. La mort juridique de la secte est prononcée en 1737.

Cette vie a pour fil conducteur une interrogation sur la possibilité de l'institution chrétienne. Les doutes qui peu à peu minent le « mythe » d'une *réforme* (progressivement transformé en l'idée de *refuge*) ne cessent d'avantager l'expérience du péché qui reporte vers un avenir incertain la *reformatio* pourtant nécessaire. Une marche indéfiniment itinérante (l'histoire) s'articule sur la *perte* du lieu saint.

« Quamdiu in corpore sumus praesertim peccati et carnis, semper ulterius progrediendum, unquam aut nusquam a reformatione quiescendum... » (*Epistolae duae*.., 1672, p. 12) : telle est peut-être la plus belle confession de foi de Labadie. Mais il la fait dans un « esprit » qui livre l'histoire au non-sens, puisque le sens est hors d'elle, — dans un esprit qui ne se lasse pas d'enlever au monde la grâce, à la tradition juive le Christ, à la lettre l'esprit, à la culture « païenne » l'amour, au profane le sacré, etc. Tragique exigence qui ne cesse de manier le glaive, faute de reconnaître la possibilité d'une signification à l'extériorité. Fondamentalement, c'est chez Labadie un refus de la limite, une négation de la mort. Peut-être en lui parlant « d'humilité », Surin envisageait-il ce consentement à la terre, au corps, à un lieu qui définit une tâche et que circonscrit une mort. Ou encore, des mystiques dont il se fait l'écho (Richard de Saint-Victor, saint Bernard, Tauler, Harphius, Jean de la Croix), Labadie oublie-t-il la « pauvreté » qui les ramène à la « vie commune ». Il s'est acculé à construire un empire qui n'est plus que celui, finalement incertain, de la grâce efficace en lui et par lui. Calomnié, rejeté, vagabond, Labadie est le poète de l'*excès*.

Les écartèlements de cette vie n'effacent pas ce qui en fut le ressort : un « divin sceau en moi, non seulement de promesse, mais de prêtrise ». « Ma grande intention fut d'avoir part au vrai Ministère de l'Église primitive, dont l'idée était en mon cœur » et d'être « appelé du Seigneur à ses emplois autant par la voix intérieure de son Esprit que par l'extérieure des hommes » (*Déclaration*, p. 64-68). Une ambition « sacerdotale », née d'une Image primitive, unifie la longue suite de ses exils.

Sources manuscrites. — Rome, ARSI (= Archivum romanum societatis Iesu), *Aquit.* 2-19. — Sur le procès d'Amiens : Paris, Bibl. nat., fonds fr. 15722 (f. 162-174), 15734 (f. 240 svv) ; Coll. Dupuy 641. — Rome, Bibl. Vaticane, Archivio Segreto, Segret. di Stato, Legazioni, *Avignone* n. 35-58 (surtout 56 : lettres du légat d'Avignon).

1. **Ouvrages de Labadie.** — *Récit véritable du procédé tenu par Mgr l'... evesque d'Amiens... pour servir de défenses aux sieurs de Labadie... et Mr Dabillon*, s l, 1644 (Bibl. nat., Départ. des mss, Coll. Dupuy 641, f. 123). — *La Solitude chrestienne, ou la Vie retirée du siècle*.., Paris, S. Piquet, 1645. — *Déclaration de Jean de Labadie... contenant les raisons qui l'ont obligé à quitter... l'Église romaine*, Montauban, P. Braconier, 1650 ; Genève, J.A. et S. de Tournes, 1666.

Lettre de Jean de Labadie à ses amis de la communion romaine touchant sa déclaration.., Montauban, P. Braconier, 1651. — *Le Bon usage de l'Eucharistie, ou la Vraye et sainte pratique du mistère et du sacrement de la Cène*, Montauban, P. Bertié, 1656. — Préface à *La discipline ecclésiastique des Églises réformées de France*, de Pierre Catalon, Orange, E. Rahan, 1658. — *La Puissance ecclésiastique bornée à l'Écriture et par elle... pour servir d'apologie à... l'Église walone de Middelbourg*, Amsterdam, J. van Velsen, s d.

L'Idée d'un bon pasteur et d'une bonne Église... (sermon prononcé à Amsterdam, le 15 mai 1667), Amsterdam, A. Wolfgang, 1667. — *Le Triomphe de l'Eucharistie, ou la Vraye doctrine du St Sacrement*.., Amsterdam, A. Wolfgang, 1667. — *Le hérault du grand roi Jésus, ou éclaircissement sur la règne glorieuse de Jesus Christ*, Amsterdam, 1667. — *L'Arrivée apostolique aux églises*.., Middelbourg, J. Misson, 1667. — *Traité de saison ecclesiastique et teologique... pour servir de preuve convainquante de la nullité de la suspansion... de Labadie* (par le synode de Leyde, 14 sept. 1667), Amsterdam, J. van Velsen, s d.

Extrait de quelques propositions erronées... dans le livre du Sr. Louys Wolzogen... « L'Interprète des Écritures », s l n d. — *La Reformation de l'Église par le pastoral, contenue en deux lettres*.., Middelbourg, H. Schmidt, 1667-1668. — *Le discernement d'une véritable Église, suivant l'Écriture sainte*.., Amsterdam, 1668. — *Veritas sui vindex, seu solemnis fidei Declaratio*.., Hervord, 1672 (avec la *Protestation de bonne foy*, de 1669, et un *Tractatus prior de Discrimine... inter Nos et... Quakeros*). — *Epistolae Duae quarum prima A. Pauli* (Adrien Pauli)... *ad Johannem de Labadie... scripta. Altera J. de Labadie responsoria*, s l, 1672. — *Saintes décades de quatrains de piété*.., par M.D.L., Amsterdam, Vve de J. Bruyning, 1680. — *Poésies sacrées de l'amour divin*, par M.D.L., Amsterdam, Vve de J. Bruyning, 1680. — *L'Oraison et la contemplation chrestienne*, 2e éd., Amsterdam, J. Wasteliers, 1680 (à la Bibl. S.J. de Chantilly).

Deux pamphlets anti-labadistes présentent un long sermon et des extraits d'autres sermons comme étant de Labadie : *Galbanum jesuitique ou Quintessence de la sublime Théologie de l'Archi-Coacre Jean de la Badie* (Cologne, Jean du Four, 1668, p. 29-153) et *Sifflet Iesuitique ou abregé du galimatias pieus avec quoy... Labadie attrape les simples esprits* (*ibidem*, 1669, p. 21-82), tous les deux à la Bibl. S.J. de Chantilly.

2. **Ouvrages anciens sur Labadie.** — *La Relation touchant le P. Jean Labadie au sujet de sa sortie de la Société de Jésus*, Bordeaux (1639 ; « par les jésuites ou ... un de leurs amis », dit

l'abbé Goujet). — *Le grand chemin du jansénisme au calvinisme enseigné par... Labadie..*, 2e éd. « augmentée des eloges que les jansénistes ont donné (sic) audit de Labadie », Paris, 1651. — *Lettre d'un Docteur en théologie* (A. Arnauld)... *sur ...l'apostasie... de Labadie*, s l, 1651. — Saint-Julien (= Godefroy Hermant), *Defense de la piété et de la foi... contre les mensonges... de J. Labadie, apostat*, Paris, 1651. — *Lettre du R. P. Antoine Sabré, ...au Sr. Labadie sur... sa profession de la Religion réformée*, Bazas, 1651 (rééd. à Paris).

(François Maudult), *Avis charitable à MM. de Genève touchant la vie du Sr J. Labadie...* (à la suite de H. H. Bolsec, *La vie, mort et doctrine de Jean Calvin*), Lyon, Offray, 1664. — *Quatorze remarques importantes sur le jugement prononcé par le synode walon tenu à Naerden* (5 sept. 1668), s l n d. — *Le Départ apostolique de J. de Labadie... après... avoir semé ses convictions impies..*, s l, 1670. — (Samuel Des Marets), *Histoire curieuse de la vie... de Labadie..*, La Haye, Th. Duurcant, 1670.

Abbildung und eigentliche Beschreibung des Lebens und Lehre J. de Labadie, s l, 1672. — Anna Maria a Schurman, *Eukleria, seu Melioris Partis Electio..*, Altona, 1673. — Jacques Koelmanns, *Historisch Verhaal Nopende der Labadisten Scheuring..*, Amsterdam, 1683. — Pierre Dittelbachs, *Verval en val der Labadisten*, suivi de *Een kort en nodig verhael van de Kerk-scheuringe*, Amsterdam, 1692.

P. Yvon, *Van de Reden en van't geloof, hare Eigenschappen, en haar waar en wezentlyk Onderscheid*, Rotterdam, 1707; *Relation sincère de la vie... de J. de Labadie* (trad. néerlandaise : *Oprecht verhaal van het leven..*, Amsterdam, 1754). — (J.-P. Niceron), *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres..*, Paris, t. 18, 1732, p. 386-411 (bibl.); t. 20, 1732, p. 140-169; t. 28 (quelques compléments). — (Foeke Sjoerds), *Beknopt levensberigt van... Labadie* (18e siècle, hagiographique), Groningue, 1860.

3. **Études récentes.** — H. van Berkum, *De Labadie en de Labadisten..*, 2 vol., Sneek, 1851. — Eug. et Em. Haag, *La France protestante*, t. 6, Paris, 1856, p. 140-147 (bibliogr.). — F. Sambuc, *Jean de Labadie, sa vie et ses écrits*, thèse, Strasbourg, 1869. — H. Heppe, *Geschichte des Pietismus und der Mystik in der Reformierten Kirche, namentlich der Niederlande*, Leyde, 1879, p. 240-374. — A. de Lantenay (= M. Bertrand), *Labadie et le carmel de La Gravelle près de Bazas*, Bordeaux, 1886.

W. Goeters, *Die Vorbereitung des Pietismus in der reformierten Kirche der Niederlande bis zur labadistischen Krisis 1670*, Leipzig, 1911. — X. Bonnault d'Houet, *Les débuts du Jansénisme dans le diocèse d'Amiens*, dans *Mémoires de l'Académie des sciences... d'Amiens*, t. 63, 1920, p. 1-59. — L.J. Rogier, *Geschiedenis van het Katholicisme in Noord-Nederland..*, Amsterdam, 1945.

J. Nouwens, *De Veelvuldige H. Communie in de Geestelijke literatur der Nederlanden..*, Anvers, 1952. — M. Smits van Waesberghe, *Het ontslag van J. de Labadie uit de Societeit van Jezus*, OGE, t. 26, 1952, p. 23-49. — M. Queckbörner, *Ph. J. Speners Reformtätigkeit in Frankfurt/M..*, Mayence, 1960 (dissertation de théologie). — J. Rousset, *Un brelan d'oubliés*, dans *L'Esprit créateur*, t. 1, Minneapolis, 1961, p. 91-100.

S. van der Linde, *De betekenis van de Heilige Geest in het spiritualistich piëtisme van de Labadisten*, dans *De spiritu Sancto. Bijdragen tot de leer van de Heilige Geest*, Utrecht, 1964, p. 151-179. — M. de Certeau, *Crise sociale et réformisme spirituel au début du 17e siècle. Une « nouvelle spiritualité » chez les jésuites français*, RAM, t. 41, 1965, p. 339-386; éd. de la *Correspondance* de J.-J. Surin, Paris, 1966, p. 434-451, etc. — L. Kolakowski, *Chrétiens sans Église*, Paris, 1969, p. 719-797. — M. Chevallier, *Pierre Poiret... Métaphysique cartésienne et spiritualité dans la première édition de ses « Cogitationes rationales »*, La Haye, 1975.

D'après une étude de Michel de Certeau.

LA BARRIÈRE (Jean de), 1544-1600. Voir art. Feuillants, DS, t. 5, col. 274-287, surtout 274-276.

LABATA (Jean-François), jésuite, vers 1549-1631. — Juan Francisco Labata fut reçu comme novice au collège des jésuites de Salamanque le 8 novembre 1567 (Archives romaines S.I., cod. *Salamanca* 1, f. 37 v); il était alors âgé de dix-huit ans et dut naître vers 1549; originaire de Monzon, au diocèse de Lérida, il avait étudié le droit pendant deux ans. Il fit la profession des quatre vœux le 13 octobre 1585. Il fut éminent par la prudence dans le gouvernement et par son talent de prédicateur. Le catalogue de 1625 de sa province signale qu'il a déjà enseigné cinq ans les cas de conscience et exercé durant vingt ans l'office de supérieur; en 1611, il fut consulteur de sa province et en 1616 vice-provincial. Il prêcha, confessa et missionna durant toute sa vie sacerdotale. Il mourut le 27 mars 1631.

Labata a publié divers sermons, dont un sur l'Immaculée Conception (Salamanque, 1619) et un recueil sur les saints (Valladolid, 1625); on lui doit aussi un livret sur l'oraison : *Quatro puntos en que se recoge lo más útil, y agradable a Dios, de la oración mental y vocal* (Madrid, 1610, 8 f.). Sa contribution la plus importante et la plus connue est constituée par les gros volumes de son *Apparatus concionatorum*, dont le troisième tome porte le titre particulier de *Loci communes ad conciones.., opus distinctum ab Apparatu concionatorum*; en fait, les trois volumes reprennent plus ou moins les mêmes thèmes disposés dans l'ordre alphabétique. Ces thèmes sont de caractère dogmatique, spirituel et surtout moral; chacun d'eux se trouve développé en un nombre variable de points, avec des citations, des exemples, des objections, des solutions, etc. Les sources utilisées sont surtout l'Écriture et la patristique.

L'ouvrage parut d'abord à Lyon (3 vol., 1615, 1616, 1621) et immédiatement après à Cologne (mêmes années; exemplaires à la bibl. S. J. de Chantilly). Il connut des éditions partielles à Brescia (1616) et à Cologne (1627, 1628, 1630, 1631); on publia aussi de Labata des *Loca moralia* (Lyon, 1638). Le jésuite Guillaume Stanyhurst † 1663 enrichit l'*Apparatus concionatorum* et le réorganisa en deux parties sous le titre de *Thesaurus moralis* (2 éd. différentes, la même année 1652, en 2 vol. in-fol. à Anvers et in-4° à Cologne).

Labata avait édité les *Conciones* latines de son confrère Gaspar Sanchez † 1591 (Tolède, 1597, 1er vol. seul paru).

Catalogues triennaux de la province de Castille, aux Archives romaines S.I., *Cast. 13-16* (1). — P. de Ribadeneira, *Historia de las provincias de España de la Compañia de Jesús*, livre 7, ch. 2, p. 15, ms de l'*Institutum historicum* des jésuites de Rome.

Sommervogel, t. 4, col. 1291-1293. — F. de Latassa, *Biblioteca nueva de los escritores aragoneses*, 5 vol., Pampelune, 1798-1801; t. 2, p. 452-454; nouv. éd. par M. Gomez Uriel, t. 2, Saragosse, 1885, p. 84. — DS, t. 5, col. 449-450.

Manuel Ruiz Jurado.

LABBÉ (Jacques), prêtre, début du 17e siècle. — Nous ne connaissons rien de la vie de ce Jacques Labbé, dont la page de titre de ses ouvrages nous dit qu'il est « prieur, com. (commandeur?) de Martigny, aumônier et prédicateur ordinaire du Roy ». L'ouvrage, qui existe à la bibliothèque des jésuites de Chantilly, s'intitule *De la cognoissance et amour de Dieu... avec la practique des fréquentes élévations en luy* (Paris, Drouart, 1607, 280 p. in-12°). J. Labbé est peut-être aussi l'auteur de l'oraison funèbre d'Henri IV publiée à Rouen en 1610 par « J.-L. P. de Martigny ».

On connaît un Jacques Labbé, auteur des *Arrhes de paix universelle* (Paris, 1649) et du *Fidel domestique sur les affaires*

de ce temps (Paris, 1649), et un Jean Labbey, prieur de Martigny, archidiacre de Lisieux, auteur des *Stratagèmes de l'amour propre* (s l, 1620). On doute que ces deux personnages soient identifiables à notre Jacques Labbé.

De la cognoissance et amour de Dieu se présente sous la forme de discours assez oratoires et divisés en deux parties; la première porte sur la connaissance de Dieu et s'achève par un chapitre sur la connaissance qu'on en peut avoir en Jésus-Christ; elle est de tendance apologétique très nette et de tonalité humaniste : les références aux auteurs de l'antiquité latine et grecque abondent. La seconde partie développe l'amour de Dieu pour l'homme et la réponse de ce dernier; l'auteur s'y montre plus spirituel; son humanisme chrétien apparaît en particulier quand il expose comment l'amour naturel et l'amour surnaturel sont en continuité (p. 135-145). Il distingue trois degrés de l'amour de Dieu, celui des commençants qui n'aiment aucune chose contre Dieu, celui des progressants qui n'aiment rien plus que Dieu, et celui des parfaits qui aiment pour l'amour de Dieu (p. 207). Quand il en vient aux moyens d'aimer Dieu, Labbé se fait quelque peu stoïcien, et les moyens qu'il préconise consistent à se rendre insensible aux séductions du monde, à se clore les yeux et à élever l'entendement pour regarder le Crucifié. L'auteur cite Platon, Augustin, Denys l'Aréopagite, François d'Assise, les trois Catherine de Sienne, de Bologne et de Gênes, Marsile Ficin, etc.

André Derville.

LABERTHONNIÈRE (Lucien), oratorien, 1860-1932. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine.*

1. **Vie.** — Lucien Laberthonnière est né à Chazelet (Indre), le 5 octobre 1860, dans une modeste famille d'artisans. Il fait ses études au petit séminaire de Saint-Gaultier (1873-1880), puis au grand séminaire de Bourges (1880-1885). Certains thèmes fondamentaux de sa pensée s'esquissent à cette époque. Ordonné prêtre en juillet 1886, il entre à l'Oratoire en octobre de la même année. De 1887 à 1897, il est professeur de philosophie au collège de Juilly, où il se lie d'amitié avec son confrère É. Lecanuet. Il suit les cours de É. Boutroux et de V. Brochard à la Sorbonne. En 1894, après la lecture de l'*Action*, il noue relation avec Maurice Blondel. Les deux hommes inaugurent une correspondance qui durera plus de trente ans. En 1896, Laberthonnière est nommé à l'École Massillon, dont il assume la direction l'année suivante. De retour à Juilly en 1900 comme supérieur, il y reste jusqu'au jour où la loi sur les Congrégations (18 mars 1903) le libère de ses charges scolaires.

Depuis 1897, avec *Le problème religieux*, Laberthonnière a eu l'occasion de faire connaître quelques grandes orientations de sa pensée. Il a pris la défense de Blondel, au risque d'être censuré par Rome dès 1899. Cette année-là, il fait la connaissance de F. von Hügel. Il a pris contact avec les cercles de Marc Sangnier. Il a rencontré A. Loisy en 1902, et marque son net désaccord sur quelques points de *L'Évangile et l'Église*. Au printemps 1904, Laberthonnière et Blondel sont dénoncés à nouveau et on craint un moment leur condamnation.

Le directeur des *Annales de philosophie chrétienne*, l'abbé Ch. Denis, étant mort en juin 1905, Laberthonnière en devient officiellement le directeur en octobre, en collaboration étroite avec Blondel. Quelques mois auparavant, Laberthonnière a fondé une Société d'études religieuses où se rencontrent notamment P. Bureau, G. Fonsegrive, V. Giraud, H. Hemmer, É. Le Roy, J. Chevalier, E. Magnin, J. Zeiller, P. Archambault, L. Canet. Le 26 octobre, Laberthonnière est élu membre titulaire de la Société française de philosophie.

En 1906, il fait la connaissance de G. Tyrrell, qui lui est présenté par H. Bremond. Le 5 avril, une première censure romaine atteint deux de ses ouvrages : les *Essais de philosophie religieuse* (1903) et *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec* (1904). Un décret de l'Index du 11 décembre annonce sa soumission. Néanmoins, Laberthonnière continue de se mêler avec ardeur aux débats de l'époque touchant l'apologétique, les rapports de la foi et de l'histoire, la méthode d'immanence, le dogme et la théologie. Des polémiques s'engagent avec J. Rivière, J. Lebreton, É. Le Roy, P. Rousselot. Un moment suspecté après la parution de l'encyclique *Pascendi* (8 septembre 1907), il se voit peu à peu dissocié de Blondel et mis à l'écart par ses meilleurs amis, tel Auguste Valensin dans son article *Immanence* du *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*.

Ses critiques contre les théologiens de l'*Action Française* (P. Descoqs, le cardinal Billot), contre le positivisme qu'il décèle en leurs positions, lui seront fatales. L'abbé A. Michel dénonce ouvertement Laberthonnière dans les *Questions ecclésiastiques* de février 1913. Laberthonnière lui réplique dans les *Annales* d'avril, estimant sa pensée travestie. Le 5 mai, la série des *Annales de philosophie chrétienne* (1905-1913) dirigée par Laberthonnière est mise à l'Index. Le sort de la revue devient alors incertain. Le 16 juin, deux opuscules, repris d'articles antérieurs, sont à leur tour condamnés : *Le témoignage des martyrs* et *Sur le chemin du catholicisme*. La caution du cardinal Mercier pour ce dernier n'a été d'aucun secours. Le 30 juin, Laberthonnière reçoit l'interdiction absolue de publier : mesure que Rome lui demande de garder secrète, mais qui va filtrer par ailleurs (cf le quotidien *Le Matin*, 30 juillet). En octobre, la parution des *Annales* est suspendue *sine die*. En dépit d'interventions autorisées, la condamnation de Laberthonnière ne sera jamais levée. On lui laisse cependant la faculté de parler!

Pendant la guerre 1914-1918, à la demande du pasteur Marc Boegner, qui l'avait rencontré en 1912 et s'était lié d'amitié avec lui, Laberthonnière est aumônier de soldats aveugles à l'hôpital annexe des Quinze-Vingts, rue de Reuilly, à Paris. En 1915, Henri-Louis Chapon, évêque de Nice, lui demande de rédiger une réplique à la lettre de l'épiscopat allemand sur les buts de la guerre. Le mémoire, signé de H.-L. Chapon, est publié par *Le Correspondant* du 25 août, sous le titre *La France et l'Allemagne devant la doctrine chrétienne de la guerre*. Des extraits repris dans la *Semaine religieuse* de Paris des 18 et 25 septembre recueillent de nombreuses adhésions épiscopales.

Laberthonnière se consacre à de petits groupes et continue d'écrire, sans espoir de publier de son vivant. Après la guerre, il participe à des cercles œcuméniques privés, entre en relation étroite avec N. Söderblom, archevêque luthérien d'Upsal, et avec le pasteur danois K.-E. Skysdgaard, futur observateur à Vatican II. Les conférences des carêmes de 1925, 1926, 1927, prêchées à Notre-Dame de Paris par Pierre Sanson, confrère et ami de Laberthonnière, et qui ont un grand retentissement, sont écrites intégralement par ce dernier, à partir de la troisième. En dépit du secret, on y soupçonne du Laberthonnière. Elles sont publiquement

dénoncées par E. Peillaube; Rome intervient et P. Sanson doit abandonner la chaire de Notre-Dame.

La fin de la vie de Laberthonnière est encore assombrie par son désaccord avec Blondel sur certaines questions, le problème de l'Église et celui du surnaturel spécialement. En 1928, les deux amis cessent de s'écrire. Au cours des années suivantes la maladie mine Laberthonnière. Il meurt à Paris le 6 octobre 1932 et est inhumé au cimetière des Batignolles.

2. **Œuvres.** — 1° *Ouvrages* (tous publiés à Paris). — *Théorie de l'éducation*, 1901. — *Essais de philosophie religieuse*, 1903 (recueil d'articles antérieurs, notamment : *Le problème religieux*, 1897; *Le dogmatisme moral*, 1898; *L'apologétique et la méthode de Pascal*, 1901). — *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, 1904. — *Positivisme et catholicisme*, suivi de *Autour de l'Action Française*, 1912. — *Le témoignage des martyrs*, 1912. — *Sur le chemin du catholicisme*, 1913.

Ouvrages posthumes publiés par L. Canet : *Études sur Descartes*, 2 vol., 1935. — *Études de philosophie cartésienne et premiers écrits philosophiques*, 1937. — *Esquisse d'une philosophie personnaliste*, 1942. — *Pangermanisme et christianisme*, 1945. — *Sicut ministrator* (introduction de M.-M. d'Hendecourt), 1947. — *Critique du laïcisme*, 1948. — *La notion chrétienne de l'autorité*, 1955. — Signalons la réédition en un seul volume, par C. Tresmontant, du *Réalisme chrétien* et des *Essais* (incomplets).

2° *Principaux articles*, parus dans les *Annales de philosophie chrétienne* : *Notre programme*, octobre 1905; *Réponse à Mgr Turinaz*, janvier 1906; *Le dogme de la Rédemption et l'histoire*, février 1906; *L'Église et l'État*, février 1907; *Dogme et théologie*, septembre et octobre 1907, février et octobre 1908, décembre 1909; *Saint Thomas et le rapport entre la science et la foi*, septembre 1909; *Le catholicisme d'après M. A. Michel*, avril 1913. — On peut y ajouter les chapitres 9-11 de *La vie de l'Église sous Léon XIII* par É. Lecanuet (Paris, 1930).

3° *Conférences.* — Carêmes de Notre-Dame : *L'inquiétude humaine*, 1925; *L'inquiétude humaine et le christianisme*, 1926; *Le christianisme, métaphysique de la charité*, 1927; — Posthume : *Les fruits de l'Esprit*, publié par M.-M. d'Hendecourt, 1961.

Il faudrait ajouter de nombreuses recensions. On trouvera le répertoire intégral et systématique des publications de Laberthonnière, dans *Laberthonnière, l'homme et l'œuvre*, textes et communications présentés par P. Beillevert, Paris, 1972, p. 243-273.

4° *Correspondance.* — *Maurice Blondel-Lucien Laberthonnière, Correspondance philosophique*, publiée et présentée par C. Tresmontant, Paris, 1961. — *Laberthonnière et ses amis : L. Birot, H. Bremond, L. Canet, É. Le Roy.* Dossiers de correspondance présentés par M.-T. Perrin, Paris, 1975.

Laberthonnière s'est défini comme un philosophe chrétien. Il jugeait artificielle en son fond la distinction radicale entre philosophie et théologie. Encore qu'il sût reconnaître la spécificité de méthode et d'étape de chacune d'elles, il les voyait dans le prolongement l'une de l'autre et finalement en synergie, toutes deux soulevées par une même visée synthétique, dans leur ambition d'identifier l'Absolu et de déchiffrer le sens de l'existence. Aussi aimait-il à appeler le christianisme « notre philosophie », à la manière des premiers penseurs de l'âge chrétien, tel Clément d'Alexandrie.

Laberthonnière, selon ses propres termes, n'a cherché à être ni un réformateur, ni un novateur; il a seulement voulu travailler à une *rénovation* de la pensée chrétienne en son temps. La critique qu'il a faite de divers systèmes, soit modernes, soit médiévaux (tel le thomisme à qui il reproche d'avoir hellénisé le christianisme), jointe à la nouveauté de ses positions philosophiques, explique qu'il ait été l'objet d'appréciations et d'accusations les plus contradictoires. Son tempérament et son talent de polémiste n'ont pas été pour rien dans les difficultés qui l'ont mis en conflit aigu avec certains courants et avec certains représentants de l'Église. La mesure, presque inhumaine, qui fut prise contre lui et l'isolement qui en fut la conséquence n'ont pu que durcir son attitude, sans pourtant ébranler sa sérénité. L'idée ne lui est jamais venue qu'il pût se séparer de l'Église, dont l'idéal de communion universelle des hommes selon l'amour évangélique fut sa constante préoccupation. Les jugements de tous ceux qui l'ont approché s'accordent à reconnaître la qualité religieuse de sa vie. Il a vécu sa pensée comme un témoignage. Il avait du reste, et de plus en plus, l'intime conviction que les idées qu'avec d'autres il avait défendues finiraient par s'imposer.

3. **Doctrine.** — A qui voudrait connaître d'une manière globale les perspectives *spirituelles* de la pensée de Laberthonnière, il faudrait conseiller de lire d'abord : *Un mystique au 19e siècle* (réflexions sur la *Correspondance* de Mgr Ch. Gay, dans les *Essais de philosophie religieuse*), la contribution qu'il a donnée à la séance de la Société française de philosophie consacrée au *Saint Jean de la Croix* de J. Baruzi (*Bulletin de la Société*, mai-juin 1925, p. 43 svv; cf *Esquisse d'une philosophie personnaliste*, p. 645-687), *L'inquiétude humaine*, *Les fruits de l'Esprit*, *Le témoignage des martyrs* (surtout ch. 3), *Sicut ministrator* (introd. et ch. 1), et *A qui irions-nous Seigneur?* (dans la *Critique du laïcisme*, p. 464-479).

Cependant, l'ensemble de sa doctrine apparaît comme imprégnée de spiritualité. Très tôt, en effet, en particulier dans les années 1894-1897, Laberthonnière s'est intéressé à la pensée des spirituels chrétiens. Certes, plusieurs philosophes de son époque ont reconnu la valeur de l'expérience mystique et en ont fait un objet majeur de leur réflexion, tels W. James, H. Delacroix, J. Baruzi, H. Bergson, et son ami M. Blondel. Mais, aux yeux de Laberthonnière, l'expérience mystique interprétée comme le sommet de l'expérience morale, entretient un rapport fondamental avec la vérité non seulement de la théologie, mais de la philosophie elle-même. L'inspiration augustinienne de sa philosophie l'orientait naturellement en ce sens. Dans son œuvre, les allusions sont fréquentes à un certain nombre de spirituels de la tradition chrétienne : Ruysbroeck, Tauler, Gerson, Thérèse d'Avila, Jean de la Croix. Il revient avec prédilection sur la physionomie évangélique de François d'Assise, et Bérulle, dont il a exploré les écrits assez tardivement, deviendra un auteur auquel il fera souvent référence. Il se rattache volontiers à la lignée des penseurs chez qui l'expérience intérieure commande la démarche de l'esprit, tels Pascal et Maine de Biran.

1° *La connaissance du Dieu-Charité.* — Si, pour Laberthonnière, le problème philosophique et l'expérience spirituelle sont étroitement connexes, c'est que la démarche philosophique est suscitée par le problème de la destinée : problème qui surgit inéluctablement du souci ou mieux de l'obligation de donner un sens à l'existence. A ce niveau, à la différence de la science, l'objectivité de la question ultime est pénétrée de subjectivité. La détermination de l'absolu s'opère toujours

dans une foi, si chargée de rationalité que la recherche se veuille. En vertu de l'option fondamentale qui ne cesse ainsi, parfois inconsciemment, de sous-tendre cette recherche, la quête de la vérité est solidaire d'une éthique et singulièrement d'une éthique de la relation à autrui. Car si avoir conscience de soi c'est avoir conscience de plus que soi, c'est aussi avoir conscience d'autres que soi, lesquels ne sont reconnus véritablement pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire comme en-soi et pour-soi, qu'à travers une démarche morale (qui met précisément en cause la conception qu'on se fait de l'absolu). Nombre de systèmes peuvent bien tenter de désarticuler cette structure ou d'en bloquer le mouvement, l'analyse réflexive comme l'analyse des doctrines montrent que l'esprit en reste toujours tributaire. C'est cette position du problème de l'être que Laberthonnière a appelée *dogmatisme moral*, tout en rejetant vigoureusement les accusations de volontarisme et de sentimentalisme portées contre lui.

A ses yeux, le problème métaphysique qui domine tous les autres n'est pas celui de l'existence de Dieu au sens d'un fondement nécessaire et infini de la réalité. De cela, pense-t-il, personne ne peut douter, pour peu qu'il réfléchisse : tous les penseurs, fussent-ils athées, ont été contraints de remplir la catégorie d'éternité. L'absolu est donné d'abord à l'esprit, le contingent n'apparaît que sur fond d'absolu. Le problème est donc de savoir de quelle nature est l'Être nécessaire. Même lorsque celui-ci est conçu comme distinct d'un monde multiple et changeant (au-delà, par exemple, d'un Dieu-Nature de caractère panthéistique), le travail d'identification de l'Absolu est loin d'être terminé, et c'est dans la perspective de cette identification que s'inscrit la Révélation.

A ce sujet, Laberthonnière est revenu maintes fois sur les trois idées fondamentales que l'on peut se donner de Dieu, et que l'Occident en particulier a véhiculées. Notre auteur en donne une sorte de typologie, fondée sur la logique des catégories mises en jeu. Cela lui paraît important pour déceler les équivoques et les imbroglios. Car il est arrivé que dans l'histoire de la pensée chrétienne elle-même ces diverses figures de Dieu se sont entremêlées, se tempérant (ou s'adultérant) les unes par les autres. Or, non seulement elles commandent le rapport de l'homme à Dieu (dans la moralité, la religion, la mystique, la prière, le sacrifice, etc), mais elles intéressent aussi, à titre de justification dernière, le rapport que l'homme entretient avec soi-même et avec autrui.

La première idée est celle d'une Essence infinie ou d'un Dieu Un qui s'offre à la contemplation, jusqu'à produire l'extase de l'esprit. Tel fut par excellence le Dieu du mysticisme néo-platonicien. L'union à Dieu s'opère par voie intellectuelle. L'âme entre en participation ultime à la vie de Dieu en étant « informée » par lui comme par le suprême Intelligible. On peut dire qu'à la limite, dans cette conception, l'être individuel s'absorbe en Dieu.

La deuxième idée est celle d'un Dieu Toute-Puissance ou d'un Dieu Architecte, qui crée les êtres pour manifester sa gloire et ses perfections, et qui agit et prédestine selon son bon plaisir. Ce qu'un tel Dieu exige, c'est essentiellement que l'on révère sa puissance et sa sagesse, et que la volonté de l'homme s'abandonne à sa volonté, de telle sorte que la personnalité humaine, là encore, se trouve pratiquement méconnue, voire aliénée.

La troisième conception est celle d'un Dieu Toute-Bonté. La création est essentiellement le fruit d'une générosité infinie. Un Dieu absolument transcendant et se suffisant à lui-même *veut* néanmoins chaque personne en elle-même et pour elle-même, de manière à former avec elle une *union* véritable. Tel est le Dieu chrétien, défini comme Amour. A travers le cheminement d'une Alliance avec Dieu, l'homme, obligé par la dialectique du double commandement à une perfection qui le fait librement sortir de lui-même, s'accomplit comme être de charité, c'est-à-dire comme fils de Dieu.

Pour Laberthonnière, ces diverses conceptions ont valeur d' « ordre », au sens pascalien du terme. Chacune d'elles a sa logique propre et aucune purification, aucun complément ne sauraient faire passer les deux premières à l'ordre supérieur (même si celui-ci intègre à sa manière certains de leurs éléments). Il peut y avoir un abîme entre le Dieu Souverain Bien et le Dieu Toute-Bonté. C'est ainsi que Laberthonnière a toujours été réticent à l'égard de la valeur communément reconnue au « désir de Dieu ». Dieu ne saurait être en vérité objet de désir, ni possédé au terme du désir, le désir étant paradoxalement une structure d'auto-suffisance, parce que à base d'égocentrisme, fût-ce au niveau de la nature. L'amour véritable est tel qu'il exige que nous nous transformions et que nous nous dépassions selon la structure de l'être qui ne s'appartient que pour se donner.

C'est dans l'intériorité de la conscience que se manifestent la transcendance de l'Absolu, la présence du surnaturel, et que s'amorce le processus qui s'ouvrira sur la pleine reconnaissance du Dieu chrétien. Cela explique que Laberthonnière ait pris sans hésiter la défense de la « méthode d'immanence »; l'apologétique qui s'y réfère est basée sur la correspondance de la vérité chrétienne avec les interrogations vitales de l'esprit, avec les aspirations les plus fondamentales de l'âme et avec l'obligation morale qui structure la conscience. Cette position ne l'empêchera pas de reconnaître la place et la valeur d'un apport externe par la Révélation et la Tradition. Bien au contraire, puisque selon lui la conscience est essentiellement solidaire d'autres consciences, et finalement d'une histoire.

Sur cette radicale interpellation de l'Infini au cœur de l'inquiétude humaine se fonde l'affirmation que Dieu est réellement connaissable, bien que celui-ci reste en soi incompréhensible et que les concepts que nous en formons soient toujours inadéquats. Laberthonnière met la « nuit » des sens et de l'esprit dont parlent les mystiques en rapport avec l'absence d'une connaissance appropriée : celle-là même qui est fondée sur l'expérience évangélique du don de soi, et pour qui toute nuit est lumineuse. Hors d'une connaissance de cet ordre, en effet, Dieu n'est atteint que dans une optique « négative », quand tout ce qui est saisi de lui n'est pas tout simplement un objet illusoire. Telle est l'impuissance du pur intellectualisme à découvrir le vrai visage de Dieu et, de ce fait, à résoudre comme il convient le problème de la destinée.

La synthèse doctrinale suspendue à la conception du Dieu Amour et où s'instaure la synthèse de la philosophie et de la Révélation recevra sous la plume de Laberthonnière le nom de *métaphysique de la charité*.

Cette doctrine ne saurait être réduite à un psychologisme ou à un moralisme. Elle implique toute une ontologie. Elle a pour horizon spéculatif moins l'unité d'un système que la communion des êtres (les personnes formant le monde des *êtres* véritables par rapport au monde des *choses*). Dans cette perspective, la création est fina-

lisée par le monde des personnes, par le Royaume au sens évangélique, puisque l'amour trinitaire en est le principe. Signalons ici que, pour Laberthonnière, qui sur ce point se sépare aussi bien de Thomas d'Aquin que de Duns Scot, l'Incarnation, loin d'être surajoutée à l'histoire, apparaît comme le fondement de la création, de la création d'une humanité appelée à la déification.

2° *Un personnalisme chrétien.* — On comprend également que Laberthonnière ait souvent revendiqué, pour qualifier sa doctrine, le terme de *personnalisme chrétien*. Elle mérite cette appellation par l'importance qu'elle accorde à la valeur unique de chaque personne, et, en conséquence, au rôle de la responsabilité personnelle aussi bien dans la solution du problème métaphysique que dans l'aventure spirituelle.

Certes, ce n'est pas nous qui faisons la vérité, mais elle ne devient nôtre qu'avec notre collaboration. La vérité religieuse ne vient pas en nous sans Dieu, mais elle ne vient pas non plus en nous sans nous. Parce qu'elle est une vérité libératrice, elle ne saurait s'imposer, pas plus par autorité que par nécessité. Aux yeux de Laberthonnière, tout « extrinsécisme » doit être vigoureusement banni de la théorie de la foi. De même, il n'y a pas de vie chrétienne authentique qui ne soit à base de consentement libre, de participation active. Bien que Laberthonnière ait vivement combattu le pélagianisme sous toutes ses formes, il marque ses réticences à l'égard de la notion de « vertu infuse ». C'est que Dieu, en se donnant à nous, « nous a donné nous-mêmes à nous-mêmes », selon le mot de Bérulle. Certes, encore, ni la raison ni la conscience ne sont des maîtres infaillibles, mais pareillement Laberthonnière relativise fortement le rôle de la direction spirituelle, car si personne ne peut se passer des autres, personne non plus, en ce qui concerne le sens à donner à notre vie, ne peut se mettre à notre place. D'où son insistance sur l'autorité comme servante, comme éducatrice des consciences, avec réciprocité dans l'œuvre d' « édification » : « La question est de savoir comment doivent se comporter les individus que nous sommes pour, en se spiritualisant par l'autorité, travailler à faire que l'autorité aussi se spiritualise » (*La notion chrétienne de l'autorité*, p. 140).

Pour Laberthonnière, le mystique n'est donc pas cet être au statut imprécis, cet être de l'entre-deux qui, selon le mot de Léon Brunschvicg, passe pour « hardi au regard du théologien, timoré au jugement du philosophe ». C'est au contraire celui qui, acceptant sa dépendance foncière à l'égard de l'Infini de l'Amour et accueillant pleinement en lui la liberté de l'Esprit, travaille à rendre victorieuse au plus profond de sa vie l'emprise de l'Unique Nécessaire et par là à s'établir dans l'éternel, en dépassant à la fois les fugacités de l'existence et la sclérose des formules. L'oratorien insiste sur ce point :

> Pour certains philosophes, le mysticisme est une abdication de la raison et de la volonté par désespoir ou par inertie. Et quelques-uns de nos psychologues contemporains en font une névrose. Mais, abdication ou névrose, il se ramènerait toujours à une perte de la personnalité. Or, c'est exactement le contraire qui est vrai; car c'est à prendre pleinement possession d'eux-mêmes que les mystiques tendent et aboutissent, en dominant par leur union à Dieu le tumulte et le désordre de la vie inférieure (*Essais*, p. 298).

D'autre part, la vie spirituelle, la vie de charité est telle qu'elle ne se maintient qu'en progressant. Car elle est essentiellement ouverte sur l'Infini, et face à l'Infini nous ne sommes toujours qu' « au commencement ». De même que notre vérité sur Dieu et sur chaque mystère chrétien doit sans cesse se purifier et s'approfondir, « l'homme spirituel » en nous ne peut venir à bout ici-bas de remplacer « l'homme charnel ». C'est en vertu de cette optique que Laberthonnière récuse la distinction classique entre conseils et préceptes, comme si des « états de perfection » étaient réservés à quelques-uns, comme si l'appel à être parfait ne concernait pas chaque personne selon sa vocation propre. Qu'est-ce que l'âme d'un mystique, en effet, sinon « une âme éprise de Dieu, dans la simplicité de sa vie quotidienne »? (*Essais*, p. 297).

A cela se rattache la méfiance de Laberthonnière à l'égard de la distinction entre vie contemplative et vie active. Non seulement il y a pour lui une radicale solidarité, concrète et vivante, entre la nature et le surnaturel, mais la vie spirituelle est essentiellement unifiante. Elle élève l'existence au niveau où se résolvent les antinomies et se concilient les oppositions (raison et Révélation, liberté et autorité, fidélité et créativité, amour de Dieu et amour du monde). Le renoncement véritable est toujours celui de l'amour : il assure le dépassement de l'égocentrisme primitif et, plus encore, fait reculer l'égoïsme qui assaille le cœur de tout homme en ce monde.

En définitive, le spirituel chrétien vit la charité qui est Dieu, ou, comme dit Laberthonnière, l'âme « agit » Dieu et en agissant Dieu, elle « gagne » Dieu, et en gagnant Dieu, l'homme se gagne lui-même. Ainsi, non seulement il offre sa vie à la Vérité qui délivre, mais il contribue à délivrer la vérité pour lui-même et pour les autres.

Études. — 1) *Ouvrages.* — Th. Cremer, *Le problème religieux dans la philosophie de l'Action. M. Maurice Blondel et le P. Laberthonnière*, Paris, 1912. — E. Castelli, *Laberthonnière*, Paris, 1931 (trad. L. Canet). — L. Lavelle, *La philosophie française entre les deux guerres*, Paris, 1942, p. 33-40. — M.-M. d'Hendecourt, *Personnes et liberté : Essai sur la philosophie du P. Laberthonnière*, Paris, 1945; *Pascha nostrum*, Paris, 1950. — M. Boegner, *L'exigence œcuménique*, Paris, 1968, p. 32-38, 69-74. — *Laberthonnière, l'homme et l'œuvre* (textes et communications présentés par P. Beillevert), Paris, 1972. — L. Pazzaglia, *Educazione religiosa e libertà umana in Laberthonnière, 1880-1903*, Bologne, 1973.

2) *Articles.* — F. Olgiati, *La filosofia religiosa di L. Laberthonnière*, dans *Rivista di filosofia neo-scolastica*, t. 25, 1933, p. 11-49. — P. Guérin, *L'idée de Dieu d'après Laberthonnière*, dans *Revue de théologie et de philosophie*, t. 27, 1939, p. 5-32. — P. Archambault, *L'œuvre philosophique du P. Laberthonnière*, dans *Giornale di metafisica*, t. 4, 1949, p. 505-509. — M.-M. d'Hendecourt, *La métaphysique de la charité chez Laberthonnière*, dans *Actes du 8e Congrès des Sociétés de philosophie de langue française*, Paris, 1956, p. 284-287; *Métaphysique et mystique chez Bergson et Laberthonnière*, dans *Actes du 10e Congrès..*, Paris, 1959, p. 149-152. — S. Breton, *Laberthonnière et la métaphysique de la charité*, dans *Recherches et débats* 39, juin 1962, p. 171-179. — P. Beillevert, *Laberthonnière*, dans *Catholicisme*, t. 6, 1967, col. 1526-1531. — DS, t. 6, col. 483.

Paul Beillevert.

LABIA (Charles), évêque théatin, 1623-1701. — Né à Venise en 1623, Charles Labia, entré chez les théatins de sa ville natale, fit profession à Rome le 5 mai 1641. Il demeura habituellement à Venise, étudiant et prêchant; ses œuvres le montrent un homme très cultivé. Pendant qu'il prêchait sur la morale et la Bible (1658-

1659) dans l'église de Saint-André della Valle, à Rome, Alexandre VII le nomma à l'évêché de Corfou. Très estimé par le gouvernement vénitien dont relevait l'île de Corfou, il fut un partisan convaincu de la latinisation des traditions et de la liturgie de son diocèse. Innocent XI le transféra au siège d'Adria en 1677. Il visita plusieurs fois son diocèse, le gouverna avec de sages règlements et en prit à sa charge les dettes. Il restaura le palais épiscopal de Rovigo et commença en 1696 la construction de la collégiale. Il mourut à Rovigo le 29 novembre 1701.

Labia publia ses œuvres oratoires : *Delle imprese pastorali* (Venise, 1685, 1148 p. in-folio); *Simboli predicabili estratti dai sacri Evangeli che corrono nella quadragesima* (Ferrare, 1692); ... *nelle domeniche* (Venise, 1696); *Simboli festivi* (Venise, 1698); *Horto simbolico che... rappresenta le virtù di alcuni santi* (Venise, 1700).

Les *Imprese pastorali* (dédiés à Innocent XI, « l'évêque parfait ») constituent un guide complet des devoirs de l'évêque. En cent symboles (troupeau, anneau, soleil, colombe, etc), l'auteur présente les vertus et la forme de vie qui doivent caractériser la vie personnelle du pasteur. La sainteté de l'évêque est requise par la plénitude de l'ordre sacerdotal et par sa mission. Plus il est élevé en dignité, plus il doit être humble; c'est ce qui le rendra disponible à la grâce et à ses fidèles pour les comprendre et les aimer. La grâce et la charité envers le prochain croîtront en lui avec l'amour de Dieu. Détaché, de foi solide, fervent (Labia s'insurge contre la « simulata pietà »), l'évêque doit s'imposer par l'oraison, le silence intérieur (« ritirandosi in sè »), l'étude de l'Écriture, « véritable nourriture de la vie épiscopale » (discours 34-37), le zèle pour le bien des âmes, et la charité pour les pauvres, les malades, les étrangers. Attentif au choix des candidats au sacerdoce, il les examinera sur leur « bonté et doctrine », exigeant une prédication évangélique assidue et une catéchèse efficace. Charles Borromée et Philippe Néri sont les modèles du pasteur.

Dans les autres œuvres, les thèmes retenus sont classiques : la Passion glorifiée » dans la résurrection, le péché source des maux, la mort qui est naissance à une vie nouvelle, la joie de la pénitence, la prédestination à la gloire « sans égard aux mérites mais ne glorifiant pas sans mérites ». Labia s'attache plus à accumuler une érudition surprenante qu'à analyser les symboles, néanmoins les appels à la réforme intérieure ne manquent pas, ni au détachement évangélique, à la vie recueillie, aux exigences de l'amour de Dieu; ces thèmes caractérisent la spiritualité des clercs réguliers.

Archivio generale Teatini, Rome, ms 27, f. 32, 36; ms 30, f. 73, 117. — J. Silos, *Auctarium historiarum clericorum regularium*, ibidem, ms 105, f. 299-300.

A. F. Vezzosi, *I scrittori de' Chierici regolari detti Teatini*, t. 1, Rome, 1780, p. 446-447. — G. Cappelletti, *Le chiese d'Italia*, Venise, 1854, p. 75-76. — C. Eubel et P. Gauchat, *Hierarchia catholica*, t. 4, Munich, 1935, p. 164, et t. 5, 1952, p. 69. — DS, t. 6, col. 38-44.

Francisco ANDREU.

LABICHE DE REIGNEFORT (PIERRE-GRÉGOIRE), prêtre, 1756-1831. — Né à Limoges le 31 mai 1756, d'une famille bourgeoise anoblie, Pierre-Grégoire Labiche étudia à Paris. Maître ès arts et bachelier en théologie de la Sorbonne, il est nommé chanoine de Saint-Martial de Limoges en 1782. L'année suivante, il devient docteur en théologie. Ayant lutté par la plume contre la Constitution civile du clergé (1791) et refusé d'y prêter serment, il est emprisonné en décembre 1793, puis déporté dans l'île d'Aix (février 1794) avec son frère Marcel-Gratien, prêtre, qui y mourut. Libéré en avril 1795, il reprend son ministère, mais dès la fin de l'année il est de nouveau recherché par la police et mène une vie et un ministère clandestins jusqu'en 1798.

Après le Concordat, Labiche est nommé par le nouvel évêque concordataire, Philippe du Bourg, chanoine titulaire (1803) et « théologal » chargé de la prédication dans la cathédrale, charge qu'il remplit de 1804 à 1830. Labiche prêche beaucoup, participe à des missions populaires, rédige ses écrits, confesse et dirige. Relevons qu'il est en rapport avec Joséphine du Bourg qui deviendra Marie de Jésus, fondatrice de la congrégation du Sauveur en 1834 (cf les *Lettres* de celle-ci, t. 1, Limoges, 1870; DS, t. 3, col. 1745-1747). En 1806, il contribue à la restauration de la congrégation du Verbe incarné (fondée par Jeanne Chézard de Matel † 1670; DS, t. 2, col. 837-840). En 1818, il appelle les frères des Écoles chrétiennes et les aide financièrement à s'établir à Limoges. Labiche meurt à Limoges le 8 septembre 1831.

Labiche a beaucoup publié. Retenons ses deux ouvrages anonymes concernant la Constitution civile du clergé (*Antidote contre le schisme*, Paris, 1792, 1793, 1794) et sa captivité (*Relation de ce qu'ont souffert pour la religion les prêtres... déportés en 1794*, Paris, 1796; très augmenté : 1801, 1806, 1807, 1818; reproduit dans A. Leclerc, cité *infra*, t. 1, Limoges, 1892, p. 390 svv). Biographe, il édita le *Guide et modèle des âmes pieuses... ou Vie de ... Françoise-Radegonde Le Noir* (visitandine de Limoges † 1791; reproduit en première partie l'autobiographie de la sœur; Paris, 1802, 1818), et le *Modèle des dames chrétiennes... Vie de Mme Desmarais du Chambon* († 1790; Limoges, 1820).

Dans le domaine plus directement spirituel, on doit à Labiche : *Apologues et allégories chrétiennes, ou la Morale de l'Évangile... en vers* (anonyme; Paris, 1802); — *Les beaux jours de l'Église naissante, ou Recueil des monuments... de l'histoire ecclésiastique* (Paris, 1802); — *Manuel du pécheur touché de Dieu et du juste qui veut avancer dans la vertu* (Limoges, 1809, 798 p.); — *Six mois des Vies des saints du ... Limousin* (juillet-décembre; 3 vol., Limoges, 1828); — *Divini amoris fasciculus* (extraits d'Augustin, Anselme, Bernard et de Raymond Jourdan; Limoges, 1832); — *Instruction sur la dévotion appelée le Chemin de la croix* (Limoges, s d, 72 p.; 3e éd., 1810; cf DS, t. 2, col. 2601), et diverses autres brochures de piété.

Le *Manuel du pécheur* est surtout un ouvrage d'éducation morale et chrétienne; il s'ouvre par un Abrégé de l'histoire sainte et un Abrégé de la doctrine chrétienne (p. 1-27). La première partie veut « aider un pécheur à rentrer en grâce avec Dieu » et s'organise autour de la conversion et du sacrement de pénitence (p. 28-395); parmi les vingt « moyens généraux pour éviter la rechute », figure la lecture des bons livres; Labiche y donne un catalogue d'ouvrages où l'on retrouve les grands noms de la spiritualité des 16e-18e siècles (p. 281-290). La seconde partie présente d'abord (p. 396-432) un petit traité du progrès dans la vertu et la vie chrétienne, puis organise la journée, la semaine, le mois, l'année (p. 432-639). Un sixième chapitre montre les devoirs particuliers des différents âges de la vie, des diverses situations et des principaux métiers (p. 639-650). Suivent des recueils de maximes, des cantiques et un eucologe. Plus qu'un ouvrage spirituel à proprement parler, ce *Manuel* est un guide de la vie chrétienne.

Biographie universelle de J.-F. Michaud, nouv. éd., t. 22, Paris, p. 269. — *Nouvelle biographie générale* de Hoefer, t. 27, Paris, 1858, col. 362-363. — Voir surtout A. Lecler, *Martyrs et confesseurs de la foi du diocèse de Limoges..*, t. 2, Limoges, 1900, p. 21, 102-121.

André Derville.

LA BLANDINIÈRE (Cotelle de, Jacques), prêtre, † 1795. Voir Cotelle, DS, t. 2, col. 2420-2421.

1. LABORDE (Émile), jésuite, 1850-1930. — Né à Saumur le 9 décembre 1850 d'un père agnostique (il se convertira sur le tard) et d'une mère très chrétienne, Émile Laborde fut admis dans la compagnie de Jésus à Pau le 9 octobre 1871. Il fit ses études de philosophie à Vals-près-Le Puy, de théologie à Uclès, Espagne, et son troisième an (1886-1887) sous la direction de Paul Ginhac (cf DS, t. 6, col. 393-395). Appliqué à l'école apostolique de Bordeaux (installée alors à Vitoria, Espagne), il y fut directeur et père spirituel, tout en y joignant des activités d'écrivain et de prédicateur de missions. Il mourut à Bordeaux le 7 février 1930.

Laborde publia des ouvrages de théologie spirituelle doctrinale et pratique et des biographies d'édification.

1. *Marie patronne des études* (Paris, 1886); *L'esprit de saint François Xavier* (Paris, 1920); *Dévotion à la très sainte Trinité* (2 vol., Paris 1922-1925); *Marie et la très sainte Eucharistie* (Toulouse, 1925); *Pour être apôtre à l'école de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus* (Toulouse, 1927), etc. Les citations (Pères de l'Église, auteurs spirituels) occupent une grande place. La méthode est didactique et scolaire; les questions sont abordées de façon conceptuelle et même rationalisante, mais avec une ferveur affective toute simple; les conseils ascétiques sont sûrs et exigeants.

2. *Vie du P. Antoine Batut... directeur de l'école apostolique de Bordeaux* (Bordeaux, 1891); *Un apôtre de l'Eucharistie. Le Père Léonard Cros. Souvenirs* (Toulouse, 1921; un manuscrit plus circonstancié est aux archives des jésuites à Toulouse; cf DS, t. 8, col. 1046), etc. D'un caractère anecdotique et familier, ces livres racontent les vertus sans cacher les défauts.

Par cette littérature « édifiante » (plusieurs de ces ouvrages ont été réédités et traduits), plus encore par l'ascendant de ses exemples et sa longue activité pédagogique, É. Laborde a exercé une influence certaine. Cf J. Riveslange, *Le Père Émile Laborde (1850-1930)*, Toulouse, 1932.

Henri de Gensac.

2. LA BORDE (Vidien de), oratorien, 1680-1748. — Né à Toulouse le 1er novembre 1680, Vidien (plutôt que Vivien) de La Borde étudia d'abord sous des précepteurs, notamment l'abbé de Tourreil, réfugié chez les La Borde à l'occasion de l'affaire de la régale. Entré à l'Oratoire de Paris le 10 septembre 1699, il suivit le cours de théologie à Notre-Dame des Ardilliers de Saumur (1700-1702). Après un an d'enseignement de la philosophie à Vendôme (1702-1703), il est chargé d'un cours de théologie positive à Tours, où il reçoit le sacerdoce en 1705. A partir de 1708, il réside à Paris, au séminaire Saint-Magloire.

Il s'engage dans la polémique en publiant, en 1711, un violent pamphlet contre les jésuites : *Lettre à S. E. le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, touchant les artifices et intrigues du P. Tellier et de quelques autres jésuites...* (Paris).

La bulle *Unigenitus* lui fournit l'occasion de publier un *Examen de la Constitution du 8 septembre 1713 selon la méthode des géomètres ou première dissertation dans laquelle on établit des principes généraux pour juger de la Constitution, où l'on démontre d'une manière géométrique qu'on ne peut la recevoir absolument même avec des explications* (s l, février 1714, 24 + 62 p.), puis *Du témoignage de la vérité dans l'Église. Dissertation théologique où l'on examine quel est ce témoignage tant en général qu'en particulier au regard de la dernière Constitution...* (s l, 1714, 333 p.). L'ouvrage prétend vouloir « servir... d'apologie à l'Église catholique contre les reproches des protestants ». En fait, il expose surtout les principes du « richérisme » qui vont envahir la théologie janséniste. Cet ouvrage passionné, écrit à la hâte, fut âprement discuté, réfuté notamment par le calviniste J. Basnage † 1723 et par le jésuite G. Daniel † 1728. Le parlement de Paris le condamna (21 février 1715), puis l'Assemblée du clergé (29 octobre 1715) et plusieurs évêques. Pour tenir compte des critiques, l'auteur prépara une nouvelle édition, « revue et augmentée », qui ne vit le jour qu'après sa mort (2 vol., s l, 1754).

La mort de Louis xiv changea le cours des événements. En mai 1716, La Borde est envoyé à Rome avec l'abbé Hyacinthe Chevalier † 1730 de la part du Régent et du cardinal Louis-Antoine de Noailles, archevêque de Paris, pour « demander des explications » au pape. Cette mission, où « ils prirent un ton de hauteur qui ne pouvait que les discréditer », se solda par un échec. Ni les efforts du cardinal de la Trémoille, ni ceux des négociateurs, ni un mémoire rédigé par La Borde et présenté au pape ne purent rien obtenir. Après plus d'un an (septembre 1717), les deux négociateurs durent quitter Rome sans avoir eu même une audience pontificale.

La Borde réintégra Saint-Magloire dont il devint supérieur, jusqu'à ce que le cardinal de Noailles l'attirât à l'archevêché (avril 1721) pour en faire son conseiller et son secrétaire. A ce titre, il participa aux longues et délicates tractations qui préparèrent l'acceptation de la bulle par le cardinal (1728).

A la mort de Noailles (1729), La Borde rejoignit la communauté oratorienne de la rue Saint-Honoré, où il résida jusqu'à sa mort, le 5 mars 1748, s'adonnant à la prédication et au ministère de la confession, ne reprenant la polémique que rarement, soit pour défendre ses confrères (quatre *Mémoires* pour les oratoriens de Langres contre les prétentions de l'évêque, Gilbert de Montmorin), soit pour assurer à sa congrégation la liberté dans l'élection du supérieur général (*Mémoire sur une prétendue assemblée générale de l'Oratoire*, s l, 1733), soit enfin comme interprète d'évêques contre le livre du jésuite J. Pichon sur la communion fréquente (*Instructions pastorales* de François de Fitz-James, évêque de Soissons, et d'Armand de Besons, évêque de Carcassonne, 1748).

Après sa mort, plusieurs ouvrages parurent sous son nom : 1) *Principes sur l'essence, la distinction et la limite des deux puissances, spirituelle et temporelle* (s l, 1753). Composé en 1731 ou 1732, pour Guillaume-François Joly de Fleury † 1756, procureur au parlement de Paris, contre un mandement de l'évêque de Laon qui réclamait pour l'Église la force coactive, cet ouvrage repousse une telle exigence et soutient l'appel comme d'abus. Condamné par l'archevêque de Paris qui s'opposa, à cette occasion, au parlement, le livre, publié également en polonais (Breslau, 1753), fut l'objet d'une sanction romaine par un bref de Benoît xiv aux évêques de Pologne, le 5 mars 1753. Enfin, il fut de nouveau condamné par Pie vi, en 1791, comme étant à l'origine de la Constitution civile du clergé.

2) *Retraite de dix jours en forme de méditations, sur l'état de l'homme sans Jésus-Christ et avec Jésus-Christ, pour disposer à célébrer saintement la fête de Noël* (Paris, 1755, 1756, 1761; édité par l'abbé Charles-François Le Roy, ami de La Borde). L'ouvrage développe pour chaque jour deux méditations et propose quelques

lectures bibliques. L'abîme qui sépare la corruption du monde et du pécheur et la toute-puissante miséricorde de Dieu n'est franchi que par Jésus-Christ, sans qui l'homme ne mérite que d'être rejeté par Dieu. La doctrine de La Borde est fort austère, mais il a de belles pages sur l'espérance, la confiance en l'amour de Dieu, la naissance spirituelle du Christ dans le chrétien et l'Eucharistie.

3) *Conférences familières sur les dispositions nécessaires pour recevoir avec fruit le sacrement de pénitence* (Paris, 1757, 1758). Ce sont onze conférences données en 1739 à Saint-Honoré, auxquelles on en a ajouté une douzième sur la Passion. Dans ce livre, où l'enseignement théologique tient une grande place, on remarque la huitième conférence, sur la nécessité de l'amour de Dieu, où l'auteur prend position sur la question de l'attrition, et la neuvième, sur les marques de la véritable conversion.

4) A en croire une note manuscrite portée par deux exemplaires (Bibliothèques de Carpentras et de Dôle), La Borde serait le traducteur du livre de Paolo Sarpi : *Histoire du démêlé du Pape Paul V avec la République de Venise, par le R.P. Paul, servite*, Avignon, 1759. — 5) J.-B. Bossuet † 1743, évêque de Troyes, mécontent de l'édition de la *Défense de la Déclaration de l'assemblée du clergé*, composée par son oncle l'évêque de Meaux et publiée en 1730, chargea La Borde de refaire le travail. A cette occasion, il lui communiqua une dissertation préliminaire inédite et d'autres papiers de son oncle. La Borde s'associa Ch.-F. Le Roy pour préparer l'édition annotée de la *Défense de la Déclaration* (publiée à Amsterdam, 1745, 3 vol.).

Les archives de l'Oratoire conservent un manuscrit inachevé sur *Les spectacles* (in-folio, 38 f.) et plusieurs sermons inédits de La Borde. Le *Journal historique du voyage du P. de La Borde à Rome* était encore à la bibliothèque de l'Oratoire à la Révolution. On ne sait ce qu'il est devenu.

Apprécié pour ses qualités humaines et religieuses, pour sa vivacité d'esprit, son érudition et son talent d'écrivain, La Borde eut un grand crédit à l'Oratoire où il exerça les charges de visiteur (1720-1723) et d'assistant (1733-1739, 1742-1746). Son influence dans l'Église est sensible, moins dans le domaine de la morale où son attitude rigoureuse ne fait que refléter une tendance assez commune de son temps, que dans l'orientation politique qu'il favorise, au moment où les principes d'un gallicanisme démocratique jadis préconisé par Edmond Richer connaissent un regain d'actualité. En ce sens, et sans être jamais tombé dans les extravagances des convulsionnaires, il a dominé cette phase du jansénisme qui commence avec l'Appel de 1717 et marqué de sa forte personnalité l'histoire religieuse à l'époque de la Régence.

Antoine Dorsanne † 1728, *Journal*, 2 vol., Rome, 1753; 2e éd., 6 vol., s l, 1756 (surtout les tomes 2 et 6). — Mémoires manuscrits de J. Bougerel (*Bibliographie oratorienne*, notice 103) et de Bicaïs (*Notice de l'Oratoire de France*, à la Bibl. munic. d'Aix-en-Provence, mss 331-332). — L. Moréri, *Le grand dictionnaire..*, t. 2, 2e partie, Paris, 1759, p. 79-80.

Bremond, t. 11, p. 314-317. — J. Carreyre, DTC, t. 8, 1925, col. 2388-2390; *Le jansénisme durant la Régence*, 3 vol., Louvain, 1929-1933 (table). — E. Préclin, *Les jansénistes du 18e siècle et la Constitution civile du clergé*, Paris, 1929 (table). — L. Willaert, *Bibliotheca janseniana belgica*, t. 2-3, Bruxelles, 1950-1951, n. 7956, 8236, 8337, 10607.

Paul Auvray.

LA BOUILLERIE (Roullet de, François), évêque, 1810-1882. — Issu d'une famille de gentilshommes angevins, François de la Bouillerie naquit en 1810. Il poursuivit parallèlement, à Paris, ses études de théologie à Saint-Sulpice et de droit à la Sorbonne sous la Restauration. Après 1830, il compléta ses études cléricales à Rome et obtint le titre de docteur à l'université grégorienne dans l'année qui suivit son ordination, en 1841.

L'abbé F. Dupanloup le choisit comme directeur spirituel au petit séminaire de Saint-Nicolas du Chardonnet à Paris, puis les archevêques de Paris D.-A. Affre et M.-D. Sibour en firent leur vicaire général chargé de la direction des œuvres du diocèse; il fonda l'Adoration perpétuelle du Saint-Sacrement ainsi que l'adoration nocturne à Notre-Dame des Victoires; il coordonna de nombreuses œuvres sociales en faveur des enfants, des apprentis et jeunes ouvriers, et des employées de maison.

Napoléon III, après l'avoir écarté de la direction du nouveau diocèse de Laval pour éviter d'y renforcer les courants légitimistes, le nomma à l'évêché de Carcassonne le 6 février 1855. La Bouillerie y montra le même intérêt pour les œuvres de piété et de charité et y déploya une activité pastorale importante : réorganisation des conférences ecclésiastiques, missions (confiées aux lazaristes) dans un diocèse où les courants anticléricaux revêtaient une grande virulence. Il restaura le monastère de Prouille et procéda, le 14 septembre 1862, au couronnement de Notre-Dame de Marcille, près de Limoux.

Au concile du Vatican I, La Bouillerie intervint le 15 février 1870 dans le débat sur l'instauration d'un petit catéchisme et se prononça en faveur d'un catéchisme universel qui réalisât le vœu du concile et prémunît contre le renouvellement de l'affaire des catéchismes jansénistes (cf Mansi, t. 50, col. 766-769). Ses préférences ultramontaines se déclarèrent après 1870 et lorsque le cardinal F. Donnet le reçut comme coadjuteur pour le diocèse de Bordeaux. Nommé archevêque titulaire de Perga, La Bouillerie ne partageait pas les opinions jugées par lui trop libérales du cardinal et entretint une active correspondance avec Louis-E. Pie, évêque de Poitiers.

Il se rapprocha des milieux légitimistes bordelais. Ses liens avec le journal légitimiste *La Guienne* étaient notoires et il dut se défendre d'avoir livré en 1880 à ce journal le texte de la « déclaration » des congrégations menacées par les décrets du 29 mars précédent. Cette publication intempestive entraîna l'échec de la combinaison inspirée à Léon XIII par Lavigerie (cf notice ci-dessous, t. 9) pour une solution négociée avec les républicains.

La Bouillerie mourut le 8 juillet 1882, avant d'avoir pu succéder au cardinal Donnet.

Dans ses ouvrages de spiritualité, il s'est efforcé de développer la dévotion au Saint-Sacrement et la pratique de la communion fréquente. Mais il est surtout connu comme l'un des initiateurs en France du néo-thomisme. Au moment même de la publication de l'encyclique *Aeterni Patris* (4 août 1879), il publia une étude d'ensemble sur les rapports entre le développement des sciences et de la philosophie moderne et la théologie de Thomas d'Aquin.

En dehors de nombreux discours imprimés, on retiendra : *Méditations sur l'Eucharistie* (Paris, 1851; 17e éd. augmentée, 1858; 61e éd., 1912); — *Étude sur le symbolisme de la nature...* (Paris, 1864, 1866, 1868, 1879); — *L'Eucharistie et la vie chrétienne* (Paris, 1865, 1873, 1876, 1878).

Trois ouvrages de piété « développés par A. Ricard » : *La crèche et le tabernacle.., sujets de méditation* (Paris, 1863, 1865, 1869); — *Nouveau mois du Saint-Sacre-*

ment (Paris, 1863); — *Sujets de méditation pour l'Adoration perpétuelle* (Paris, 1867).

Le Cantique des cantiques appliqué à l'Eucharistie. Commentaires (Paris, 1872, 1892); — *Œuvres de..*, éd. par A. Ricard (3 vol., Paris, 1873); — *L'homme, sa nature, son âme, ses facultés et sa fin d'après la doctrine de S. Thomas* (Paris, 1879, 1880).

A. Ricard, *Vie de Mgr de la Bouillerie*, Paris, 1887, 1888; *Mgr de la Bouillerie, l'homme du monde, l'homme de Dieu*, Lille, 1902; nouv. éd., Paris, s d. — *L'épiscopat français... (1802-1905)*, Paris, 1907, p. 173-174. — *Catholicisme*, t. 6, 1967, col. 1536-1537 (bibl.).

Jacques Gadille.

LABRIOLLE (Pierre de), historien, 1874-1940. — Né le 18 juin 1874 à Asnières (Hauts-de-Seine), Pierre Champagne de Labriolle fit ses études secondaires au collège des jésuites de Paris, ses études supérieures à l'Institut catholique et à la Sorbonne. Agrégé de lettres en 1895 et pensionnaire de la fondation Thiers, il enseigna d'abord à l'université Laval de Montréal (1898-1901), puis au collège Stanislas à Paris et au lycée de Rennes (1901-1904). Il occupa les chaires de langue et littérature latines à l'université de Fribourg en Suisse (1904-1914) et après la guerre à l'université de Poitiers (1919-1926), puis à la Sorbonne. Il fut élu membre de l'Académie des inscriptions et belles-lettres le 6 mars 1936. Il mourut à Vertou, près de Nantes, le 28 décembre 1940.

On retiendra ici les ouvrages qui concernent les Pères de l'Église (bibliographie plus complète dans *Catholicisme*, t. 6, 1967, col. 1541-1542); tous ont été publiés à Paris.

1. *Ouvrages historiques.* — *Saint Ambroise*, coll. La Pensée chrétienne, 1908. — *La crise montaniste* et *Sources de l'histoire du montanisme* (thèses de doctorat), 1913. — *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 1920, 1924 (mise à jour par G. Bardy, 2 vol., 1947). — *La réaction païenne*, Paris, 1934. — Dans *Histoire de l'Église* (coll. A. Fliche et V. Martin) : t. 3, 1936, Christianisme et paganisme au milieu du 4e siècle, p. 177-204; Débuts du monachisme, Morale et spiritualité, Culture chrétienne, p. 299-436; — t. 4, 1937, La destruction du paganisme, S. Jérôme et l'origénisme, S. Augustin, p. 15-78; L'Église et les barbares, p. 353-397; Culture et vie chrétiennes en Occident, p. 559-596.

2. *Traductions.* — 1° Tertullien : *De poenitentia, De pudicitia*, coll. Hemmer-Lejay, 1906; *De praescriptione haereticorum, De spectaculis*, même coll., 1907. — 2° Vincent de Lérins, *Commonitorium* (avec F. Brunetière), 1906. — 3° *La correspondance d'Ausone et de Paulin de Nole*, 1909. — 4° Augustin : *Les Confessions*, coll. des Universités de France, 2 vol., 1925-1926 (plusieurs rééd.; cette traduction reste la meilleure); *Soliloques*, éd. de la Pléiade, 1927; *Soliloquia, De immortalitate animae, De quantitate animae*, coll. Bibliothèque augustinienne 5, 1939; *La Cité de Dieu*, coll. Classiques Garnier, 2 vol., 1941, 1946 (trad. mise au point et achevée par J. Perret).

Rappelons que P. de Labriolle et P. Battifol fondèrent et dirigèrent le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne* (1911-1914).

En tant qu'historien de l'Église et des écrivains chrétiens, Labriolle mérite une place dans l'histoire de la spiritualité. Ses ouvrages ont accru, et pour une part renouvelé, l'intérêt des milieux tant universitaires qu'ecclésiastiques pour la culture et la vie chrétiennes des premiers siècles. Des divers Pères de l'Église il a tracé des portraits à la fois suggestifs et attachants qui mettent en relief les grandeurs sans masquer les faiblesses : tel celui de saint Jérôme, dont « certains traits ont pu paraître singuliers à ceux qui conçoivent la sainteté sous un aspect de benoîte douceur » (*La littérature latine chrétienne..*, t. 2, 1947, p. 553-554). Même objectivité dans le jugement porté sur l'Église d'Orient et d'Occident aux 4e et 5e siècles :

L'histoire de l'Église durant ces siècles de décomposition politique n'est pas toujours réconfortante pour qui se borne à en étudier la partie extérieure et active... Mais, sous ces agitations de surface, l'esprit de l'Évangile gardait sa vitalité; il suscitait d'admirables renoncements, il soutenait dans quantité d'âmes un zèle infatigable à se perfectionner elles-mêmes, à lutter autour d'elles contre tant de déviations morales, de superstitions, de basses cupidités. Le sens de l'ordre, le respect de la discipline, l'amour du travail, voilà des sentiments que fomentait le christianisme, et qui demeuraient la plus solide armature d'une société qui, sans ces étais, se serait affaiblie plus pesamment encore (*Histoire de l'Église*, t. 4, p. 576).

Enfin, Labriolle s'est toujours efforcé de faire saisir les rapports entre littérature chrétienne et littérature profane, entre l'Église et la société humaine, même quand ces rapports prenaient la forme d'un affrontement, l'essor du christianisme suscitant « la réaction païenne ». Il a ainsi contribué à réintroduire l'étude des Pères dans l'enseignement supérieur et la recherche scientifique, comme il en faisait le vœu au terme de son grand ouvrage (*La littérature latine chrétienne*, t. 2, p. 825).

Notices biographiques : M. Aubert, dans *Comptes-rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1941, p. 10-15; J. Zeiller, dans *Revue des études latines*, t. 19, 1941, p. 55-61. *Enciclopedia cattolica*, t. 7, 1951, col. 781. — *Catholicisme*, t. 6, 1967, col. 1541-1542 (G. Jacquemet). — DTC, *Tables*, col. 2843.

Aimé Solignac.

LA BROISE (René de), jésuite, 1860-1906. — Né à Laval le 26 mars 1860, René de La Broise entra au noviciat de la compagnie de Jésus, le 30 octobre 1876, après des études secondaires à Sainte-Croix du Mans. Licencié ès-lettres, il soutient le 14 avril 1891, alors qu'il était étudiant en théologie, sa thèse sur *Bossuet et la Bible*, avec comme thèse latine, *Mamerti Claudiani vita ejusque doctrina de anima hominis* (Paris, 1890). Après sa troisième année de probation, il est préfet des études au scolasticat de Jersey, et en septembre 1899 nommé professeur de théologie à l'Institut catholique de Paris. Au bout d'un an sa santé l'obligea à se retirer à Laval où il mourut le 27 février 1906.

Depuis 1896, il avait donné à la revue des *Études* des articles sur la Vierge, dont on retrouve la substance dans *La Sainte Vierge* (coll. Les Saints, Paris, 1904). Cet essai biographique, composé avec les données de l'exégèse de l'époque, a vieilli. Mais, écrit dans un style sobre et par un bon théologien, le livre fut un des meilleurs de la collection (24e édition en 1947). Il ne faisait, dans la pensée de l'auteur, que préparer un ouvrage plus considérable de mariologie auquel il travaillait.

Un article de La Broise, paru dans les *Études* en 1896, est devenu le premier chapitre de *Marie Mère de grâce. Étude doctrinale*, ouvrage publié sous son nom et celui de J. Bainvel (Paris, 1921). La Broise participa de près à la préparation doctrinale du cinquantenaire de la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception (Rome, 1904). Il dirigea la publi-

cation de *Un siècle. Mouvement du monde de 1800 à 1900* (3 vol., Paris, 1900), où il écrivit le chapitre « La Religion et les religions au 19e siècle » (t. 3, p. 1-31).

Lettres de Jersey, t. 10, 1891, p. 119-121; t. 26, 1907, p. 290-296. — *Enciclopedia cattolica*, t. 7, 1951, col. 781. — DS, t. 8, col. 1060.

Henri Holstein.

LA BROSSE (Pierre de), frère mineur, 15e siècle. — Pierre de La Brosse n'est connu jusqu'ici que par son opuscule, *Des règles de la perfection*, qui se lit dans le ms français 2460 (15e siècle), 25 f., de la Bibliothèque nationale de Paris. L'écrit, dédié à tous ceux qui « ont dévotion à nostre très doulx Sauveur Jhesu Crist crucifié », expose de façon pratique « 35 règles de dévocion pour qui veut monter en la très haute montagne de perfection et de sainte contemplacion ».

La première règle consiste à donner toutes ses intentions et désirs à Jésus-Christ; la seconde, à parler de Dieu seulement avec notre Seigneur. A toutes les étapes de la vie spirituelle la méditation de la Passion est fructueuse (f. 8v, 12v, 15r). Une personne dévote doit assister quotidiennement à la Messe, se « tenir en forme d'ange » (f. 10r), revenir constamment à l'oraison véritable (f. 12r) et suivre fidèlement les inspirations du Saint-Esprit. « Pour plus recevoir abondamment les inestimables et incomparables inspirations et délectations du benoist Saint Esprit doit personne dévote moult souvent recevoir la très douce réfection et norissement de son âme, c'est à savoir le digne Corps Jhesu Crist ». La communion étant ainsi au centre des exercices spirituels (f. 17r-21r), il importe de se confesser chaque semaine ou du moins aux grandes solennités. La trentième règle est d'ordonner son cœur vers le Christ; l'âme dévote n'y parvient que si elle pénètre par l'affection et le désir « jusques à l'âme de Jésus Christ » et entre « dedans les douleurs et les tristesses très grandes et sans nombre que son très doux Époux Jhesu souffrit pour elle en sa sainte âme et en son très précieux Corps » (f. 22v). Si bref qu'il soit, l'opuscule de Pierre de La Brosse est une solide introduction à la vie dévote.

Éphrem Longpré.

LA BRUYÈRE (Jean de), moraliste, 1645-1696. — Issu d'une famille de robe, né près de Dourdan, Jean de La Bruyère fut peut-être élevé par les oratoriens, ou même fit-il un temps partie de l'Oratoire (B. N., ms. fr. 25681, p. 230), puis il étudia le droit. Par le crédit de Bossuet, il entra en 1684 au service de la maison de Condé et s'occupa de l'éducation du jeune duc de Bourbon. Lié avec la famille de Bossuet (le frère de l'évêque, Antoine, et l'abbé J.-B. Bossuet, fils de ce dernier) et avec l'entourage de M. de Meaux, avec Claude Fleury, les Cordemoy, l'abbé F.-T. de Choisy, il était en rapport avec J.-F. Senault, avec les cartésiens (il expliquait à son élève la philosophie de Descartes) et avec Gilles Alleaume qui travaillait aussi à l'éducation du duc de Bourbon et sera plus tard suspect de quiétisme. La Bruyère cependant vivait assez retiré, en philosophe qui méditait sur les anciens et en observateur sans complaisance de son entourage.

De ces observations sortirent *Les Caractères ou les mœurs de ce siècle* (premiers jours de 1688, avec privilège du 8 octobre 1687).

Ces portraits et ces réflexions se présentaient comme le prolongement d'une traduction des *Caractères* de Théophraste. Le livre fit grand bruit : on reconnut des contemporains (*Nouvelles ecclésiastiques* du 9 mai 1688, B.N., ms. n.a.fr. 1732, f. 8 : « On y fait les portraits de M. le Card. de Bouillon, de M. de Paris, de M. de Meaux »; et f. 13). Cinq éditions ou contrefaçons parurent en 1688; constamment revu, corrigé et augmenté, le livre atteignit sa 9e édition en 1696 (B.N., ms. fr. 24471, f. 158).

Nombre de pages intéressent la spiritualité : on les trouve dans les chapitres consacrés à la satire du clergé (*De quelques usages* § 16-32) ou à l'éloquence sacrée (*De la chaire)*, et dans le dernier chapitre intitulé *Des esprits forts*. La Bruyère y critique ceux qui, au lieu de prêcher l'Évangile, ne se soucient que d'orner leurs sermons, ceux qui défendent une morale relâchée, les prêtres et les religieux qui s'écartent du sérieux de leur vocation et ont de la complaisance pour le monde. L'idéal de l'éloquence chrétienne est pour lui incarné dans l'abbé Nicolas Le Tourneux (*De la chaire* § 3), auquel l'auteur adjoint en 1696 le P. Séraphin (§ 5); il fait l'éloge des « hommes apostoliques », Vincent de Paul et François Xavier (§ 22). Son apologétique est assez sommaire : il reprend les arguments de Descartes, de Pascal et de Bossuet, les preuves de l'existence de Dieu, la négation du hasard, l'argument des causes finales, le pari, et il tente de répondre aux objections fondées sur l'impunité des criminels et sur l'inégalité qui existe entre les hommes.

Il est plus personnel quand il développe les thèmes sapientiels, de l'*Ecclésiaste* et de la *Sagesse*, chers à son époque, l'inutilité de l'homme, le désenchantement, l'ironie devant le spectacle du monde : moins optimiste que B. Gracian (DS, t. 6, col. 763-767), dont il semble bien connaître *L'homme de cour*, La Bruyère a banni toute illusion : l'homme ne peut être corrigé, ne peut vivre en harmonie avec le monde ou avec les autres, est voué à l'échec ou à l'irrationnel; de même que la beauté est une sorte de miracle, les affections du cœur échappent au contrôle de la raison. D'où la nécessité d'une vie austère, d'un perpétuel contrôle moral (*De quelques usages* § 17), l'exaltation d'un âge d'or révolu qu'il faudrait restaurer; le conservatisme s'allie à l'absence totale d'illusions sur l'ordre présent : La Bruyère peut à la fois applaudir à la révocation de l'Édit de Nantes (*Du souverain...* § 21) et manifester une liberté d'esprit très moderne; la parenté de ses idées avec celles de Bossuet, de Fleury et même de Fénelon est souvent évidente.

Cette « désillusion » conduit le moraliste à s'opposer à tous les « sentiments particuliers » (*Des esprits forts* § 25). Il est donc peu étonnant de le voir intervenir dans la querelle du quiétisme, d'autant plus qu'il avait déjà placé dans la chambre d'Onuphre, l'hypocrite, le *Combat spirituel* de Laurent Scupoli et le *Chrétien intérieur* de Jean de Bernières (*De la mode* § 21, en 1691), et qu'en 1688 il avait écrit des lignes sévères sur un barnabite qui doit être François Lacombe (*De quelques usages* § 22). Commencés sans doute en 1694 (allusions au jubilé de cette année et à la famine, récente, de 1693), les *Dialogues sur le quiétisme* n'étaient pas achevés à la mort de La Bruyère.

Peut-être est-ce à ces *Dialogues* que fait allusion un bruit rapporté par Léonard de Sainte-Catherine en 1695 selon lequel La Bruyère ferait une nouvelle traduction d'un ancien (B. N., ms. fr. 24471, f. 133), mais il peut s'agir d'une traduction d'Horace (sur les *Dialo-*

gues, voir surtout ms. fr. 22580, f. 321). Louis Ellies Du Pin les acheva en les remaniant et en ajoutant deux dialogues aux sept qui étaient composés et il les publia (sur le rôle de Du Pin, DS, t. 3, col. 1828-1830). La Bruyère n'attaque aucune œuvre postérieure à 1695; celles de Molinos, de Malaval, de Falconi, d'Épiphane Louis, de Lacombe et de Mme Guyon constituent l'essentiel de sa documentation; nous ne trouvons pas d'allusion à Fénelon, même dans les deux derniers dialogues rédigés par Du Pin; d'ailleurs, les citations, présentées sans souci d'exactitude littérale, avec des coupures et de grossières fautes de lecture, se répètent; Du Pin semble n'avoir fait que reprendre et compléter hâtivement le dossier préparé par La Bruyère. Le fait le plus important est l'utilisation des *Torrents* de Mme Guyon dans un manuscrit différent de celui qu'utilisa Godet des Marais pour le condamner le 21 novembre 1695, et de celui qui sera publié en 1704.

Pour le fond, l'ouvrage est assez faible : les lieux communs de l'antimysticisme (déjà exprimés par P. Nicole dans sa *Réfutation des... quiétistes* en 1695), des exagérations, des simplifications, le parti pris de tourner l'adversaire en ridicule empêchent toute discussion sérieuse. L'essentiel est dans la conviction qu'avait La Bruyère que les mystiques formaient un « schisme secret et intérieur » (*Œuvres*, 1865, t. 2, p. 632), qu'ils créaient une « autre » religion chrétienne (p. 619-620), de « nouvelles Églises » (p. 628), qu'ils agissaient par « singularité » (p. 602), s'opposaient aux « catholiques » (p. 550); contre eux il s'en tient aux « sentiments communs » et aux « pratiques reçues » (p. 629), aux « maximes... sucées avec le lait » (p. 623), « comme on a toujours pensé dans le christianisme » (p. 588). D'où l'accusation d'hérésie, le rapprochement avec les protestants (p. 623), le reproche de s'opposer au clergé (p. 579, 631) et de substituer à l'obéissance aux pasteurs soit des inspirations extraordinaires (p. 549, 554, 592), soit la soumission à un directeur (p. 554, etc). L'auteur recommande donc de s'en tenir aux prières de l'Église (p. 549, 556, 600, 602), au catéchisme (p. 589), au *Pater* (p. 593) et à la lecture de l'Écriture (allusions au nouveau Testament de Mons qui témoignent d'une certaine sympathie pour le jansénisme, p. 558, 566).

Rien de très original : la vulgarisation des arguments (parfois leur vulgarité, p. 648 sur l' « obscénité » du style mystique) est un fait ancien dans l'histoire du quiétisme et on ne compte pas les parodies (par exemple, p. 627, le *Pater des quiétistes* qui annonce d'autres *Pater* quiétistes : B.N., ms. fr. 25562, f. 45, Recueils imprimés B.N., D 19091, p. 77, D 19051(5), etc; J. Phélipeaux, *Relation... du quiétisme*, 1732, t. 2, p. 146; G. Vuillart, *Lettres*, Genève, 1951, p. 159, 161), les dialogues (cf Fléchier, *Dialogues entre Clarice et Flavie*, B.N., fr. 25091, n.a.fr. 22142, f. 97, et impr.), les « confessions » de quiétistes (B.N., ms. fr. 24980, f. 297, etc) qui sont écrits en ces années.

Cependant, nous ne savons pas si, devant l'évolution de la querelle et l'intervention ouverte de Fénelon, La Bruyère aurait laissé son livre comme nous le connaissons, car il mourut le 10 mai 1696. Antoine Bossuet raconta à l'abbé Bossuet, son fils, ses derniers instants (E. Griselle, *Fénelon. Études historiques*, Paris, 1911, p. 53; Bossuet, *Correspondance*, t. 7, p. 411).

1. *Œuvres*, nouv. éd. par G. Servois, coll. Les grands écrivains de la France, Paris, 1865-1878, 3 t. en 4 vol., et un Album, Paris, 1884; 3e éd. revue et augmentée par G. Servois, 1921-1923, 5 t. en 6 vol. et un Album.

Les Caractères de Théophraste traduits du grec avec les Caractères ou les Mœurs de ce siècle, Paris, 1688; rééd., Paris, 1688; Lyon, 1688; Bruxelles, 1688; Paris, 1689, 1690, 1691, 1692, 1694, 1696. — *Discours prononcé dans l'Académie française par M. de L.B. le lundi 15e juin 1693*, Paris, 1693. — *Dialogues posthumes du Sieur de L.B. sur le quiétisme*, Paris, 1699 (2e tirage, début du dial. IX corrigé : B.N., D 39922), Paris, 1699 (contrefaçon du précédent : B.N., D 39923), Paris, 1699 (même texte que les précédents mais Avis au lecteur retouché : B.N., D 19088).

2. Léonard de Sainte-Catherine, B.N., ms. fr. 22580, f. 313-321. — Adry, B.N., ms. fr. 25681, p. 230. — (H. Basnage), *Histoire des ouvrages des savants*, Rotterdam, septembre 1698, p. 425; décembre 1698, p. 550. — *Le journal des savants*, Paris, 5 janvier 1699, p. 10-11. — *Nouvelles de la République des Lettres*, Amsterdam, avril 1699, p. 478; juillet 1699, p. 30-39. — J.-P. Niceron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres...*, t. 19, Paris, 1732, p. 191-196. — A. Damien, *Étude sur La Bruyère et Malebranche*, Paris, 1866. — É. Allaire, *La Bruyère dans la maison de Condé*, 2 vol., Paris, 1886. — M. Lange, *La Bruyère critique des conditions et des institutions sociales*, Paris, 1909. — J. Roger Charbonnel, *Essai sur La Bruyère et l'apologétique « littéraire »*, dans *Annales de philosophie chrétienne*, t. 46, 1902, p. 139-165, 270-301, 415-458. — F. Tavera, *L'idéal moral et l'idée religieuse dans les « Caractères » de La Bruyère*, Paris, 1940. — J. Truchet, *Place et signification du chapitre « De la chaire »*, dans *L'Information littéraire*, t. 17, 1965, p. 93-101. — J.-P. Schaller, *La Bruyère et la psychologie des profondeurs*, dans *Laval médical*, t. 39, septembre 1968, p. 636-646. — L. Van Delft, *La Bruyère moraliste. Quatre études sur les Caractères*, Genève, 1971. — R. Pomeau, *L'âge classique, 1680-1720*, t. 3, coll. Littérature française, Paris, 1971. — A. Stegmann, *Les Caractères de La Bruyère. Bible de l'honnête homme*, Paris, 1972. — C. Rosso, *La Bruyère*, dans *Dizionario critico della letteratura francese*, Turin, 1973, p. 571-576.

Jacques Le Brun.

LA CARCEL (Martin), dominicain, 17e siècle. — Martin La Carcel (Carzel) est originaire de la province d'Aragon. Entré chez les frères prêcheurs en Aragon, il fut lecteur de théologie en Sardaigne; le chapitre général de 1601 le déclare « maître » et le confirme dans sa charge pour trois ans avant de rentrer en Espagne. La Carcel publia en 1600, à Cagliari, une *Exposición sobre el psalmo 44 que comiença Eructavit*; réédité à Barcelone en 1605 (698 p. in-8o), l'ouvrage fut traduit en français par le franciscain Jean Eymar (Paris, 1610, 704 p.; peut-être réédité en 1613).

Eymar déclare au lecteur qu'il ne se serait pas permis d' « habiller à la française chose qui ne fut de grande maison ». C'est beaucoup dire! Le titre complet annonce bien une « Exposition... où il est traité du règne et des épousailles de Jésus-Christ avec son Église », mais, en réalité, l'auteur traite un peu de tout : le prédicateur et sa prédication (1er et 2e versets), la beauté de l'âme et du corps de Jésus crucifié (3e v.), la force du Christ, « concaténée à la noblesse de sa personne » et manifestée en la croix (4e v.); c'est en la croix que le Christ triomphe et par elle qu'il fonde son royaume (5e-8e v.); à la suite du Christ, « tous les chrétiens sont le lignage élu de Dieu, rois et prêtres spirituels » (9e v.); le Christ ne parle pas seulement à l'Église, son Épouse, par les mystères de la foi (vertus théologales, 11e-12e v.; Eucharistie, 14e v.; etc), mais « par ces choses terriennes que Dieu a créées pour l'usage de l'homme » (15e v., p. 659).

Sous un flot de réminiscences mythologiques, de symboles de la nature, de références patristiques ou profanes, quelques thèmes majeurs dominent l'*Exposition* : l'Église, « sortie du côté de Jésus-Christ, comme Ève d'Adam » (p. 556), le Saint-Esprit, « le pédagogue

évangélique » (p. 374), Jésus-Christ « qui fiance son Église en la croix » (p. 34). Ces thèmes, centrés précisément en la Croix, donnent sens à tout l'ouvrage et le rendent attachant.

Quétif et Échard, t. 2, p. 359. — N. Antonio, t. 2, p. 99 (= M. de Carzel). — *Acta capitulorum generalium..*, éd. B.M. Reichert, t. 6, Rome, 1902, p. 36.

André Rayez.

LACARRA Y CRUZATE (André), chanoine régulier, 17e siècle. Voir la notice d'Innocent de Saint-André, t. 7, col. 1775-1776.

LACEPIERA (Pierre), † 1306. Voir Pierre de Limoges.

LA CEPPÈDE (Jean de), poète chrétien, vers 1550-1623. — Jean de La Ceppède est né à Marseille vers 1550, dans une famille de magistrats venue d'Espagne au moyen âge, les Cepeda; Thérèse de Cepeda y Ahumada (= Thérèse d'Avila, 1515-1582) fait partie de sa parenté. En 1578, La Ceppède est conseiller au parlement d'Aix; il sera premier président de la cour des comptes en 1608. Marié d'abord en 1585 à Madelaine de Brancas-Ceyreste, puis à Anne de Faret en 1611, il soutiendra Henri iv au temps de la Ligue. Devenu « seigneur des Aygalades » près Marseille, en 1599, il sera un grand bienfaiteur du couvent des carmes, établi sur ce domaine. Humaniste et poète, il fut l'ami de Guillaume du Vair † 1621 (cf DS, t. 3, col. 1854-1857), de François de Malherbe † 1628 et de Nicolas Peiresc † 1637. Il mourut à Avignon le 21 juillet 1623.

En dehors d'un recueil de poèmes, l'*Idée de la beauté* (d'après R. Braunschweig, BHR, t. 28, 1966, p. 674) et d'une pièce de théâtre (d'après R. Lebesgue, BHR, t. 17, 1955, p. 76-77), au demeurant introuvables, l'œuvre poétique et religieuse de La Ceppède comprend : 1) *L'Imitation des Pseaumes de la pénitence de David* (avec des paraphrases de quelques autres psaumes, du *Vexilla Regis*, etc) parut à Lyon, en 1594 (très rare); elle est accompagnée de *Douze méditations sur le sacré mystère de nostre Rédemption, prinses de l'œuvre entier des Théorèmes*. *L'Imitation* semble avoir été composée entre 1580 et 1593; chaque psaume ou « mélange spirituel » est l'objet d'une paraphrase poétique et d'une méditation en prose. — 2) *Les théorèmes sur le sacré mystère de nostre Rédemption*, 1e partie, Toulouse, 1613; ces *Théorèmes*, précise le titre, sont « suivis de *L'Imitation, de quelques pseaumes et autres meslanges spirituels* »; il s'agit là de la réédition « revue et augmentée », datée de 1612, de l'*Imitation*. La 2e partie des *Théorèmes* parut en 1621, également à Toulouse.

Dix pages de H. Bremond ont rendu vie à l'œuvre de son compatriote La Ceppède (*Histoire littéraire..*, t. 1, 1915, p. 347-357). Depuis lors, on a retrouvé, étudié, admiré l'œuvre du poète aixois; des morceaux choisis l'ont fait connaître, une édition anastatique des *Théorèmes* a été publiée; travaux et thèses lui ont été consacrés.

Laissons aux spécialistes le soin d'étudier la technique poétique de La Ceppède et son art (voir bibliographie) et, — s'il est possible de traiter l'un sans l'autre! —, essayons d'aller au-delà de la facture du vers et du sonnet, pour donner quelques caractéristiques du sens religieux et de la « contemplation » du poète.

Les *Douze méditations* publiées en 1594 attestaient déjà que La Ceppède mûrissait depuis longtemps un « plus grand œuvre ». Ces *méditations* ou sonnets sont présentées comme un « échantillon ». La plupart ont pour thème la crucifixion du Christ et le Calvaire (thème du troisième livre de la première partie des *Théorèmes*); on les retrouve dans l'édition de 1613, mais profondément remaniés.

Les *Théorèmes* comportent dans la première partie trois livres de cent sonnets chacun; dans la seconde, quatre livres totalisent deux cent quinze sonnets. En tête de chaque livre, on lit les péricopes évangéliques qui vont être commentées. Les sonnets sont tous accompagnés d'une annotation sur le vocabulaire et l'exégèse scripturaires; cette annotation fait preuve d'une érudition exceptionnelle, qui s'étend des Pères de l'Église aux auteurs contemporains. La Ceppède a tenu, en effet, à « marquer les lieux de l'Écriture ou des saints Pères qui me doivent être à garent de tout ce que j'ai écrit » (*Théorèmes*, éd. de 1966, p. 10-11). Certains auteurs, tel Augustin, ont ainsi exercé une influence profonde, même lorsqu'il le conteste, sur la pensée de l'auteur. Pareille annotation « donne une densité poétique rarement atteinte par les autres poètes » à cette époque (Donaldson-Evans, *Poésie..*, p. 88). Ces centaines de sonnets élèvent une « construction monumentale » d'une « architecture des plus élaborées », affirme J. Rousset (Préface à la rééd. de 1966), car le plus souvent, ils « s'organisent en séries autour d'un texte des Évangiles », et ils exigent du lecteur « une lecture globale » (*De la contemplation..*, p. 53).

Ce sont les *Théorèmes* qui font de La Ceppède « un des plus grands poètes mystiques » (P. Clarac, *Un ami..*, p. 352), et de son œuvre « un des points culminants de la poésie religieuse française » (Donaldson-Evans, *Poésie..*, p. 193). Les *Théorèmes* méditent la vie du Christ de l'agonie à la Pentecôte. Mais, en vérité, la majeure partie de l'œuvre est consacrée à la méditation de la Passion et de la crucifixion. Elle constitue un long et poignant chemin de la Croix, où chaque mot, chaque geste, chaque détail retient l'attention de l'esprit et du cœur.

On a vu, à juste titre, dans cette œuvre, comme un « sommaire du Salut » (Fr. Ruchon, *Essai..*, p. 16-17). En effet, La Ceppède s'y montre très curieux et très respectueux de la création (« Nature n'a rien fait qu'on doive mépriser »), car « tout y est signe et figure de la volonté providentielle » (Clarac, *Un ami..*, p. 341). En même temps et tout au long de son poème, il donne une lecture des Écritures : ses couleurs, ses images, ses allégories, ses symboles trouvent leur sens avec la venue du Christ (« La vérité succède à l'ombre des figures »), Enfin, cette lecture des Écritures, et singulièrement celle du mystère de la Passion, est une « contemplation » (tel est le sens du mot grec *théorèmata*), où le poète, — et nécessairement tout lecteur qui veut comprendre le poète —, s'engage tout entier.

Des études de plus en plus pénétrantes (Martz, Rousset, Donaldson-Evans, etc) ont montré que l'école à laquelle l'œuvre de La Ceppède se rattachait était celle dite des « poèmes méditatifs » et des « poètes métaphysiques » anglais et continentaux. Ces œuvres sont influencées par l'héritage spirituel des méthodes d'oraison qui se révèle alors dans la culture humaniste et l'âge du baroque.

Les *Théorèmes* de La Ceppède (il le dit clairement dans ses premiers sonnets) répondent à la « self-dramatisation » (Martz, *The Meditative Poems*, p. xxvii) des

méthodes préconisées par les meilleurs spirituels : de la « composition de lieu » et de l' « oraison préparatoire », on passe à l'exercice des trois « puissances » (imagination, intelligence, volonté), à l' « application des sens » et au « colloque » personnel avec le Seigneur. Certes, le poète « s'approprie ce système, le varie, l'adopte, le transforme » (Donaldson-Evans, *Poésie..*, p. 153), mais il le fait sien : il est « le personnage central » où le *je* et le *pour moi* remplacent insensiblement le *il* et le *nous* (J. Rousset, *De la contemplation..*, p. 54-55). La contemplation de La Ceppède est vivante, actuelle, fervente, bouleversante : il accompagne réellement le crucifié et le ressuscité.

L'impression de vécu que le lecteur éprouve aujourd'hui encore vient de l'accent de sincérité du poète et de la puissance évocatrice de ses poèmes : La Ceppède est un grand poète et un humble chrétien.

Œuvres. — Sur des exemplaires retrouvés de la première édition de l'*Imitation*, voir *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* (= BHR), t. 17, 1955, p. 415-420; t. 28, 1966, p. 673. — Réédition anastatique des *Théorèmes*, avec préface de Jean Rousset, coll. Travaux d'Humanisme et Renaissance 80 (= THR), Genève, 1966.

Morceaux choisis : D. Aury, *Anthologie de la poésie religieuse française*, Paris, 1943, p. 144-160. — J. Rousset, *Jean de La Ceppède. Choix de textes*, Paris, 1947; *Anthologie de la poésie baroque française*, 2 vol., Paris, 1961. — F. Ruchon, cité *infra*. — L. L. Martz, *The Meditative Poems. An Anthology of Seventeenth-Century Verse*, New York, 1963.

Ajoutons la « Bienvenue à Marie de Médicis », à Marseille, le 3 novembre 1600, BHR, t. 36, 1974, p. 353-360.

Études. — E. Perrier, *Un village provençal : les Aygalades*, Marseille, 1919. — F. Ruchon, *Essai sur la vie et l'œuvre de Jean de La Ceppède, poète chrétien et magistrat*, Genève, 1953, THR 8, avec un choix de poèmes. — O. de Mourgues, *Metaphysical, Baroque and Precieux Poetry*, Oxford, 1953. — L. L. Martz, *The Poetry of Meditation*, Yale Univ. Press, 1954. — J. Rousset, *La littérature de l'âge baroque en France*, Paris, 1954. — P. Clarac, *Un ami de Malherbe, le poète Jean de La Ceppède*, dans *XVII^e siècle*, n. 31, 1956, p. 332-352. — I. Buffum, *Studies in the Baroque from Montaigne to Rotrou*, New Haven, 1957, ch. 3. — J. Rousset, *Les images de la nuit et de la lumière chez quelques poètes religieux*, dans *Cahiers de l'association internationale des études françaises*, t. 10, 1958, p. 58-68. — J. C. Brown, *The Théorèmes... of Jean de La Ceppède. An Investigation*, Harvard Univ. Press, 1959.

P. Leblanc, *Les paraphrases françaises des Psaumes (1610-1660)*, Paris, 1960. — F. Warnke, *European Metaphysical Poetry*, New Haven, 1961. — R. Nugent, *La Ceppède's Poetry of Contemplation*, dans *The French Review*, t. 36, 1962/3, p. 450-458. — F. L. Lawrence, *La Ceppède's Théorèmes and Ignatian Meditation*, dans *Comparative Literature*, t. 17, 1965, p. 133-141. — J. Rousset, *De la contemplation à la réflexion. Sur deux sonnets de La Ceppède*, dans *De Ronsard à Breton. Hommages à M. Raymond*, Paris, 1967, p. 51-57. — L. K. Donaldson-Evans, *Poésie et méditation chez Jean de La Ceppède*, THR 106, Genève, 1969. — T.C. Cave, *Devotional Poetry in France c. 1570-1613*, Cambridge, 1969. — L. W. Sullivan, *Sanguinary Imagery in the devotional Poetry of Donne... and La Ceppède*, thèse ms, Univ. Michigan, 1969. — A. Colbert, *Dramatic Elements in the Théorèmes of..*, thèse ms, Univ. Kansas, 1970. — D.R. Green, *Sense Imagery and the Unity of the Théorèmes..*, thèse ms, Univ. Minnesota, 1972. — L.C. Black, *La Ceppède's Théorèmes and the triple Way*, thèse ms, Univ. Nebraska, 1972.

C. M. Probes, *St. Augustine as « garent » of Jean de La Ceppède. Attested Influence in the Théorèmes*, thèse ms, Univ. Michigan, 1968; *La Ceppède's Théorèmes and Augustinian Sources*, BHR, t. 32, 1970, p. 407-422; *St. Augustine, a Font of poetic Inspiration... for the Théorèmes..*, dans *Revue de l'université d'Ottawa*, t. 41, 1971, p. 472-494; *La Ceppède's Discriminatory Use of St. Augustine as « garent »*, BHR, t. 34, 1972, p. 65-87.

André Rayez.

LA CERDA (La Zerda; Joseph de), bénédictin, évêque, 1600-1644. — Joseph de La Cerda naquit en 1600 à Madrid, où son père Luis del Valle de La Cerda était caissier majeur du Consejo de Cruzada. Après de brillantes études classiques et juridiques à Alcala de Henares, il entra à vingt ans chez les bénédictins de Saint-Martin de Madrid. Profès, il passa par les collèges de l'ordre (Ribas del Sil et Saint-Vincent de Salamanque); il obtint en 1633 le grade de docteur de l'université de Salamanque, où il enseigna dans les chaires de Saint-Thomas, de Durand et de « Prime ». En 1636, il remplaça comme abbé Mauro de Villarroel, promu à l'évêché de Jaca. Lui-même, en 1637, fut nommé à l'évêché d'Almeria, dont il prit possession le 24 octobre 1638. Au milieu de ses nouvelles occupations, il continua de pratiquer les vertus monastiques et surtout une très grande charité à l'égard des pauvres et des malheureux. Il fut transféré à l'évêché de Badajoz en 1640. Il mourut au cours d'une visite pastorale à Zafra, le 22 octobre 1644. Benoît Haeften † 1648 l'appelle « nostrae benedictinae religionis decus et ornamentum ».

La Cerda laissa de nombreux écrits de théologie et d'Écriture sainte. Il ne réussit à publier que les deux ouvrages suivants : 1) *De Maria et Deo Incarnato*, t. 1 *Maria effigies revelatioque Trinitatis et attributorum Dei.., ubi et de S. Joseph et de utroque Joanne*, Almeria, 1640, in-folio, 796 p. (Lyon, 1651 et 1652, 581 p.). Ces titres ne constituent qu'un seul volume. Le second tome, annoncé, devait traiter des « proprietates et stemmata » du Fils de Dieu et des « adtributa et charismata » du Saint-Esprit; il n'a pas paru. Dans cet ouvrage qui fait de La Cerda un mariologue important, l'auteur montre que la Vierge fut formée par la Sagesse divine comme un miroir vivant des attributs divins *ad intra* de la Trinité. On se plaît à reconnaître en La Cerda une possession étendue des langues hébraïque et grecque, une connaissance étonnante des Pères et une perspicacité remarquable dans la manière de traiter de la vie intérieure et mystique de la Vierge. A la fin de l'ouvrage on trouve de copieux schémas de sermons sur les titres et fêtes de la Vierge (96 pages).

2) L'*In sacram Judith historiam commentarius litteralis et moralis*, Almeria, 1641, in-folio en 2 parties, 348 et 577 p. (Lyon, 1653), n'embrasse que les huit premiers chapitres du livre de Judith. C'est une étude d'histoire et d'édification présentée en vue de la prédication. La deuxième partie, qui a pour sous-titre *Commentaria moralia pro morum didascalia et institutione christiani populi ad vitam beatam*, comporte de belles pages sur la foi, le mariage, le veuvage, la virginité, la solitude, le jeûne, etc.

Actas de los capítulos generales de la congregación de Valladolid, Archives de Silos, t. 2, f. 157, 172, 174. — G. Argaiz, *Soledad laureada..*, t. 1, Madrid, 1675, p. 208-209; t. 5, p. 46. — M. Ziegelbauer, *Historia rei literariae O.S.B.*, Vienne, 1754, t. 2, p. 216; t. 4, p. 29, 179. — N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. 1, Madrid, 1783, p. 803-804. — J. A. Alvarez y Baena, *Hijos de Madrid ilustres en santidad..*, t. 3, Madrid, 1790, p. 25-27. — Hurter, *Nomenclator..*, t. 3, Innsbruck, 1907, col. 927. — A. Pérez Goyena, *Los grandes teólogos benedictinos* (en Espagne), dans *Razon y fe*, t. 50, 1918, p. 60-61. — Espasa,

t. 12, 1929, col. 1207; t. 66, col. 963. — T. Lozano Rubio, *Suplemento a la Historia eclesiástica de Badajoz*, Badajoz, 1935, p. XXVIII-XXXVIII.

Mateo ALAMO.

LA CHÉTARDIE (JOACHIM TROTTI DE), sulpicien, 1636-1714. — D'une famille de petite noblesse limousine, Joachim de La Chétardie naquit à Exideuil (Charente), le 23 novembre 1636. Entré au séminaire de Saint-Sulpice à Paris, à la fin de 1657, il fut admis dans la compagnie en 1663. Docteur en théologie, il fut directeur dans les séminaires de Limoges, du Puy et de Bourges, enseignant la morale et donnant des conférences au clergé (*Compendia tractatuum moralium*, Bourges, 1691); Michel de La Vrillière, archevêque de Bourges, lui confia la rédaction des *Catéchismes* diocésains qui eurent grande renommée (1688, souvent réédités et complétés en 2, puis 4 vol., et encore refondus en un *Cours complet de doctrine chrétienne*, Lyon, 1836, etc). La Chétardie, qui avait donné dès 1668 à Clermont la traduction de la *Vie de sainte Thècle*, attribuée à Basile de Séleucie (PG 85, 473-618), publia à Bourges en 1691 une *Explication de l'Apocalypse par l'histoire ecclésiastique* (rééd., 1692, 1695; Paris, 1701, 1702, 1707; cf DB, t. 4, 1908, col. 11-12). La formation des clercs, qui était son premier ministère (un manuscrit de sa main, Bibl. Mazarine 1242, daté de 1669, explique les « actions de la journée » pratiquées dans les séminaires), l'amena à publier sa *Retraite pour les ordinands* (2 vol., 1709), à laquelle il ajouta des *Entretiens ecclésiastiques* (2 vol., 1711; le tout réédité à Clermont en 1834).

Curé de Saint-Sulpice à Paris de 1696 à sa mort (29 juin 1714), il y développa surtout les communautés religieuses et les écoles. Orateur très apprécié, il publiait au fur et à mesure ses *Homélies*, tant latines que françaises (1706-1713; regroupées en trois vol., 1848, 1854); la plus célèbre fut l'*Homélie de la correction fraternelle* (1706), dans laquelle il blâmait le zèle indiscret d'un prêtre de sa paroisse, Mortier, pour qui la délation était une manifestation normale de la charité! Pressenti pour de nombreuses responsabilités, tel l'évêché de Poitiers en 1702, La Chétardie tint un rôle important dans les affaires religieuses du temps : confesseur imposé à M^me^ Guyon qui ne l'appréciait guère (DS, t. 6, col. 1323-1324), juge des *Maximes* de Fénelon avant même leur publication (1697; DS, t. 5, col. 158-161), chargé d'enquêter sur les miracles qu'on disait obtenir sur le tombeau du roi Jacques II († 1701; cf Arch. nat., K. 1303 et 1717), directeur de M^me^ de Maintenon à partir de 1709 et parfois conseiller de Louis XIV, il fut médiateur dans le conflit entre le cardinal de Noailles et les évêques de Luçon et La Rochelle à propos de la doctrine de P. Quesnel (1712). Sans présenter une pensée très originale, La Chétardie fut, grâce à ses dons de pédagogue et d'orateur, une des grandes figures du renouveau pastoral de son siècle.

La plus grande partie de ses *Œuvres* a été rassemblée par Migne, en 2 vol., Paris, 1857; les *Homélies* sont aussi au t. 35 des *Orateurs sacrés* (1853).

On semble avoir attribué indûment à La Chétardie un *Traité de la correction fraternelle* (Paris, 1676, 456 p.), confondu sans doute avec son *Homélie* de 1706, et des *Méditations sur les mystères de la foi et sur les épîtres et évangiles, tirées de l'Écriture sainte et des Pères* (4 vol., Paris, 1708, 1718, 1773; Poitiers, 1853), qui paraissent un plagiat des *Méditations* de François Bourgoing.

En plus des encyclopédies et dictionnaires, voir : J. Grandet, *Les saints prêtres..*, t. 2, Paris, 1897, p. 421-433. — L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, t. 1, Paris, 1900, p. 170-207; bibliographie. — Ch. Hamel, *Histoire de l'église Saint-Sulpice*, Paris, 1909, p. 169-186. — DS, t. 1, col. 1900; t. 2, col. 284, 1129; t. 6, col. 1323-1324.

Irénée NOYE.

LA CHEVASNERIE (RENÉ DE), jésuite, 1889-1968. — Né le 30 juillet 1889 à Champteussé (Maine-et-Loire), René de La Chevasnerie entra au noviciat des jésuites de la province de Paris (replié à Cantorbéry) le 29 octobre 1908; ordonné prêtre le 24 août 1921 à Ore Place, il fit son troisième an à Paray-le-Monial, sous la direction de H. Monier-Vinard (1926-1927). Il passa la plus grande partie de sa vie dans l'ouest de la France (Nantes, Quimper, Brest), appliqué à la prédication et à la direction spirituelle, plusieurs fois supérieur. En 1949, il jeta les bases d'une congrégation religieuse qui recevrait les personnes de santé délicate ou handicapées physiquement, l'institut de l'Agneau de Dieu, érigé canoniquement par Rome en 1967. Il mourut à la maison-mère (Ker-Jean, Finistère), le 11 mars 1968.

La Chevasnerie a laissé une œuvre assez abondante, base de sa prédication orale. Excepté plusieurs livres pour enfants et adolescents, la plus grande partie s'adresse à un public fervent. Certains ouvrages répondent à un objet précis : « *Viens !..* » (Le Mans, 1930), conférences sur le problème de la vocation; *La clef du bonheur* (Le Mans, 1931), retraite selon les *Exercices* ignatiens; *Le « Tad mad ». Vie du bienheureux Julien Maunoir* (Quimper, 1952), etc. D'autres forment la « Collection d'Orient. Lectures pour chaque jour de l'année »; il s'agit de douze volumes (Nantes, 1933-1937), inspirés en grande partie par un séjour en Palestine, qui s'efforcent de situer une lecture méditée de l'Évangile dans le cadre géographique et humain de ses origines (certains volumes constituent des « mois » de saint Joseph, de Marie, du Sacré-Cœur, publiés à part et remaniés).

Ajoutons à ces publications *Bienheureux vous tous qui souffrez* (Le Mans, 1931), qui commente les rencontres du Seigneur avec les souffrants et la Passion du Christ, et spécialement *L'Évangile de la bonne Nouvelle* (Brest, 1963, 1885 pages), qui est une lecture de la vie du Christ à l'intention des personnes pieuses et dévouées.

L'auteur récuse en fait toute préoccupation intellectuelle. Sa lecture de la Bible ignore la critique contemporaine; ses positions doctrinales restent de la plus classique et robuste simplicité. Une vie de foi personnelle se trouve ainsi proposée : piété affective, sens à la fois rigoureux et miséricordieux des exigences morales du christianisme, psychologie assez fine mais peu approfondie. Le style, d'une grande richesse descriptive, risque peut-être de nuire à la visée essentielle, qui est de favoriser une rencontre priante avec le Christ.

Henri de GENSAC.

LACMAN (JEAN), théologien, vers 1629-1704. — Né à Tournai vers 1629, décédé à Malines le 19 septembre 1704, Jean Lacman fit ses études supérieures à Louvain; il obtint la maîtrise ès arts en 1649 et le doctorat en théologie en 1675. Entre-temps, il avait commencé à enseigner la poésie (1657) et la rhétorique (1660) au collège de la Trinité, la philosophie (1673) au collège du Faucon. En 1679, il devint président du séminaire de Malines, fonction qu'il conserva jusqu'à sa mort, à l'exception de quelques mois en 1681 où il

fut président du collège d'Arras à Louvain. Il fut tenu pour janséniste et molesté.

Homme pieux et directeur d'âmes, il publia des *Pensées chrétiennes, entremêlées de plusieurs affections, distribuées pour chaque jour de divers mois, lesquelles montrent aux chrétiens le chemin assuré du paradis, et font savourer ses avant-goûts dès en ce monde* (Louvain, Martin Hullegaerde, 1675, in-16°, 572 p.), dont il y eut plusieurs éditions corrigées et augmentées; les premières ne fournirent des méditations que pour deux mois; la dernière (1704, en deux volumes) en ajoutait pour deux autres mois. La traduction néerlandaise : *Christelijcke ghepeysen toonende den wegh tot den hemel* (Louvain, Hullegaerde, 1676), eut également plusieurs éditions, dont la dernière connue parut à Delft en 1705. C'est un livre qui respire un profond sens chrétien, un vif amour pour le Christ et la Vierge. Les antijansénistes y découvrirent une tendance janséniste. D'autres le trouvèrent mal écrit.

Dans une thèse soutenue sous sa présidence au séminaire de Malines, Lacman défendit une opinion chère aux louvanistes : *Concertatio triplex de mente S. Thomae Aquinatis circa obligationem referendi omnes actus in Deum* (Malines, G. Lints, 1687, in-4°, sans pagination; Louvain, G. Denique, 1703, in-12°, 68 p.).

J.-N. Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire... des Pays-Bas*, t. 3 (in-folio), Louvain, 1770, p. 281-282. — *Biographie nationale... de Belgique*, t. 11, Bruxelles, 1890, col. 3-4. — E. Reusens, *Documents relatifs à l'histoire de l'Université de Louvain*, 1881-1892, t. 3, Louvain, p. 160; t. 4, p. 413; t. 5, p. 28, 38. — J. Laenen, *Geschiedenis van het Mechels seminarie*, Malines, 1930. Voir aussi nos recueils de sources relatives à l'histoire du jansénisme.

Lucien Ceyssens.

LA COLOMBIÈRE (Claude), jésuite, † 1682. Voir Claude la Colombière (bienheureux), DS, t. 2, col. 939-943.

LA COMBE (François), barnabite, 1640-1715. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Spiritualité.*

1. **Vie.** — 1° *Avant le procès.* — Né à Thonon (Savoie) en 1640, François La Combe reçut l'habit des barnabites au collège de cette ville qui était tenu par ces religieux (1655); il fut sans doute profès le 9 juillet 1656. Sous-diacre le 17 décembre 1661, il est ordonné prêtre le 19 mai 1663 par Jean d'Arenthon d'Alex, évêque de Genève. Au collège d'Annecy, il enseigna avec grand succès la grammaire, la rhétorique, la philosophie et la théologie (ses *Disputationes sabbatinae* furent particulièrement remarquées); il prêcha et collabora aux missions du Chablais. A la fin de 1667, il fut appelé au collège Saint-Éloi de Paris avec le titre de consulteur du provincial. En 1669 et 1670, il prit une part notable aux missions du diocèse d'Autun. Il fut ensuite envoyé enseigner la théologie à Bologne (7 septembre 1671), où on le chargea aussi des exercices spirituels. De Bologne, La Combe passa à Rome, également en qualité de lecteur (12 septembre 1672-6 mars 1674). Le 18 avril 1674, il fut, avec le titre de vice-provincial, chargé de la visite des collèges de Savoie, mais la maladie le contraignit à se retirer à Thonon le 27 mars 1675.

Nommé supérieur de la maison d'études et du noviciat de Thonon (1677-1683), La Combe s'en absenta souvent pour prêcher, diriger des religieuses, etc. Il jouissait alors d'une excellente réputation. Il ne semble pas avoir à ce moment-là subi l'influence de M^me^ Guyon, dont il n'aurait reçu que deux lettres avant 1680, ou de Molinos qu'il ne rencontra jamais. A Rome, c'était au contraire le jésuite Honoré Fabri qui le regardait comme son disciple. Il est en revanche certain que La Combe doit beaucoup à Marie de l'Incarnation Bon, supérieure des ursulines de Saint-Marcellin en Dauphiné (1636-1680; DS, t. 1, col. 1762). Bien que La Combe dise ne l'avoir vue qu'une fois, il était déjà assez attaché aux idées mystiques d'abandon et de total délaissement à Dieu pour s'être laissé entraîner par trois religieuses à ce qu'il appellera « un coup de fanatisme » (16 juin 1680) : il assura à Arenthon d'Alex qu'il était envoyé par Dieu pour le guérir de sa « propre suffisance ». La Combe y perdit l'estime qu'on avait pour lui en Savoie et un religieux assura même à l'évêque que « dans six mois il serait fou ». C'est cependant à La Combe qu'Arenthon d'Alex confie M^me^ Guyon l'année suivante lorsqu'elle vient à Gex avec le projet de fonder une maison de Nouvelles Catholiques.

Dès lors, la vie de La Combe est étroitement mêlée à celle de M^me^ Guyon (cf DS, t. 6, col. 1313 svv). Nous n'en mentionnons que les événements qui sont particuliers à La Combe. Après avoir prêché le carême 1682 à Aoste, il fait le voyage de Rome pour se disculper d'une dénonciation portée contre sa spiritualité; c'est peut-être alors qu'il consulta le futur cardinal Petrucci sur les « violences diaboliques ». Il prêche à Thonon pour l'Assomption 1682. En 1683, le général des barnabites envoie La Combe à Verceil où l'évêque V. A. Ripa demandait un directeur. En octobre 1683, avec la permission de son provincial, il accompagne M^me^ Guyon dans son voyage d'Annecy à Turin. En avril 1684, craignant qu'elle ne le rejoigne, il la persuade de regagner Paris et l'accompagne jusqu'à Grenoble. Étienne Le Camus (DS, t. 9, ci-dessous) écrit à Arenthon qu'il lui paraît « fort sage et fort posé ». Mais le 20 avril 1685 M^me^ Guyon arrivait à Verceil où elle demeura jusqu'en avril 1686, date à laquelle, La Combe ayant été nommé à Paris, elle l'accompagne. Les deux voyageurs arrivèrent dans la capitale le 21 juillet 1686.

Au collège Saint-Éloi, on reprocha à La Combe de voir trop souvent M^me^ Guyon, mais le succès de ses nombreuses prédications lui fit peut-être encore plus de tort (cf La Bruyère, *Les caractères*, De quelques usages 22) : au moment des procès de Molinos et de Petrucci, il prêchait sur l'oraison; il ignorait sans doute que Louis XIV écrivait au cardinal d'Estrées alors à Rome qu'il était prêt à empêcher « l'introduction de sectes nouvelles » (11 septembre 1687) et que La Combe était dénoncé par certains confrères. Qu'il ait ou non bravé une interdiction de prêcher signifiée par l'archevêque Harlay, il fut le 3 octobre envoyé chez les Pères de la Doctrine chrétienne par une lettre de cachet.

2° *Procès et prisons.* — Le 29 octobre, l'official Chéron et le docteur Edme Pirot furent chargés d'interroger le barnabite; d'après le secrétaire de l'archevêque, L. Legendre (*Mémoires*, Paris, 1863, p. 194), ils n'obtinrent que de simples indices sur lesquels « il y aurait de l'injustice à croire que La Combe s'est livré aux abominations de Molinos ». L'enquête du nonce A. Ranuzzi n'était pas plus défavorable (*Correspondance*, éd. B. Neveu, t. 2, Rome, 1973, p. 173-174, 194) et Arenthon reconnaissait lui-même le 16 janvier 1688 n'avoir « jamais découvert en sa conduite aucun vestige d'impureté ». C'est La Combe qui aggravait son cas par un

appel à Rome. Or, Louis XIV faisait alors arrêter pour quiétisme des docteurs connus comme ultramontains, et un projet du manifeste lancé le 6 septembre 1688 par le roi contre Innocent XI mentionnera comme un titre de gloire l'arrestation de La Combe, venu infester le royaume.

Enfermé à la Bastille le 29 novembre 1687, le barnabite fut transféré le 27 février 1688 à l'île d'Oléron, puis à l'île de Ré, à la citadelle d'Amiens et enfin, avant le 1er février 1689, au château de Lourdes.

Ce jour-là, le prisonnier envoyait deux lettres, l'une pour son supérieur général M. Giribaldi, l'autre pour le chapitre de son ordre; il n'y reconnaît que des imprudences, aucune accusation grave n'ayant été prouvée; il proteste contre la procédure, qui n'a rien de canonique; il défend son enseignement spirituel (son *Orationis mentalis analysis* a été mise à l'Index le 9 septembre 1688) et il rappelle qu'il a prouvé depuis longtemps sa soumission à Rome. Le 7 mai 1689, le général lui répondait que la congrégation interviendrait en sa faveur dès qu'elle le pourrait sans risquer d'aggraver son sort.

La captivité de La Combe à Lourdes n'est guère connue que par ses lettres à Mme Guyon; elles couvrent la période fin 1690-décembre 1695.

Trois lettres saisies chez Mme Guyon lors de son arrestation (éd. dans Urbain-Levesque, cité *infra*, t. 8, p. 442-455) font connaître la composition d'une « petite église » qui entourait La Combe à Lourdes : J. Lashérous prébendier de la collégiale, J.-L. Burlotte aumônier de la citadelle, quelques femmes dont la principale est Jeannette de Pagès Pradère « toujours mourante; Ah! qu'elle vous aime! » (ces lettres sont datées des 10 oct., 11 nov. et 7 déc. 1695). Dès janvier 1696, l'enquêteur La Reynie invita la Cour à « s'assurer plus particulièrement de La Combe et de Lashérous »; or rien ne semble avoir été fait. Les plus compromis par ces lettres seront ceux qui chargeront le plus La Combe lors de l'information de l'official de Tarbes.

Nous perdons de vue La Combe jusqu'au 9 janvier 1698, date à laquelle il adresse à l'évêque de Tarbes Fr. de Poudenx une défense de sa doctrine et de sa conduite (dans Urbain-Levesque, t. 9, p. 480-486); en ce qui concerne les « épreuves » contre la pureté, on y relève quelques incohérences et contradictions. On conserve aussi un *Extrait de l'information faite par M. B. de Poudenx, official*, « en la ville de Lorde le 23 avril 1698 » (Bibl. Vaticane, *Ottob. lat.* 3164, f. 134-141). L'information ne fait entendre la voix de l'accusé qu'à travers celle du vicaire général Cl. Dupont qui l'avait entretenu le 5 mars. La Combe lui aurait avoué que « depuis qu'il était à Lourdes, il était tombé dans les misères humaines » dont il avait « eu le pressentiment » quinze ans plus tôt. Ses réflexions à leur sujet offrent autant de contradictions que sa lettre du 9 janvier. Cette dernière pièce avait déjà été utilisée par Bossuet, qui l'envoya à Rome dès le 3 mars, pour établir la liaison entre La Combe, Mme Guyon et Fénelon. Elle arrivait fort à propos, les examinateurs romains des *Maximes des saints* se trouvant définitivement divisés par moitié. Seule l'insistance sur les mobiles cachés de Fénelon pouvait empêcher un accommodement. Le 15 avril l'examinateur Granelli invoquait la lettre du 9 janvier au Saint-Office. Les semaines suivantes, l'agent de Bossuet réclamait « la preuve de la liaison du P. La Combe avec M. de Cambrai par actes authentiques ». Elle ne vint jamais, puisque les deux hommes n'avaient eu aucun rapport, même indirect (cf RHEF, t. 3, 1912, p. 76) et il devint d'autant plus nécessaire de noircir Mme Guyon.

On y parvint sans peine en utilisant la lettre du 25 avril 1698 adressée à Mme Guyon que l'archevêque de Paris Noailles obtint de La Combe, transféré depuis peu au donjon de Vincennes (dans Urbain-Levesque, t. 9, p. 487-488).

Durant l'été, La Combe rédigea une réfutation de la *Vie de Messire d'Aranthon*, par Innocent Le Masson (DS, t. 9, *infra*); elle a été éditée dans la *Revue Fénelon* (t. 1, 1910-1911). L'accusation n'y put rien glaner de nouveau touchant les relations entre lui et Mme Guyon. On fut donc forcé de recourir à nouveau aux témoins de Lourdes : Jeannette de Pagès Pradère ajouta complaisamment le 2 août 1698 que la confidence de La Combe relative aux « quinze nuits », dont elle avait déjà parlé dans sa déposition du 23 avril, visait bien Mme Guyon. Mais Mme de Maintenon s'étonnait le 9 septembre 1698 qu'on n'osât pas confronter les deux complices. Noailles envoya ce « recolement » à Rome. La Combe était ramené à Tarbes, puis transféré à Vincennes (fin 1698). Des expressions ambiguës de Bossuet et de Tronson ne prouvent pas qu'il ait jamais été confronté à Mme Guyon. La victoire acquise, Bossuet se rétracta d'ailleurs dans la relation qu'il fit le 22 juillet 1700 à l'Assemblée du clergé.

Désormais La Combe disparaît de la scène; il vit à Vincennes et sombre de plus en plus dans la folie. Le 29 mars 1701, le supérieur général des barnabites le considère comme incurable. Il fut transféré le 29 juin 1712 à Charenton, hospice d'aliénés, où il continua à exposer ses révélations, dont l'une était que « Mme Guyon était une sainte, mais que la plupart des autres saints sont damnés ». Il mourut le 29 juin 1715 (Fr. Ravaisson, *Archives de la Bastille*, t. 9, Paris, 1877, p. 99).

2. **Œuvres.** — La Combe n'a publié que deux petits volumes. 1° Le premier est anonyme : *Lettre d'un serviteur de Dieu contenant une brève instruction pour tendre seurement à la Perfection chrétienne.*

Elle circule dans le diocèse d'Annecy de 1680 à 1687 (*Revue Fénelon*, t. 1, 1910, p. 76), mais le général des barnabites en fait détruire les exemplaires en juillet 1682. L'ouvrage fut édité à Grenoble par A. Fremon avec la permission du théologien Roufflé et l'approbation du Parlement. Dès le début, il est en vente à Paris chez Varin (cf Bibl. nat. de Paris, ms fr. nouv. acq. 5250, f. 230r). Il est relié avec la seconde édition du *Moyen court et très facile de faire oraison* de Mme Guyon (Grenoble, J. Petit, 1686) et paraît seul à Paris chez Michallet en 1687 (approbation du théologal Courcier; exemplaire à la bibl. S.J. de Chantilly). Aranthon d'Alex condamna la *Lettre* le 4 novembre 1687 et elle fut mise à l'Index le 29 novembre 1689.

Autres éditions : *Brèves instructions pour tendre..*, dans *Opuscules spirituels de Mme Guyon*, Cologne, 1707, 1712, 1720; *Avis salutaires d'un serviteur de Dieu..*, Nancy, 1734; Paris, 1890; *Lettre d'un serviteur de Dieu..*, Lyon-Paris, 1838.

2° *Orationis mentalis analysis*, ouvrage signé, Verceil, 1686 (138 p. in-8°); épargnée par Mgr d'Aranthon, elle fut mise à l'Index le 9 septembre 1688. P. Poiret la réédite (Amsterdam, 1711, dans sa *Sacra orationis theologia*). Une traduction anonyme parut sous le titre de *Voyes de la vérité à la vie* en 1795 (à Lausanne?) qui recouvre également une traduction de la *Guide spirituelle* de M. de Molinos.

3° L'*Apologie du P. La Combe* contre les assertions d'Innocent Le Masson (dans sa vie de Mgr d'Aranthon, Lyon, 1697) a été publiée par Ch. Urbain dans la *Revue Fénelon* (t. 1, 1910-1911, p. 69-87, 139-164).

4° Les principales lettres de La Combe sont éditées dans la *Correspondance* de Bossuet (éd. Ch. Urbain et E. Levesque, t. 8, Paris, 1914, p. 442-445; t. 9, 1915, p. 391-392, 466-488), dans

les *Œuvres complètes* de Fénelon (t. 9, Paris, 1851, p. 38-40, 62-73), et dans RHEF, t. 3, 1912, p. 72-77 (lettre du 18 janvier 1693).

On saisit à Lourdes en 1698 le *Moyen court et facile* « corrigé, réformé et plus expliqué sur celui de Mme Guyon » (écrit vers 1689) et une ébauche de la *Règle des associés à l'enfance de Jésus*, « livret qui devait être tout autre que celui qui a été imprimé sous le même titre »; La Combe l'avait commencé à Verceil (cf Urbain-Levesque, t. 9, p. 481). Ces deux manuscrits sont perdus, ainsi que l'*Analysis* corrigée dont La Combe parle dans ses lettres à Mme Guyon.

Quoiqu'il affirme n'être pour rien dans l'impression des ouvrages de Mme Guyon, celle-ci lui attribue la préface du *Cantique des cantiques* (Paris, Bibl. nat., ms franç., nouv. acq. 5250, f. 157 svv).

3. **Spiritualité.** — La *Brève instruction* commence par proclamer la nécessité de la seconde conversion, qui fait passer de l'activité mercenaire au pur amour. Pour cela, La Combe prescrit une donation, habilement placée sous le patronage d'Ignace de Loyola, qui ne demandera ensuite que des ratifications « par de petits actes intérieurs ». Dieu ne contraint jamais notre liberté, mais, si nous la lui résignons, nous gagnerons son cœur et progresserons plus vite. Cet abandon permettra de vaincre beaucoup plus aisément les imperfections en en coupant les racines. Ceux qui « laisseront faire Dieu » recevront de lui des inspirations reconnaissables à « un goût expérimental ».

Mais puisque la perfection chrétienne n'est autre chose que l'union à Dieu par la soumission de la volonté à la sienne, et qu'on découvre celle-ci dans l'oraison, tout le livre de La Combe défend la nécessité de cette dernière. Dieu seul est l'objet de l'oraison et la meilleure est celle où l'on s'occupe de lui « par la vue amoureuse de sa présence et par l'affection qu'il fait naître ». C'est lui qui en choisira la matière, et des oraisons jaculatoires telles que « Mon Dieu, mon tout » valent mieux que « cent beaux raisonnements et considérations sublimes ».

On commencera par un acte de foi, on continuera par un acte de contrition et enfin un acte de résignation conduira à une aspiration sainte qui pourra durer l'heure entière. Les considérations où l'on raisonne avec les créatures ne sont pas prière; la véritable oraison est un gémissement ineffable de l'Esprit du Seigneur. Les défauts à éviter dans l'oraison sont les distractions (à mépriser plus qu'à combattre), les réflexions volontaires (qui sont pires), la multiplication des actes, la recherche indiscrète des doux sentiments de la grâce. Inversement six exercices préparent à l'oraison, comme le recueillement qui consiste en une désoccupation des créatures et en une introversion, mais qu'on ne peut connaître que par expérience; le sixième exercice, qui consiste en la fidélité à la volonté de Dieu montrée extérieurement ou intérieurement, est décrit en termes très canfieldiens.

La Combe assigne ensuite une place à la prière vocale, à la lecture spirituelle et à l'usage des sacrements. On n'y relève aucune singularité. C'est pour lui l'occasion de revenir à l'oraison telle qu'il l'enseigne. « Il faut s'abandonner » à la volonté de Dieu « par une entière résignation... pour la vie et pour la mort, pour le temps et pour l'éternité ». « C'est le plus grand culte que sa créature puisse rendre à Dieu, que de consentir à sa destruction totale, pour reconnaître en périssant la Souveraineté immortelle de son Dieu » (p. 93 svv). Si l'on trouve inquiétantes ces phrases d'inspiration condrénienne, on sera rassuré par l'idée de l'échange des cœurs et par la précision qu'à la réserve de nos propres péchés, tout ce qui nous arrive est pour nous une volonté de Dieu. La Combe invoque Catherine de Gênes et résume ensuite Benoît de Canfield : identique à Lui, la volonté de Dieu est la règle de toute perfection (p. 101).

Cela entraîne des exigences sévères quant à la mortification dont les principes sont exposés selon saint Paul et dont les pratiques sont longuement énumérées : retranchement des plaisirs, souffrances, mortification des sens, des passions, de l'esprit (selon les trois puissances). Tout cela serait impossible sans l'oraison qui en donne la grâce, la force et le goût. A la suite du *Traité de la Passion* de Canfield, La Combe souhaite que « notre âme avec ses puissances soit toute concentrée et comme toute confite dans la Passion ». Mais il revient aux rhéno-flamands en ajoutant que, si cette image (la Passion) nous est ôtée, c'est pour nous introduire par la foi nue d'images dans le pur amour. Jésus notre voie conduit en effet à Jésus notre vérité et notre vie, « qui sont des états cachés avec Jésus-Christ en Dieu dont il faut faire plus d'expérience que d'expression » (p. 128).

L'ouvrage se termine par quatre séries de maximes qui reprennent souvent des réflexions éparses dans le cours de l'ouvrage.

Bien que ce petit livre contienne des imprudences (p. 26, 94, 128, 143 svv), il a pu circuler jusqu'à la bulle contre Molinos : des docteurs parisiens ne lui auraient reproché que « la rudesse du style et l'inégalité des matières » et Arenthon aurait reconnu que « les maximes à la fin du livre sont fort bonnes » (*Revue Fénelon*, t. 1, p. 76 svv). P. Dudon (cité *infra*, p. 204 svv) porte le même jugement sur la seconde partie, mais la première lui paraît favoriser le quiétisme en opposant la voie ascétique longue et pénible à la voie courte et facile que caractérisent l'abandon et l'oraison affective.

Plus technique, l'*Analysis orationis mentalis* commence par une élévation, assez bérullienne de ton, à l'Enfant-Jésus véritable adorateur, qui semble faire consister l'adoration dans la seule contemplation (p. 6). La Combe définit l'oraison mentale une « pieuse application à Dieu par le cœur, en silence » et il proclame que la méditation (intellectuelle) est bonne, l'aspiration (affective) meilleure, la contemplation excellente. Il s'attache surtout à démontrer la supériorité de la contemplation, « simple vue de la vérité » et par là angélique, sur la méditation qui n'en est que la recherche; il utilise Thomas d'Aquin (*Somme* 2ª 2ae, q. 180 a. 3), mais aussi le pseudo-Denys, Grégoire le Grand, Richard de Saint-Victor, saint Bernard, Tauler. On se prépare au don de la contemplation en réduisant le multiple à l'unité (Denys est ici invoqué) et en particulier en détruisant toute volonté propre.

Après avoir expliqué (n. 13-14) les divers noms donnés à la contemplation, La Combe traite de la contemplation acquise (n. 15, 18-20). En celle-ci, l'homme tend vers le divin par des actes simples et unitifs, qui demeurent en son pouvoir, quoique les *habitus* en soient infus. Au contraire, la contemplation infuse dépasse les forces humaines (grâce *gratis data*) et ses actes eux-mêmes sont infus. Cependant, La Combe ne met guère entre les deux contemplations qu'une différence de degré : l'acquise exige, en effet, une grâce sans laquelle elle ne serait qu'une contemplation philosophique, et l'infuse suppose le concours des puissances de l'âme; c'est seulement parce que la

grâce y tient la place la plus importante et y conduit l'âme qu'elle mérite le nom de passive. La Combe montre qu'il existe un consentement très simple et très tranquille qui permet cette passivité à des âmes plus nombreuses qu'on ne le croit souvent. Si l'on ne peut mériter cette grâce de la contemplation infuse, on peut cependant s'y disposer. A fortiori, des actes répétés engendrent l'*habitus* de la contemplation acquise (cf le ch. 3 de la *Hiérarchie céleste* de Denys) : elle est la fille de cette charité dont la méditation est la mère.

L'analyse de ses deux opuscules prouve que La Combe ne se flattait pas en prétendant en mai 1695 avoir combattu « Molinos... et la continuation de son acte de foi non interrompu... qu'il veut établir même dès les premiers pas de la vie contemplative » et « l'aveugle Malaval qui a exclu de l'objet de la contemplation les attributs divins et l'humanité de Jésus-Christ... ». Plus prudent que Mme Guyon, il s'abstenait de rien dire de l'état apostolique au sujet duquel celle-ci avait exposé ses vues les plus audacieuses. En outre, il faisait de ses ouvrages un centon des autorités les plus respectées. Ce manque d'originalité et cette prudence expliquent que, malgré les atouts que sa vie donnait à ses adversaires, les idées de La Combe n'ont pas été attaquées avec précision. La *Réfutation des principales erreurs des quiétistes* de Nicole (1695) se contente à son égard d'une condamnation globale. Dans son *Instruction pastorale* de novembre 1695 où il dénonce une soixantaine de propositions, Godet des Marais n'en cite qu'une seule de l'*Analysis* (p. 42). Quant à l'*Instruction sur les états d'oraison* de Bossuet (éd. Lachat, t. 18, p. 441), elle ne lui reproche que de ne pas considérer le *Pater* comme la forme d'oraison la plus parfaite.

Pourtant, l'*Analysis* assimile perfection et contemplation (p. 117), elle caractérise la contemplation acquise par une industrie dans laquelle elle voit une disposition à l'infuse (p. 93, 101), et elle y applique beaucoup de textes où il est question de vie contemplative (p. 105, 109) et parfois de prière. Il est d'ailleurs visible que La Combe donne souvent le nom de contemplation à ce qui n'est qu'oraison affective (p. 113, 125). Mais aussi sa vivacité polémique (p. 10, 38, 74) était faite pour attirer une censure. Il est pourtant remarquable que celle-ci ne soit intervenue que lorsque les condamnations de Molinos et de Petrucci eurent entraîné la mise à l'Index d'un grand nombre d'ouvrages spirituels publiés longtemps auparavant.

Sources manuscrites. — *Lettres* aux Archives romaines des barnabites (cf Premoli et Boffito, cités *infra*), à la Bibl. nat. de Paris (nouv. acq. fr. 5250 et 16316, f. 72-80, avec passages soulignés par Bossuet), et aux Archives de Saint-Sulpice à Paris (fonds Fénelon, n. 7250-7406, *passim*; 7569). — *Pièces de procédure :* Bibl. Vaticane, ms *Ottob. lat.* 3164, n. 30, f. 134-141.

Sources éditées. — *Archives de la Bastille*, éd. Ravaisson, citée *supra*, t. 9, p. 40-99. — H. Mauparty, *Histoire du quillotisme*, Zell, 1703. — *Relation de l'origine... du quiétisme*, s l, 1732 (par Phélipeaux). — Les *Correspondances* de Bossuet, Fénelon, Tronson, Mme de Maintenon (éd. Langlois) et du nonce Ranuzzi (t. 2, cité *supra*, *passim*).

Études. — P. Dudon, *La Combe et Molinos*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 10, 1920, p. 183-211. — O. Premoli, *Storia dei Barnabiti nel Seicento*, t. 2, Rome, 1922. — G. Boffito, *Scrittori Barnabiti*, t. 2, Florence, 1933, p. 305-311 (voir aussi p. 336-337, et t. 3, 1934, p. 220). — Sur le séjour de La Combe à Lourdes, J.-Fr. Soulet, *Traditions et réformes religieuses dans les Pyrénées..*, Pau, 1974, p. 308-312. — Voir surtout A. M. Bianchi, *Fr. La Combe, un barnabita sacrificato*, thèse, Gênes, 1972.

Sur la spiritualité de La Combe, cf la lettre à lui adressée par le jésuite Honoré Fabri (Arch. de Saint-Sulpice, ms 2043, 1) ; — H. Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, Paris, 1908, p. 193, 256 svv ; — J. Le Brun, *La spiritualité de Bossuet*, Paris, 1973, table.

DS, t. 1, col. 31-33, 48-49 ; t. 4, col. 675-676 ; t. 6, col. 1306-1336, *passim*.

Jean Orcibal.

LACORDAIRE (Henri-Dominique), dominicain, 1802-1861.

Jean-Baptiste-Henri Lacordaire naquit à Recey-sur-Ource (Côte-d'Or) le 12 mai 1802. Il étudia à Dijon, d'abord au lycée (1812-1819), puis à l'école de droit (1819-1822). Au cours de deux années de stage d'avocat à Paris (1822-1824), il retrouve la foi chrétienne dans laquelle sa mère l'avait élevé et qu'il avait perdue au lycée. Entré au séminaire d'Issy (12 mai 1824), il est ordonné prêtre le 22 septembre 1827. Nommé aumônier de la Visitation à Paris, il devient de plus second aumônier du lycée Henri IV.

A partir de la Révolution de juillet 1830, Lacordaire se rapproche de La Mennais (*infra*, col. 150-156) et travaille au journal *L'Avenir*. Après l'encyclique *Mirari vos* condamnant les doctrines du journal (15 août 1832), Lacordaire se soumet, rompt avec La Mennais (11 décembre) et redevient aumônier de la Visitation à Paris. En 1833, il lie avec Mme Swetchine une amitié qui durera jusqu'à la mort de celle-ci en 1857. Il assure les « Conférences de Notre-Dame » en 1835 et 1836. Un séjour à Rome fait naître en lui le projet de restaurer en France l'ordre dominicain. Il en prend l'habit à Rome (9 avril 1839) et fait son noviciat au couvent de la Quercia, près de Viterbe. Ayant prononcé ses vœux (12 avril 1840), il prend le nom de religion d'Henri-Dominique. Dès 1841 et jusqu'à la fin de 1851, il donne des séries de prédications à Paris et dans les grandes villes de province, tout en dirigeant la restauration dominicaine en France. La province dominicaine de France est érigée en 1850 ; Lacordaire en est le prieur provincial par deux fois (1850-1854, 1858-1861) ; il décide l'acquisition des collèges d'Oullins (1853) et de Sorèze (1854), fonde les couvents de Toulouse (1853), Dijon (1859) et Saint-Maximin (1859). Il meurt à Sorèze le 21 novembre 1861.

Nous nous bornons ici à mettre en lumière l'inspiration fondamentale d'un homme qui se situe assez difficilement dans le cadre de ce qu'on appelle communément spiritualité.

1. « La vocation de Dieu à mon égard... ». — Dans une époque de bouleversements sociaux importants, Lacordaire, en raison de son tempérament sensible, intuitif et imaginatif, semblerait prédisposé aux variations de toutes sortes. Le survol rapide des étapes de sa vie donnerait à croire qu'il s'est laissé porter par les circonstances plus qu'il ne les a utilisées. De fait, il a souvent étonné ses contemporains, et ses amis et frères religieux ne l'ont pas toujours suivi jusqu'au bout.

Action et retraite, solitude et tourbillon se succèdent dans son itinéraire où il passe d'abord du barreau au séminaire (1824-1827), de l'aumônerie d'un couvent de visitandines à la direction d'un journal d'avant-garde, *L'Avenir* (1830). Après la condamnation romaine (1832), il reprend sa retraite chez les religieuses, d'où il est « porté » par la jeunesse à la chaire de Notre-Dame (1835-1836). Malgré un succès indéniable, il quitte Paris pour se retirer à Rome en attendant de découvrir les conditions d'épanouissement de sa vocation, la restauration de l'ordre des frères prêcheurs (1839). Dès ce moment, il porte le poids de deux tâches également absorbantes : prédications à Paris et dans toutes

les grandes villes de province et rétablissement des dominicains en France.

Tout cela ne l'empêche pas, en 1848, de descendre dans l'arène politique comme député et de fonder un nouveau journal, *L'Ère nouvelle*. Passage très bref d'ailleurs, de quelques mois seulement. Après le coup d'état de 1851, il quitte définitivement Paris et la chaire de Notre-Dame. Il partage alors ses soins entre la direction de la province dominicaine de France et celle d'un collège de jeunes gens, à Sorèze, où il s'est retiré. Des nombreux écrits qui restent de lui, tous sont de circonstance. Où trouver l'unité d'une œuvre à la fois si riche et si mouvementée?

Il est sans doute artificiel de vouloir enserrer le sens d'une telle vie dans les limites d'une logique analytique. L'étude attentive de Lacordaire prouve cependant que l'inspiration des divers projets est homogène. Dans un temps où ont abondé chez les chrétiens les revirements les plus inattendus, il est un de ceux qui ont le moins « varié ». Au lendemain de sa réception à l'Académie française, il déclare à une députation de jeunes gens : « J'espère mourir en religieux pénitent et en libéral impénitent ». Il sera question plus loin de ses pénitences : qu'en est-il de son « impénitence libérale »?

Éclairante est cette confidence à son ami Th. Foisset (15 août 1834) : « Depuis dix ans que ma vie tout entière a été si soudainement changée par ma consécration à l'état ecclésiastique, je n'ai pas eu un seul moment de fixité et de repos intérieur, si ce n'est dans la conscience inébranlable de ma vocation. Sauf cela, mon esprit a été plein de troubles, de changements, d'erreurs, de doutes; je m'enfantais laborieusement moi-même au christianisme, sans conseiller, sans guide, n'ayant pas même un confesseur qui eût de l'influence sur mon âme ». Toute cette lettre serait à lire, significative qu'elle est de l'indigence théologique et spirituelle du temps.

La vocation, dont il a une conscience inébranlable, est contemporaine, cause même de sa conversion. « J'ose dire que j'ai reçu de Dieu la grâce d'entendre ce siècle que j'ai tant aimé » (à M^me^ Swetchine, 21 décembre 1836). A ce temps qui, après avoir réinventé la liberté, en découvre les exigences, Lacordaire veut « conférer Dieu ». En 1824, il perçoit que « la religion chrétienne est divine, car elle est le seul moyen d'amener la société à sa perfection, en prenant l'homme avec toutes ses faiblesses, et l'ordre social avec toutes ses conditions » (à P. Lorain, 15 mars 1824). Son impénitence libérale n'est autre que celle d'un homme que la découverte de Dieu confirme dans l'amour de son temps. Les valeurs les plus chères du monde moderne, la liberté et ses harmoniques, ne se développeront, dans sa pensée, que par la réconciliation de l'Église et de ce monde.

A noter que l'amour que Lacordaire a porté à son époque ne s'est jamais démenti. Amour des hommes d'abord, auxquels il portait une bienveillance qui l'a préservé des polémiques malveillantes. Amour éclairé cependant : il sait le tragique des événements révolutionnaires récents; lui-même est un solitaire, en butte à l'hostilité des partis dont il n'est pas l'homme. « Tout dans le monde est bâti sur la poussière et sur un volcan; mais Dieu est par-dessous et donne aux œuvres qu'il inspire la perpétuité, même au milieu des secousses et des ruines » (à M^me^ de La Tour du Pin, 19 octobre 1852). Porté par cette foi en la présence de Dieu dans les événements, sa théologie de l'histoire est ouverte à l'espérance, malgré les violences et les incohérences dont il a l'expérience. Qu'on relise le *Discours sur la loi de l'histoire* (Toulouse, 1854).

A-t-on mesuré la portée de citations trop connues : « Il n'y a pas deux amours, mon ami; l'amour du ciel et de la terre sont le même, excepté que l'amour du ciel est infini ». La résonance moderne de beaucoup d'affirmations de ce type reste cependant liée à une grande intransigeance doctrinale. Pas de naturalisme chez lui. En définitive, c'est moins par la théologie que par son style d'être au monde qu'il innove. La fidélité à ce double amour reste exemplaire et le préserve des variations et des fanatismes pesants chez trop de ses contemporains catholiques.

2. **Les thèmes absents.** — Le politique est dans tout. S'il est dans l'amour pour la liberté de Lacordaire, il est loin d'être absent de beaucoup de dévotions spirituelles de son époque. Ainsi en est-il du culte du Sacré-Cœur. Les nuances doloristes, réparatrices des dépravations du temps, véhiculaient aussi une solide opposition au monde révolutionnaire. De Lacordaire reste un seul sermon sur le Sacré-Cœur, et encore, de circonstance. Sermon révélateur et des composantes déjà classiques de cette dévotion, et de son étrangeté pour l'auteur qui parvient à voir dans ce culte un antidote non seulement au jansénisme et au rationalisme, mais surtout au despotisme! (18 février 1847, dans *Sermons, instructions et allocutions*, t. 1, p. 262-289).

D'où provient l'absence de développement mariologique dans les écrits de Lacordaire? Il priait sans doute Marie « reine de son cœur ». Il n'en parle jamais. Comparé à la plupart de ses contemporains, sur ce point encore, il détonne. N'est-ce pas qu'il s'est formé seul, hors de l'influence cléricale ordinaire de son temps, par la méditation de saint Augustin plus encore que de saint Thomas?

Sauf quelques exceptions non significatives, on cherche vainement dans ses lettres de direction ou dans ses conférences des citations ou des recommandations d'auteurs spirituels. Il ne renvoie qu'aux Écritures.

3. **Dominantes.** — En commençant la rédaction des *Lettres à un jeune homme...* (1858), Lacordaire semble avoir envisagé de construire comme un traité complet de vie chrétienne. Aurait-il vraiment dit quelque chose de neuf par rapport à ses enseignements antérieurs? L'homme qui occupe dix années durant la même chaire y livre forcément les préoccupations qui lui tiennent le plus à cœur. Deux sont à souligner plus particulièrement, Jésus-Christ d'abord.

En 1824, c'est « l'évidence historique et sociale du christianisme » qui frappe Lacordaire. « Aucun livre, aucun homme ne fut l'instrument de Dieu auprès de moi » (notice dictée sur son lit de mort). Ce n'était alors qu'un premier pas vers Dieu, et il en était conscient. « Je n'ai fait qu'un pas de l'incrédulité au séminaire, et il m'a fallu du temps pour comprendre la religion et devenir un solide chrétien... J'épie maintenant Jésus-Christ, et quand je l'aurai deviné, nous verrons le reste » (2 octobre 1826, au duc de Rohan). Celui qu'il épie ainsi se révélera plus tard, après des détours, des luttes et beaucoup de solitude. Le renoncement, l'ascèse, la fidélité à l'Église malgré les épreuves le mûriront pour la rencontre de Jésus-Christ, si mystérieuse et gratuite que reste celle-ci.

« Un jour, au détour d'une rue, dans un sentier soli-

taire, on s'arrête, on écoute, et une voix nous dit dans la conscience : Voilà Jésus-Christ. Moment céleste, où, après tant de beautés qu'elle a goûtées et qui l'ont déçue, l'âme découvre d'un regard fixe la beauté qui ne trompe pas » (5e conférence de Toulouse 1854; dans *Œuvres*, t. 6, éd. Paris, 1877, p. 396).

L'enseignement sur Jésus-Christ a suscité les pages les plus belles et les plus achevées de l'œuvre de Lacordaire. C'est l'amour à ce moment qui « lui ouvre les entrailles et en arrache cet accent qui (le) trouble (lui-même) et qu'il ne se connaissait pas ». Il faut noter que, si la passion le fait vibrer quand il parle de Jésus, son expression n'en est pas moins maîtrisée, sans rien de mièvre. L'habit que porte son Jésus n'est autre que celui de l'Évangile.

Pour lui, en se faisant homme, Dieu s'est révélé à nous et par là même il nous a permis de l'aimer. Jésus, c'est la parole et les actes de Dieu. Il n'y a pas de marque plus sublime d'amour que celle d'un Dieu qui meurt dans sa nature humaine pour restaurer l'humanité. Le culte de la croix, c'est la confession de l'amour que Dieu nous porte en Jésus. L'amitié de Jésus devient avec les années le centre de sa vie et de sa prédication. « Je ne sais si vous êtes comme moi, mais je ne puis plus aimer quelqu'un sans que l'âme se glisse derrière le cœur, et que Jésus-Christ soit de moitié entre nous » (à H. Perreyve, 11 octobre 1859).

4. **Le chrétien pénitent.** — Lacordaire n'est que peu affecté par le volontarisme ambiant. Son ascétisme n'en demeure pas moins très exigeant. Autour de lui régnaient une ordonnance et une régularité extrêmes. Rigueur extérieure, reflet d'une grande rigueur intérieure. La maîtrise de soi chez ce romantique s'est payée d'un rude prix : humiliations, jeûnes et disciplines les plus sévères. « Faire du christianisme par bouffées, selon l'inspiration ou le caprice de l'humeur » ne lui inspirait que du mépris (à J. Guipon, 16 mai 1849, dans *Lettres à deux jeunes alsaciens-lorrains*, p. 116). « Esto vir » est un de ses conseils familiers pour les jeunes gens. Habitudes régulières, abstinences courageuses et pénitences diverses donnent la domination de soi nécessaire à un caractère viril. Le respect qu'il porte à la vocation de chacun lui ôte toute complaisance à la facilité : « Cette sévérité est une flatterie, car elle prouve que vous êtes digne de la subir » (à J. Guipon, 6 avril 1846, *ibidem*, p. 6).

Sa passion pour la pénitence s'enracine davantage dans l'imitation des souffrances du Christ, en tant qu'elles sont signes de l'amour de Dieu pour nous, que dans une vision pessimiste de la nature humaine. Il est très conscient toutefois des obstacles à l'amour que sont l'orgueil, l'égoïsme et la sensualité. Ils ne se surpassent que par une ascèse virile. Celle qu'il s'est appliquée, telle que l'évoque B. Chocarne (ch. 17 de sa biographie), suscite perplexité, voire malaise. A la lumière des connaissances actuelles, le goût pour les sévices physiques heurte profondément. N'y eut-il point de sa part quelque complaisance malsaine dans la souffrance? Quelle réponse définitive donner à cette question? On lira au moins l'article de P.-R. Régamey (*La pénitence du P. Lacordaire*, VS, t. 104, 1961, p. 179-197). Les contemporains, à qui ces révélations ne parvinrent qu'après sa mort, n'en éprouvèrent qu'admiration. Il faut aussi sans doute tenir compte de la lumière que jettent sur son ascèse des paroles telles que : « Ce n'est rien de parler, il faut mettre du sang sur ses paroles » (à un novice, 3 février 1846, dans *Correspondance inédite*, p. 224), ou encore, « le sacerdoce, immolation de l'homme ajoutée à celle de Dieu ».

5. **Restauration dominicaine.** — La restauration dominicaine s'inscrit dans cette vocation dominée par l'amour de Dieu et celui des hommes. Lacordaire ne s'engage dans cette tâche très difficile que sous la poussée d'« un grand dévouement », celui d'un homme qui, évoquant le jour où il avait retrouvé la foi, pouvait dire : « chrétien, je fus prêtre », porté alors comme d'un même mouvement « à quitter le monde » et à se jeter « là où les besoins du siècle réclament les secours les plus pressants ».

Alors que le nom même de l'ordre des prêcheurs est peut-être la seule chose qu'il en connaisse, Lacordaire se révèle capable d'en exprimer heureusement « l'idée générale » dans le fameux *Mémoire pour le rétablissement..*, adressé à son pays en 1839. Ce n'est pas à ses lectures immédiates, *L'Année dominicaine* (Amiens, 1693) de Thomas Souèges et Les *Vies des Pères...* d'Alban Butler (traduites par J.-F. Godescard, Villefranche-de-Rouergue, 1763-1782), où commentaire et discussions ne transmettent rien de la fraîcheur des sources qu'elles invoquent, mais à une méditation sur le mystère de l'Église commencée dix ans plus tôt, au contact de saint Augustin, dans sa petite chambre d'aumônier de la Visitation, que l'écrivain, intérieurement sensibilisé par son passé au propos de saint Dominique, doit l'ampleur de ces pages où l'on retrouve à la fois ce sentiment de novation historique dont témoigne la littérature dominicaine à laquelle cependant il n'a pas encore eu accès, et quelque chose de cette perspective théologique qui fut celle de saint Thomas justifiant l'originalité de son ordre contre les attaques des maîtres séculiers.

Au fur et à mesure de la réalisation du projet, interpellé à tant de reprises par ses frères ou ses supérieurs, ses réflexions se concentrent toujours sur sa perception première de la spécificité dominicaine (voir A. Duval, *Lacordaire dominicain*, VS, t. 104, 1961, p. 142-178).

6. **Mesure de son influence.** — On a trop répété le mot, « Le P. Lacordaire fait monter les gens sur les confessionnaux, le P. de Ravignan les y fait entrer », qui n'est qu'une déformation d'une boutade de Lacordaire lui-même. La mesure d'une influence spirituelle est toujours délicate. L'anti-libéralisme triomphant dans l'Église à partir de 1850 a sans doute minimisé l'importance du message de Lacordaire. Le propos de ses premières conférences est modeste : lever les préjugés contre l'Église, préparer les âmes à la foi. C'est « une parole qui supplie plus qu'elle ne commande, qui épargne plus qu'elle ne frappe, qui entrouvre l'horizon plus qu'elle ne le déchire, qui traite enfin avec l'intelligence et ménage la vie à un être malade et tendrement aimé » (préface au premier volume des Conférences de Notre-Dame, dans *Œuvres*, t. 2, 1877, p. 5-6).

Beaucoup d'incroyants sont allés à Notre-Dame, c'est un fait. Qui peut dire combien ont retrouvé la lumière? L'étendue de la correspondance de Lacordaire directeur spirituel est considérable. Un grand nombre de jeunes gens s'adressent à lui, ce qui n'est pas courant à cette époque. Les nombreuses lettres qu'il leur dédie sont plus révélatrices de sa direction que sa correspondance féminine. Leur contenu prouve bien qu'il franchit définitivement avec eux le vestibule de la foi.

Aujourd'hui, qui lit encore Lacordaire? Depuis 1960, à l'occasion du centenaire de sa mort, on a publié une

réédition de la *Vie de saint Dominique* (présentée par M.-D. Chenu, Paris, 1960), trois choix de textes (*Jésus-Christ*, éd. A.-M. Carré, Paris, 1960; *Pensées*, éd. Y. Frontier, préface de H.-M. Féret, Paris, 1961; *L'Église dans l'œuvre de P. Lacordaire*, éd. Y. Frontier, Paris, 1963), et les *Lettres à Montalembert (1851-1861)*. Ces éditions n'ont pas connu un grand succès de librairie. L'édition critique de la correspondance, que préparent les archives de la province dominicaine de France, susciterait sans doute un regain d'intérêt pour l'ensemble de l'œuvre de Lacordaire. Mais l'influence de l'homme déborde largement celle des écrits : il est et s'affirmera de plus en plus comme une référence pour beaucoup de ceux qui essaient de tenir en même temps à tout l'Évangile et à toutes les valeurs et requêtes du monde actuel.

Pour la *bibliographie* des études sur Lacordaire, se reporter à G. Ledos (*Morceaux choisis et bibliographie de Lacordaire*, Paris, 1923 : 1021 numéros jusqu'en 1914) et à la *Bibliographie* de Talvart (citée *infra*, p. 315-340). On trouvera une bibliographie succincte dans DS, t. 5, col. 1480, que nous ne reprenons pas ici.

On retiendra surtout les *biographies* fondamentales de B. Chocarne (Paris, 1866, etc) et de Th. Foisset (2 vol., Paris, 1870). On peut rappeler celles de : C. de Montalembert (Paris, 1862, 1881), A. Ricard (Paris, 1883), C. d'Haussonville (Paris, 1895), E.-G. Ledos (Paris, 1902), L. C. Sheppard (New York, 1964). — Excellente esquisse biographique par P. Baron, dans *Catholicisme*, t. 6, 1967, col. 1568-1572 (bibl.).

1. *Œuvres*. — Nous n'indiquons ici que les premières éditions des principaux ouvrages, qui sont édités tous à Paris; on se reportera au *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque nationale* (t. 85, Paris, 1925, col. 117-140) et à H. Talvart et J. Place, *Bibliographie des auteurs modernes de langue française* (t. 10, Paris, 1950, p. 307-340).

Considérations sur le système philosophique de M. de La Mennais, 1834. — *Lettre sur le Saint-Siège*, 1838. — *Mémoire pour le rétablissement en France de l'ordre des Frères Prêcheurs*, 1839. — *Vie de saint Dominique*, 1841. — *Lettres à un jeune homme sur la vie chrétienne*, 1858. — *De la liberté de l'Italie et de l'Église*, 1860. — *Sainte Marie-Madeleine*, 1860. — *Lettres à des jeunes gens* (éd. H. Perreyve), 1863. — *Le Testament du P. Lacordaire*, publié par Montalembert, 1870 (titre intérieur : « Notice sur le rétablissement en France de l'ordre des Frères Prêcheurs »; c'est une autobiographie s'arrêtant en 1851).

Lettres à M^me... Eudoxie de la Tour du Pin, 1863. — *Correspondance du R. P. Lacordaire et de M^me Swetchine*, éd. par A. de Falloux, 1864. — *Correspondance inédite du P. Lacordaire. Lettres à sa famille et à ses amis*, 2e éd. augmentée, 1876. — *Lettres à M^me... de Prailly*, 1885. — *Lettres du R. P. ... à Théophile Foisset*, 2 vol., 1886. — *Lettres à deux jeunes alsaciens-lorrains*, 1921. — Etc.

En ce qui concerne les œuvres oratoires, voir : *Œuvres du R. P. H.-D. Lacordaire*, d'abord 6 vol. (1857), puis 9 vol. (1872); souvent rééditées. — *Sermons, instructions et allocutions*, 3 vol., 1884-1888. — *Conférences prêchées à Nancy en 1842-1843*, publiées par N. Tripier d'après des sténographies (2 vol., 1900).

P. Fesch, *Lacordaire journaliste*, 1897 (recueille les articles parus dans *L'Avenir*, *L'Univers* et *L'Ère nouvelle*). — La *Revue Lacordaire* (2 vol., 1913-1914) a publié des lettres et des textes inédits.

2. *Études*. — Outre les introductions des rééditions récentes qui ont été mentionnées ci-dessus : J. Favre, *Lacordaire orateur, sa formation...*, Paris, 1906. — H.-D. Noble, nombreux articles dans *L'Année dominicaine* (de 1901 à 1936); *Le P. Lacordaire, apôtre et directeur des jeunes gens*, Paris, 1908; *La vocation dominicaine du P. Lacordaire*, dans *Revue Lacordaire*, t. 1-2, 1913-1914; art. *Lacordaire*, DTC, t. 8, 1925, col. 2394-2424 (bibl.). — J. Ridel, *Les idées sociales de Lacordaire* (thèse, Sorbonne, 1946); *Lacordaire, directeur d'âmes*, Rennes, 1955. — P. Baron, *La jeunesse de Lacordaire*, Paris, 1961. — Y. Congar, *Les voies du Dieu vivant*, Paris, 1962, p. 317-345.

DS, t. 1, col. 415 (Alzon), 519; — t. 3, col. 1138, 1309; — t. 4, col. 579 (Élisabeth de la Croix † 1896); — t. 5, col. 173 (Ferdinand de la Mère de Dieu † 1913), 969, 972, 976-977, 984 (art. France, 19e s.), 1461-1462, 1479-1480, 1502, 1524 (art. Frères prêcheurs); — t. 6, col. 159, 160, 169 (Gay), 295 (Gerbet), 577 (Goerres), 671 (Goyau), 1099 (Guéranger); — t. 8, col. 96-99 (Jandel).

Bernard Bonvin et André Duval.

LA COUR DE LA VALLÉE (Didier de), réformateur des bénédictins de Saint-Vanne, 1550-1623. Voir DS, t. 1, col. 1431, 1432-1433, et t. 5, col. 408, 912, 928; DHGE, t. 14, 1960, col. 399-405 (= Didier); *Catholicisme*, t. 6, 1966, col. 1574-1575 (= La Cour).

LA CROIX (Claude de), prêtre, mort en 1661. — Né à Besançon, vers 1598, Claude de la Croix apparaît en 1641, déjà prêtre, au séminaire de Saint-Nicolas du Chardonnet, à Paris. Sans faire partie de la communauté des prêtres fondée par Adrien Bourdoise († 1665; DS, t. 1, col. 1905-1907), il est chargé d'enseigner ce qui regarde l'administration des sacrements et leurs cérémonies. Il diffuse une partie de cet enseignement sur des feuillets imprimés. On signale qu'en 1650, au cours d'un voyage en Italie, il fit les pèlerinages de Rome et de Bari. Il mourut à Saint-Nicolas du Chardonnet le 16 août 1661.

Après sa mort, ses confrères publièrent, à partir des feuillets dont nous avons parlé et en les augmentant dans une mesure et d'une manière que nous ignorons, *Le parfaict ecclésiastique ou Diverses instructions sur toutes les fonctions cléricales*, Paris, 1665, 1666; Lyon, 1676. Cet in-quarto de 640 pages est un bon témoin de la réforme du clergé séculier selon l'esprit de Bourdoise. Manuel de droit canon, de liturgie, de rubriques, voire de simple savoir vivre, c'est surtout dans la première partie que l'on trouve des textes sur la spiritualité sacerdotale : pratiques pour vivre selon la condition cléricale (ch. 3), devoirs d'un bon ecclésiastique (ch. 4), livres qu'il doit avoir (p. 27-28); suivent *Le moyen de bien régler sa vie* de l'oratorien François Bourgoing (DS, t. 1, col. 1910-1915), des extraits de saint Ambroise et de saint Charles Borromée (ch. 6-8), les devoirs d'un bon curé, etc. On y reconnaît le souci du détail propre au rubriciste, mais aussi celui d'une sainteté de vie sacerdotale monnayée au jour le jour dans toutes les circonstances de l'existence. Ces aspects sont beaucoup plus mis en évidence qu'une doctrine spirituelle proprement dite.

J. Darche, *Le saint abbé Bourdoise*, 2e éd., t. 2, Paris, 1884, p. 645, 648-651. — J. Grandet, *Les saints prêtres du 17e siècle*, t. 2, Angers-Paris, 1897, p. 257-260.

André Derville.

LACTANCE († vers 325-330). — 1. *Vie, œuvres, sources, influence*. — 2. *Doctrine*.

1. Vie, œuvres, sources, influence. — 1° La vie de Lucius Caecilius (plutôt que Caelius) Firmianus « qui et Lactantius » n'est connue que par ses œuvres et par la notice de saint Jérôme (*De uiris illustribus* 80; cf *Chronica*, ad ann. 2333). Né vers 250 en Afrique, élève d'Arnobe, il professa d'abord l'art oratoire en Afrique, puis à Nicomédie (après 290). Il était déjà

chrétien quand éclata la persécution de Dioclétien en 303. Constantin, vers 316-317, le nomma professeur de son fils Crispus; selon Jérôme, Lactance était alors très âgé (*extrema senectute*); il suivit Crispus en Gaule-mais ses dernières années restent obscures; il mourut probablement après 325.

2° Œuvres. — 1) *Œuvres perdues.* — Jérôme mentionne un *Symposium*, un *Récit de voyage (hodoepori, cum)* d'Afrique à Nicomédie en vers hexamètres, un « livre acéphale », deux livres à Asclépiade, plusieurs recueils de *Lettres* (4 livres à Probus, 2 à Sévérus, 4 à son élève Démétrius). Ces ouvrages, sauf les lettres à Probus, semblent antérieurs à sa conversion (fragments dans CSEL 27, p. 155-158). Le pape Damase trouvait les lettres longues et ennuyeuses car elles traitaient de métrique, géographie et philosophie, rarement du dogme chrétien (à Jérôme, dans les *Lettres* de ce dernier, 35, 2, éd. J. Labourt, t. 2, Paris, 1951, p. 49-50).

2) *Œuvres conservées.* — Le *De opificio Dei* peut être daté de 303-304; les *Diuinae Institutiones*, en 7 livres, de 304 à 313, sauf les « passages dualistes » et les dédicaces à Constantin (cf *infra*). Viennent ensuite, probablement entre 314 et 317, le *De ira Dei*, le *De mortibus persecutorum*, l'*Epitome* des *Diuinae Institutiones*; il faut y ajouter le *De aue Phoenice*, non mentionné par Jérôme, dont l'authenticité est de plus en plus admise.

Sur ces *dates* : J. Stevenson, *The Life and Literary Activity of Lactantius*, dans *Studia Patristica* (StP.) I, TU 63, 1955, p. 661-667. — J.-R. Palanque, *Sur la date du De mortibus persecutorum*, dans *Mélanges... J. Carcopino*, Paris, 1966, p. 711-716. — E. Heck, cité *infra*. — P. Monat, SC 204, 1973, p. 13-15; M. Perrin, SC 214, 1974, p. 12-17. — T. D. Barnes, *Lactantius and Constantine*, dans *The Journal of Roman Studies*, t. 63, 1973, p. 29-46.

Éditions principales : PL 6-7 (reprend l'éd. de J.-B. Lebrun et N. Lenglet-Dufresnoy, Paris, 1748). — S. Brandt et G. Laubmann, CSEL 19 et 27, 1890 et 1893. — *De mortibus persecutorum*, éd. J. Moreau, SC 39 (2 vol.), 1954. — *Diuinae Institutiones, Livre* V (La Justice), éd. P. Monat, SC 204-205, 1973. — *De opificio Dei*, éd. M. Perrin, SC 213-214, 1974. Ces éditions de la collection SC comportent d'importantes introductions (vie, dates, sources, etc), un texte critique avec traduction française et un commentaire détaillé; nouvelle éd. du *De mortibus..*, en préparation par J. Rougé.

Pour les traductions en diverses langues, cf SC 39, p. 142-143; SC 213, p. 96-97.

Le *De opificio Dei* s'applique à prouver notamment l'existence de Dieu et la providence par l'examen détaillé de l'organisme humain, selon les théories biologiques et psychologiques de l'époque. Lactance reprend une perspective cicéronienne (cf *De natura deorum*), mais dans une intention finaliste et esthétique.

Les *Diuinae Institutiones* (annoncées en *De opificio..*, 20, 2-5 comme un ouvrage destiné à combattre les philosophes « partim nostris armis, partim uero ex ipsorum inter se concertatione sumptis »; cf 15, 6) constituent un traité sur les principes de la religion, plus précisément sur le *sacramentum uerae religionis* (I, 1, 19). La première partie réfute les païens : preuve du monothéisme, nécessité de la religion, insuffisance de la philosophie (I-III). La seconde partie expose rapidement la doctrine chrétienne (IV), et cherche à définir la morale (V, *De iustitia*), le « culte véritable » (VI), les fins dernières (VII, *De uita beata*). L'*Epitome* est comme une sorte de *retractatio* ou une deuxième édition très abrégée des *Institutiones*; il ne semble pas avoir été très connu (cf J. Stevenson, *The Epitome of Lactantius, Diuinae Institutiones*, dans StP. VII, TU 92, p. 291-298).

Le *De ira Dei*, dirigé particulièrement contre les épicuriens, veut démontrer que Dieu n'est pas indifférent à l'égard des hommes et que sa colère contre les méchants n'est qu'un effet de sa bienveillance à l'égard de tous (idées que reprendra Augustin).

L'authenticité du *De mortibus persecutorum* (découvert par É. Baluze dans un ms du couvent de Moissac et publié par lui en 1679) n'est plus contestée aujourd'hui (Jérôme mentionne un *De persecutione*). C'est une monographie historique, inspirée par des préoccupations théologiques. Chroniqueur précis, mais interprète partial, trop bienveillant pour les amis du christianisme mais trop dur pour ses adversaires, Lactance voit partout la main de Dieu. P. Monceaux notait déjà que « le *De mortibus* tient une place importante dans l'évolution littéraire : il ouvre la voie à tous ceux qui ont fondé un système historique sur la conception biblique de la Providence, depuis saint Augustin jusqu'à Bossuet » (*Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. 3, p. 353).

Le *De aue Phoenice*, attribué pour la première fois à Lactance par Grégoire de Tours (*De cursu stellarum* 12), et dont l'authenticité a été de nouveau défendue par Marialuise Walla (*Der Vogel Phoenix in der antiken Literatur und der Dichtung des Laktanz*, Vienne, 1969), est un des témoins les plus importants de l'utilisation du mythe du phénix par les auteurs chrétiens; l'ouvrage peut être partiellement inspiré par la Bible et l'eschatologie judéo-chrétienne. D'après R. Van den Broeck (*The Myth of the Phœnix according to Classical and Early Christian Tradition*, Leyde, 1972), le phénix n'est pas d'abord pour Lactance le symbole du ressuscité mais celui de la vierge qui réalise l'*eschaton*, la « vie angélique », dans l'existence terrestre.

La tradition manuscrite des œuvres de Lactance pose des problèmes particuliers. Plusieurs mss du *De opificio* contiennent après 19, 8, une addition de tendance « dualiste »; il en est de même pour trois mss des *Diuinae Institutiones* après II, 8, 6 et VII, 5, 27, qui présentent en outre, après I, 1, 12 et VII, 27, 2, des dédicaces à Constantin. La tendance actuelle des critiques est de considérer tous ces passages non comme des interpolations, mais comme des additions postérieures de Lactance. Voir en dernier lieu sur ces questions : E. Heck, *Die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Lactantius*, Heidelberg, 1972 (qui résume les études antérieures), et M. Perrin, SC 213, p. 86-94.

3° Sources. — Appelé par Pic de la Mirandole (*Opera omnia*, Bâle, 1573, p. 21) le « Cicéron chrétien » (cf déjà Jérôme, *Epist.* 58, 10; 70, 5), Lactance est un adepte fervent du classicisme. Son vocabulaire comporte néanmoins de multiples éléments chrétiens (cf C. Mohrmann, *Les éléments vulgaires du latin des chrétiens*, dans *Vigiliae christianae*, t. 2, 1948, p. 89-101, 162-184; V. Loi, études citées *infra*; R. Braun, *Deus christianorum..*, Paris, 1962, qui signale comment Lactance revient parfois à des termes cicéroniens; P. Monat, SC 204, p. 73-84).

Parmi les apologistes grecs, Lactance ne cite que Théophile d'Antioche (*Diu. Inst.* I, 23, 2; les renvois sans indication de titre réfèrent à cet ouvrage). Il utilise abondamment par contre Minucius Félix, Tertullien et Cyprien, tout en les critiquant à certains égards (V, 1, 22-28; 2, 1). Il connaît aussi le commentaire sur l'*Apocalypse* de Victorin de Pettau. Pour les citations

bibliques, il s'appuie sur les *Testimonia* de saint Cyprien, mais aussi sur d'autres sources vraisemblablement orientales, et il semble familier avec les *Odes de Salomon*.

M. Pellegrino, *Studi sull'antica apologetica*, Rome, 1947, p. 151-207 (relations avec Minucius Félix). — J. Fischer, *Die Einheit der beiden Testamente bei Laktanz, Viktorin von Pettau und deren Quellen*, dans *Münchener theologische Zeitschrift*, t. 1, n. 3, 1950, p. 96-101. — A. Wlosok, *Zur Bedeutung der nichtcyprianischen Bibelzitate bei Laktanz*, dans StP. IV, TU 79, 1961, p. 234-250.

Les sources païennes sont plus évidentes : Lactance puise abondamment dans Cicéron, mais aussi dans Lucrèce et Varron. Il tient Sénèque pour le plus subtil de tous les stoïciens (II, 8, 23), digne d'être chrétien (IV, 24, 14). Les études récentes mettent cependant en relief d'autres sources comme les poèmes orphiques, des livres hermétiques, des oracles et la gnose philosophique en général. Non seulement Lactance, qui affectionne les citations, nous introduit dans l'histoire des idées de l'antiquité gréco-romaine, mais encore il se révèle lui-même un observateur perspicace. On a beaucoup parlé de sa froideur; c'est peut-être oublier qu'il n'était pas un homme d'action, encore moins un pasteur, mais un simple honnête homme, un lettré sans grand génie, soucieux d'élégance en même temps que de vérité. C'est même ce qui fait l'intérêt historique de son œuvre.

R. Pichon, *Lactance*, Paris, 1901 (spécialement la 2e partie : Lactance écrivain classique). — G. Milignoni, *Lattanzio apologeta*, dans *Didaskaleion*, t. 5, n. 3, 1927, p. 117-154 (Oracles sybillins, Évhémère et Ennius, Varron, Cicéron, Tertullien). — H. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics*, Göteborg, 1958, p. 48-88 (Lucrèce). — A. Wlosok, *Laktanz und die philosophische Gnosis*, Heidelberg, 1960. — J. Stevenson, *Aspects on the Relations between Lactantius and the Classics*, dans StP. IV, TU 79, p. 497-503.

4° Influence. — Apparemment peu lu au 4e siècle Lactance est bien connu de Jérôme et d'Augustin. Il sera beaucoup plus exploité durant le moyen âge et la Renaissance. Cf CSEL 19, Prolegomena, p. VIII-XII; CSEL 27, Vetera de Lactantio testimonia, p. 161-165. — S. Colombo, *Lattanzio e S. Agostino*, dans *Didaskaleion*, t. 9, n. 2-3, 1933, p. 1-22. — P. Monat, SC 204, p. 100-101 (Michel de l'Hospital). — K. E. Hartwell, *Lactantius and Milton*, Cambridge, Mass., 1929.

2. **Doctrine.** — 1° Dieu, le Christ, l'Église, les fins dernières. — Si l'on en croit Joseph Tixeront, la doctrine chrétienne représente pour Lactance « un monothéisme et un spiritualisme élevés et épurés, plutôt qu'elle n'est la religion des mystères du Christ, de la rédemption et de la croix » (*Histoire des dogmes*, t. 1, Paris, 1909, p. 336). Jérôme s'était déjà montré sévère : « Utinam tam nostra affirmare potuisset, quam facile aliena destruxit » (*Epist.* 58, 10). On s'aperçoit aujourd'hui que Lactance est plus chrétien qu'on ne l'a cru, même si, dans sa perspective apologétique, il n'insiste pas sur tous les aspects doctrinaux du christianisme (cf E. Amann, DTC, t. 8, 1925, col. 2425-2444; R. Pichon, *Lactance*, p. 111-129; V. Loi, *Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico pre-niceno*, Zurich, 1970 : Dieu, création, pneumatologie, christologie, sotériologie).

1) *Dieu.* — La notion de *paterfamilias* permet à Lactance de réunir en Dieu les fonctions de Père et de Maître (*dominus*, IV, 3-4; V, 19; cf M. Perrin, SC 214, p. 406-410). Tout le *De ira Dei* développe l'idée de jugement et de rétribution (cf Wlosok, *Laktanz..*, p. 180-184, 232-246; E. P. Micka, *The Problem of Divine Anger in Arnobius and Lactantius*, Washington, 1943). La notion de providence, partout présente, sous-tend le *De opificio Dei*, mais aussi les *Diuinae Institutiones* (I, 2, 6 : « De sollertia diuinae prouidentiae per totum hoc opus quod suscepimus sparsim dicere nos necesse est »). Rien en tout cela de spécifiquement biblique, ni même de très original, mais dans le *De mortibus persecutorum* Lactance essaie de montrer comment ses idées chères au sujet d'un Dieu rétributeur, agissant continuellement dans le monde, se vérifient dans les faits avec les persécutions et la conversion de Constantin. Dieu y apparaît comme « religionis ac populi sui uindex » (31, 1; cf 50).

2) *Le Christ.* — Lactance ne mentionne l'Esprit Saint qu'en passant, en général comme inspirateur des prophètes (IV, 11, 1; 12, 1-2; 14, 15; 15, 3; 29, 4, etc). Sa doctrine, au dire de Jérôme, aurait été plus qu'hésitante à ce propos (*Epist.* 84, 7; *Comment. in Galatas* 4, 6); elle traduit une tendance « binitariste » (tendance à réduire les Personnes divines à deux : le Père et le Fils) que l'on trouve également chez Victorin de Pettau et d'autres auteurs anté-nicéens (cf V. Loi, *Lattanzio..*, p. 172-174, 197-199). Il traite par contre longuement du Fils (IV, 7-28), mais sa théologie a des relents de subordinatianisme (IV, 4; *De ira* 2; *Epitome* 38). Le nom *Christus* (qu'il faut expliquer « propter ignorantiam eorum qui eum immutata littera *Chrestum* solent dicere », IV, 7, 5) signifie « Oint » et implique surtout une prérogative royale (7, 6-8). *Jesus* signifie *salutaris* ou *saluator* (12, 6); mais le Christ apparaît plus souvent comme *doctor uirtutis* ou *doctor iustitiae* (IV, 11, 14; 13, 1; 16, 4; 23, 10; 24, 1-2; 25, 1-2; V, 7, 10). Lactance enseigne par ailleurs une « double naissance » du Christ : « primum de Deo in spiritu ante ortum mundi, postmodum in carne ex homine Augusto imperante » (*Epitome* 38, 2; *Inst.* IV, 8, 1-2; 13, 2-5); la formule implique encore un subordinatianisme, car il s'agit d'un « esprit » émané de Dieu avant la création, mais non de toute éternité (cf V. Loi, p. 207-210, et A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 2e éd., t. 1, Londres-Oxford, 1975, p. 190-206).

3) *L'Église.* — Sans parler du *De mortibus*, Lactance fait plusieurs fois allusion aux persécutions dans les *Diuinae Institutiones* (II, 24; IV, 14; V, 11 et 13; VI, 14; VII, 26). Nulle part, il n'utilise les mots *martyr*, *martyrium*, *passio* (si ce n'est pour le Christ, ou au sens général de souffrance); on trouve cependant *confessor* et *confessio* (cf H. A. M. Hoppenbrouwers, *Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance*, Nimègue, 1961, p. 188-193). Son propos n'est pas de parler de la vie des communautés, de leur organisation, des ministères, des rites.

Lactance a cependant une très haute idée de l'Église. Si le mot *ecclesia* peut déjà désigner le lieu du culte (*De mortibus* 12, 2), il signifie habituellement l'ensemble des chrétiens, le *templum Dei* « qui n'est pas dans les murs, mais dans le cœur et la foi des hommes » (IV, 13, 26), le temple éternel et immortel que le Christ a édifié et dans lequel il exerce son sacerdoce (IV, 14, 3; 30, 11-13; *De mortibus* 1, 5-7; 15, 7).

H. Koch, *Der Tempel Gottes bei Laktanz*, dans *Philologus*, t. 75, 1920, p. 235-238. — W. J. Walsh, *The Image of the Church*

in Lactantius' De mortibus persecutorum, dans *Kyriakon (Festschrift J. Quasten)*, t. 2, Münster, 1970, p. 521-526. — J. Speigl, *Zum Kirchenbegriff des Laktanz*, dans *Römische Quartalschrift*, t. 65, 1970, p. 15-28.

Cette Église est la *uera et catholica ecclesia* qui préserve le culte véritable et dans laquelle se pratiquent la « confession » et la « pénitence »; elle est « fons ueritatis et domicilium fidei », hors de laquelle il n'y a pas d'espérance (IV, 30, 11-14). Il n'est pas question de l'eucharistie, mais le rôle du baptême (ordinairement *lauacrum*) est souligné (III, 26, 11; IV, 15, 1-2; V, 19, 34; VII, 5, 20; cf Wlosok, *Laktanz..*, p. 216-222, et F. Gistelinck, *Lactance et sa théologie baptismale..*, dans *Questions liturgiques*, 1974, p. 177-193). Après les persécutions, le temple de Dieu, ruiné par les impies, se relève plus glorieux qu'auparavant *(De mortibus*, 1, 2; 3, 4).

4) *Les fins dernières.* — Le livre VII des *Diuinae Institutiones* porte sur la *uita beata*, décrite comme « quietum, tranquillum, pacificum, aureum denique, ut poetae uocant, saeculum Deo ipso regnante » (VII, 2, 1); la vie bienheureuse commence avec le *millenium*, mais le terme *uita aeterna* ne s'applique qu'à l'âge qui suit. La *uita beata* semble envisagée comme un retour à la condition paradisiaque ou aux *saturnia regna* : « contamination sérieuse de la vision chrétienne de l'histoire par la vision hellénique de l'âge d'or, où Lactance manifeste son manque de philosophie de l'histoire » (J. Daniélou, *La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif*, dans *Vigiliae christianae*, t. 2, 1948, p. 15; cf A. Luneau, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église*, Paris, 1964, p. 221, 229-234). Il faut tenir compte cependant que Lactance cherche plutôt à accréditer les promesses des prophètes pour l'avenir (*Isaïe* 11, 6; 65, 25) en évoquant les fables des poètes sur le passé : « tum *fient* illa quae poetae aureis temporibus *facta esse* iam Saturno regnante dixerunt » (VII, 24, 9). La peine éternelle est appelée *mors secunda* (cf *Apoc.* 21, 8) « quae est et perpetua et grauissimis cruciatibus plena » (VII, 10, 10; cf 21, 1-6). Les derniers événements sont décrits avec détail (16-26).

L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 583-611. — P. J. Couvée, *Vita beata en vita aeterna. Een onderzoek... bij Lactantius, Ambrosius en Augustinus..*, Baarn, 1947, p. 106-130. — H. W. A. Van Rooijen-Dijkman, *De vita beata. Het zevende Boek van de Divinae Institutiones..*, Assen, 1967. — R. Braun, *La notion de bonheur dans le latin des chrétiens*, dans StP. x, TU 107, p. 177-182 (chez Lactance *beatitudo* a remplacé *felicitas* que l'on trouvait de Tertullien à Cyprien).

2° L'HOMME ET L'UNIVERS. — 1) *Dualisme.* — Même si l'on fait abstraction des passages « dualistes » (cf *supra*, col. 50), et en tenant compte que Lactance enseigne la création *ex nihilo* (II, 8, 8), on doit reconnaître qu'il présente une conception passablement dualiste de l'univers et de l'homme. Pour lui, c'est l'envie qui, en transformant le *criminator (diabolus, aduersarius)* de bon en mauvais (les « passages dualistes » disent qu'il fut créé mauvais), est à l'origine de tous les maux (II, 8, 5-7; 12, 17-18; IV, 30, 2; VI, 4, 1; 23, 4-10; *Epitome* 22, 6). Lactance se plaît dans les oppositions : l'orient, la lumière, le jour, la chaleur sont rapportés à Dieu; l'occident, les ténèbres, la nuit, le froid, à son « émule » (II, 9).

Dans l'homme, le corps est dominé par l'âme, comme la terre (avec les ténèbres et la mort) est dominée par le ciel (avec la lumière et la vie) (II, 12; VI, 1, 10; *De ira Dei* 15). Les biens éternels contrastent avec les biens temporels, et la *uita corporalis*, éphémère, avec la *uita spiritualis*, éternelle (VI, 4, surtout 12-14). Les biens présents s'opposent donc aux biens futurs, les biens divins aux terrestres; les biens temporels, récompense des vices, aux biens éternels, récompense de la vertu (VII, 1).

F. W. Bussel, *The Purpose of the World Process and the Problem of Evil, as Explained in Clementine and Lactancian Writings in a System of Subordinate Dualism*, dans *Studia biblica et ecclesiastica*, t. 4, Oxford, 1896, p. 177-188. — G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du Pneuma, du stoïcisme à saint Augustin*, Paris-Louvain, 1945, p. 469-485 (les termes *spiritus, spiritualis* garderaient chez Lactance une saveur « matérialiste »). — V. Loi, *Problemi del male e dualismo negli scritti di Lattanzio*, dans *Annali della Facoltà di Lettere... di Cagliari*, t. 29, 1961-1965, p. 37-96; *Lattanzio..*, p. 155-199 (Loi nuance fortement les conclusions de Verbeke). — E. Schneweis, *Angels and Demons according to Lactantius*, Washington, 1944.

2) *Anthropologie.* — Le « mystère du monde et de l'homme » (*sacramentum mundi et hominis*, VII, 3, 14; cf II, 18, 1; III, 12; IV, 26; V, 17, 15; VI, 17-18; VII, 3, 34; 7, 2, etc) implique une destinée et des devoirs d'ordre religieux que les philosophes n'ont pu percevoir. Lactance admire la grandeur de l'homme : « Magna est enim uis hominis, magna ratio, magnum sacramentum » (*De opificio* 19, 9; cf V. Loi, *Per la storia del vocabolo « sacramentum »... Lattanzio*, dans *Vigiliae christianae*, t. 18, 1964, p. 85-107; P. Lope Cilleruelo, *Nota sobre el termino Sacramento en Lactancio*, dans *Studio agostiniano*, t. 6, 1971, p. 89-100). Un thème central de cette anthropologie est celui de la *stature droite (status rectus)* et de la *contemplatio caeli*, l'homme seul ayant le visage tourné vers le ciel (II, 1-3 et 18; III, 10, 11-12; IV, 17; VII, 5; *De opificio* 8, etc).

Ce thème, qui remonte au moins à Anaxagore (cf III, 9, 4-18; 12, 20; VI, 1, 2), transmis par Xénophon, Platon, Aristote (*Protreptique*, fr. 11 Walzer) et les stoïciens, avait été développé par la tradition religieuse hellénistique, de Philon à la gnose et Clément d'Alexandrie, en passant par Cicéron (*De legibus* I, 9, 26; *De natura deorum* II, 56, 140), qui est la source principale de Lactance (cf A. Wlosok, *Laktanz..*, p. 8-47, 48-179; M. Perrin, SC 214, p. 303-307).

Cependant, si l'homme est créé à l'image de Dieu (II, 10, 3; *Epitome* 22, 2 : « ad imaginem similitudinis suae »), s'il a une parenté avec Dieu (V, 17, 34; *De ira* 7, 3), il est un être intermédiaire (*aliquid medium*), en même temps proche de Dieu et proche des animaux, tenant à la fois du ciel (âme, lumière, connaissance) et de la terre (corps, ténèbres, ignorance) (III, 6, 2-4; VI, 1, 10-11). Lactance ne méprise pas tout ce qui est corporel (contrairement à ce que dit P. Monceaux, *op. cit.*, p. 296). Son exposé sur les *passions* (*affectus*, VI, 15-23) est loin d'être pessimiste. Sans doute les trois *affectus* ou *furiae* que sont la colère, l'avidité *(cupiditas)* et la *libido*, conduisent souvent l'homme à son malheur, mais il en est un bon et un mauvais usage, comme du plaisir des cinq sens (VI, 19-20). On a pu parler à juste titre d'une réhabilitation des *affectus*, qui peuvent être gouvernés par la patience, avec la constance, la persévérance et la force (III, 12; IV, 26; VI, 17-18). Cf M. Spanneut, *Tertullien et les premiers moralistes africains*, Gembloux, 1969, p. 150-151; E. P. Micka, *op. cit.*, p. 168-176.

La position de Lactance vis-à-vis de la *sexualité* reflète les tendances générales de son anthropologie. Dans le corps humain, la droite se rapporte au masculin, la gauche au féminin; l'homme représente la vigueur et le courage, la femme la douceur *(De opificio* 12; cf *Inst.* I, 11, 28 : *sexus infirmus)*. La distinction des sexes, essentiellement ordonnée à la procréation, est considérée comme une « admirable institution de Dieu » (*De opificio* 12, 15; cf *Inst.* I, 8 et 16; II, 12; VI, 23; *Epitome* 56-57). Lactance tient donc le mariage en haute estime, rejette la communauté des femmes prônée par Platon (III, 21); il proscrit encore le divorce et, contrairement à la loi civile, proclame que l'homme est tenu au même titre que la femme de s'abstenir d'adultère et de concubinage; même si la femme reste soumise au joug marital (VI, 23, 24-32; *De opificio* 12), Lactance interprète à la lettre *Mt.* 5, 28-32 (cf P. Nautin, *Divorce et remariage dans la tradition latine*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 62, 1974, p. 14-17). Il accepte la limitation du nombre des enfants, si l'on ne peut pourvoir à leur éducation, mais par le recours à la continence (VI, 20, 25). Il rejette en outre la prostitution, tout en l'expliquant par la pauvreté des femmes (V, 8, 7; *De opificio* 13, 2). La chasteté parfaite est d'autre part considérée comme un *caeleste genus uitae*, comme *consummatio uirtutum*, qui entraîne une récompense incomparable (VI, 23, 37-39); la recherche excessive de la volupté, au contraire, engendre l'infamie et conduit à la mort éternelle : « Nihil est enim tam inuisum Deo quam mens incesta et animus impurus » (*Epitome* 57, 3).

3) *L'homme et les réalités terrestres.* — L'homme exerce une fonction de médiation entre le monde et Dieu. C'est à cause de lui que le monde a été fait (VII, 4-5; *Epitome* 64); mais en retour, il doit reconnaître son créateur, lui rendre un culte, mériter l'immortalité, afin que, « devenus semblables aux anges, nous servions pour toujours notre Père et Seigneur et devenions pour Dieu un royaume éternel : Haec summa rerum est, hoc arcanum Dei, hoc mysterium mundi » (VII, 6, 1-2).

Parce que saint Augustin l'a classé parmi ceux qui ont mis les « dépouilles d'Égypte » au service de la foi (cf J. Doignon, *Nos bons hommes de foi : Cyprien, Lactance, Victorin, Optat, Hilaire, De doctrina christiana* II, *40, 61*, dans *Latomus*, t. 22, 1963, p. 795-805), on a peut-être conclu trop vite à une attitude positive de Lactance vis-à-vis de toutes les valeurs humaines et de tous les biens terrestres. C'est pourtant le détachement qui est, pour lui, le devoir fondamental (II, 2, 20-24). Non seulement le bon usage des richesses s'impose, mais la pauvreté volontaire est recommandée (VI, 12-13; VII, 1). Les spectacles et les jeux du cirque sont condamnés sans rémission (VI, 20-21), de même que la nudité des gymnases (I, 20, 15). Les belles-lettres elles-mêmes sont dangereuses (VI, 21). Le patriotisme ne saurait servir de norme d'action (VI, 6, 21-28). Les lois civiles sont attaquées dans la mesure où elles sont trop souvent contournées (*De ira* 20, 7-8); le système d'éducation conduit plutôt à la débauche qu'aux actions honnêtes (I, 20, 14-15). Il faudrait cependant noter que l'attitude de Lactance face aux valeurs du monde romain semble avoir considérablement changé avec l'avènement de Constantin.

Lactance a-t-il au moins intégré la philosophie et assuré un rapport harmonieux entre la raison et la foi? Il utilise sans doute largement les philosophes, mais il faut constater que ceux-ci deviennent des adversaires, dès qu'il est question du christianisme. Tout le livre III des *Diuinae Institutiones* porte sur les insuffisances de la philosophie (cf VII, 1).

G. L. Ellspermann, *The attitude of the Early Christian Latin Writers toward Pagan Litterature and Learning*, Washington, 1949, p. 67-100. — H. Blumenberg, *Kritik und Rezeption antiker Philosophie in der Patristik*, dans *Studium generale*, t. 12, 1959, p. 485-497. — J.-M. Hornus, *Évangile et Labarum. Étude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'État, de la guerre et de la violence*, Genève, 1960, p. 91-93. — V. Loi, *I valori etici e politici della Romanità nelli scritti di Lattanzio*, dans *Salesianum*, t. 27, 1965, p. 65-132.

3° Morale et religion. — 1) La *sagesse* est une des valeurs les plus vantées par Lactance. Même si ce concept trahit certaines influences gnostiques (cf A. Wlosok, *Laktanz..*, p. 212-215), il semble, sur ce point encore, plus chrétien qu'il ne paraît (cf L. Thomas, *Die Sapientia als Schlüsselbegriff zu den Divinae Institutiones des Laktanz*, Fribourg, Suisse, 1959). Il place la recherche de la vérité bien au-dessus des richesses et des honneurs (I, 1, 1), mais cette vérité ne peut se trouver dans la philosophie, divisée en sectes multiples et incapable de conduire à la certitude comme d'enseigner la vertu (III, 15). Les livres III et IV des *Institutiones* traitent successivement de la fausse et de la vraie sagesse. Lactance n'accepte pas sans la discuter la définition stoïcienne de la sagesse comme « science des choses divines et humaines » (I, 1, 1; III, 13, 10, citant Cicéron, *De officiis* II, 2, 5). Il est en effet plus réservé sur les capacités de l'homme et, pour lui, la sagesse demeure « scientia cum ignoratione coniuncta et temperata » (III, 6, 2). De plus, la vraie sagesse n'existe que dans le christianisme (I, 1; cf II, 5; IV, 3; VI, 8; sur le début des *Institutiones* partiellement inspiré de Salluste mais aussi en réaction contre lui, cf J. Doignon, *Lactance contre Salluste dans le prologue du « De Trinitate » de S. Hilaire*, dans *Revue des études latines*, t. 38, 1960, p. 116-121). La sagesse est donc une science qui s'allie à la religion et à la vertu (III, 8) et conduit ainsi au bien suprême (III, 30, 8), qui s'identifie à l'immortalité (III, 13, 1; VI, 6, 4, etc). La somme du vrai savoir est en effet « ut neque religio ulla sine sapientia suscipienda sit, nec ulla sine religione probanda sapientia » (I, 1, 25).

2) *L'éthique et la religion.* — On peut déjà soupçonner que l'éthique ou « partie morale » de la philosophie intéresse Lactance au point d'absorber les autres parties (physique et logique) : « Restat ut in sola ethica totius philosophiae uis contineatur » (III, 13, 6; cf 7, 1). Lactance présente une étude systématique de la morale, ce qu'aucun écrivain chrétien n'avait tenté avant lui. Malgré des influences grecques indéniables, on peut parler de juridisme, avec insistance sur les idées de loi, obéissance et récompense. Lactance connaît la présentation de la destinée humaine selon le schème traditionnel des deux voies : la voie âpre et dure de la vertu et celle, à première vue agréable, des vices, qui conduisent l'une au ciel l'autre à l'enfer (VI, 3; VI, 4, avec catalogue des vertus et des vices). La vertu suprême est la justice dont le rôle est d'unir à Dieu (elle s'appelle alors *religion*) et à l'homme (et s'appelle *miséricorde* ou *humanité*) (VI, 10, 2; cf V, 14; *De ira* 14). Cf V. Loi, *Il concetto di « iustitia » e i fattori culturali dell'etica di Lattanzio*, dans *Salesianum*, t. 28, 1966, p. 583-624; H. Pétré, *Misericordia. Histoire du mot et de l'idée, du paganisme*

au christianisme, dans *Revue des études latines*, t. 12, 1934, p. 386-387; P. Monat, SC 204, p. 58-63.

Le livre VI porte sur la vraie religion. Le premier objet *(caput)* de la loi est « ipsum Deum nosse, soli obtemperare, solum colere » (VI, 9, 1). A Dieu sont dus l'amour envers un père et la révérence ou la crainte envers un maître (*De ira* 24, 1-5; cf *Inst.* IV, 3; *Epitome* 54, 4). Le sacrifice intérieur traduit l'essentiel de ces attitudes (VI, 1-2 et 25), un sacrifice qui exige la justice et les vertus (VII, 11; *Epitome* 53, 3-4); il doit être accompagné d'humilité, de crainte, de dévotion et d'action de grâces (VI, 25). Il peut être rendu non seulement au temple, mais encore à la maison et dans la chambre : « secum denique habeat Deum semper in corde suo consecratum, quoniam ipse est Dei templum » (VI, 25, 14-15; cf A. Wlosok, *Laktanz...*, p. 184-190, 232-246; M. Spanneut, *op. cit.*, p. 161-163).

L'intériorité et la liberté, requises pour tout acte vertueux (VI, 5, 6-7), sont particulièrement essentielles à l'acte religieux (II, 4, 7); la force et la violence ne peuvent donc l'empêcher (V, 13, 1-2), et les païens s'illusionnent quand ils pensent pouvoir contraindre les chrétiens à sacrifier aux dieux (20, 5-10). En effet, « nihil est enim tam uoluntarium quam religio, in qua si animus sacrificantis aduersus est, iam sublata, iam nulla est » (19, 23). La religion est le lieu propre de la liberté : « Religio sola est, in qua libertas domicilium collocauit » (*Epitome* 49, 1).

A ces vues sur la liberté religieuse, Lactance ne rattache pourtant aucun jugement positif sur les autres religions. Il sait mieux qu'Arnobe apprécier la forme poétique et le contenu des mythes (cf L. J. Swift, *Arnobius und Lactantius. Two views of the Pagan Poets*, dans *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, t. 96, 1965, p. 439-448; M. L. Fitzgerald, *The Apologist and Evangelization*, dans *Euntes docete*, t. 22, 1969, p. 483-489; P. Monat, SC 204, p. 50, 54-56); cependant, il tient pour impie quiconque ne connaît pas Dieu (VI, 5; VI, 9). Il raille comme vaines et fausses superstitions les croyances et les rites du paganisme (I, 22-23; II, 1). Il rappelle les origines sémitiques du christianisme (IV, 10, 5 : « maiores nostri qui erant principes hebraeorum »), mais n'accorde pas une valeur propre aux institutions juives (cf A. Luneau, *op. cit.*, p. 232). Il consacre de longs et pénibles développements à la déchéance du peuple « ingrat » et « perfide » (IV, 2, 5 et 10-20); il projetait d'écrire un *Contra Iudaeos* (VII, 1, 26).

La voie de la justice apparaît difficile à Lactance. L'homme est déchu (II, 12) et ce monde est injuste (VII, 2, 1). L'âge d'or a disparu (IV, 1) et, si l'on peut dire qu'il est revenu avec Jésus-Christ, peu en profitent (V, 7, 2). Le temps présent tire à sa fin (VII, 14, 16 : « quasi fatigati et dilabentis mundi ultimam senectutem »). Cf L. J. Swift, *Lactantius and the Golden Age*, dans *American Journal of Philology*, t. 89, 1968, p. 144-156; M. Spanneut, *op. cit.*, p. 144-155.

3) *La fraternité humaine* est fondée sur la paternité de Dieu (V, 22, 7; VI, 10, 4), sur l'unité du premier couple humain (V, 6, 12; VI, 10, 4), et aussi sur le besoin de communauté chez les hommes en raison de leur faiblesse (*De opificio* 4, 20-21). Cette fraternité entraîne une égalité fondamentale (V, 14, 15-20 : *aequitas* au sens de « se cum caeteris coaequandi, quam Cicero *aequabilitatem* uocat »), et une véritable humilité de cœur, malgré les différences sociales (15). Le mot « frère » prend une signification chrétienne dans le *De mortibus* (1, 1).

H. Bolkestein, *Humanitas bei Lactantius, christlich oder orientalisch?*, dans *Pisciculi (Festschrift F. J. Dölger)*, Münster, 1939, p. 62-65 — H. Pétré, *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain, 1948. — M. Spanneut, *La non-violence chez les Pères africains avant Constantin*, dans *Kyriakon...*, t. 1, p. 36-39.

C'est l'*humanitas* qui commande les relations des hommes entre eux (VI, 10-11) : « Conseruare humanitatem, quid aliud est quam diligere hominem, quia homo sit et idem quod nos sumus? » (VI, 11, 1; cf Cicéron, *De officiis* III, 5, 25). Même s'il n'ignore pas le mot *caritas* (VI, 12, 4; VI, 23, 29 au sens d'amour conjugal), Lactance préfère *humanitas* et ses synonymes *pietas* (III, 9, 19; V, 14, 9-12; V, 22, 8 : « pietas autem summa uirtus est »; VI, 10, 3) ou *misericordia* (III, 22, 8; VI, 10, 2; 14, 1-2, etc). L'expression *opera* ou *officia misericordiae* s'applique déjà aux « œuvres de miséricorde » selon une énumération qui deviendra traditionnelle (VI, 12, résumé en *Epitome* 60, 6-7 : vêtir et nourrir les pauvres, délivrer les opprimés, être hospitalier, défendre les orphelins et les veuves, racheter les captifs, visiter et soigner les malades, procurer une sépulture aux indigents). La vraie religion amène l'homme à être *largus*, *beneficus*, *liberalis* (V, 6, 12).

L'*innocentia* est à compter « parmi les plus hautes vertus de l'homme », car il peut « s'abstenir de faire tort, même à son propre détriment, ce que ne peut faire un animal sans raison » (V, 17, 31). Parce que Dieu a voulu que l'homme soit un *animal sacrosanctum*, Lactance condamne l'homicide sous toutes ses formes (VI, 20, 10-24); en outre, il interdit de sauver sa propre vie au prix de celle d'autrui (V, 17, 19-30), d'accuser quelqu'un d'une faute qui entraîne la peine capitale (VI, 20, 16), d'utiliser la violence au service de la religion (V, 20, 9-11). Il déplore que les romains aient tant d'admiration pour leurs *fortes et bellicosos duces*, qu'ils les élèvent presque au rang des dieux, alors que leurs victoires se soldent par le massacre ou la sujétion des peuples libres (I, 18); à son avis, « il n'est point permis au juste d'être soldat, puisque son combat *(militia)* est la justice même » (VI, 20, 16). Mais cette opinion n'est point particulière à Lactance, cf J.-M. Hornus, *op. cit.*, p. 131-132.

Conclusion. — Lactance apparaît avant tout comme un apologiste et un moraliste soucieux de montrer que le christianisme offre un idéal supérieur à celui des philosophes. Les études des dernières décennies ont révélé la diversité de ses sources en même temps qu'un enracinement profondément chrétien. Il n'est pas sûr qu'il ait réussi à concilier en une synthèse satisfaisante les principes chrétiens et les valeurs culturelles de son époque; toutefois, pour évaluer à leur juste mesure les insuffisances et les lacunes de sa présentation des doctrines chrétiennes, il convient de tenir compte que Lactance n'est pas un homme d'Église et qu'il écrit avant les définitions dogmatiques de Nicée et des autres grands conciles. Il voulut d'autre part ne renoncer en rien à sa condition de lettré. Avec lui entre ainsi dans la littérature chrétienne un type nouveau, dans lequel croiront se reconnaître certains humanistes de la Renaissance (Pétrarque, Leonardo Aretino, Pic de la Mirandole, etc; cf CSEL 17, p. X-XII).

Outre les études signalées ci-dessus, voir les bibliographies données dans SC 39, p. 139-176; SC 204, p. 111-124; SC 214, p. 98-103.

P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*,

t. 3, Paris, 1905, p. 287-371. — M. Schanz, C. Hosius, K. Krüger, *Geschichte der römischen Literatur*, t. 3, 3e éd., Munich, 1922, p. 413-417. — P. de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 3e éd. augmentée par G. Bardy, t. 1, Paris, 1947, p. 291-318. — J. Quasten, *Patrology*, t. 2, Utrecht, 1953, p. 392-410; trad. franç., Paris, 1957, p. 464-485. — J.-R. Laurin, *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361*, coll. Analecta gregoriana 61, Rome, 1954, p. 186-304, 326-443. — H. von Campenhausen, *Die lateinischen Kirchenväter*, Stuttgart, 1906; trad. franç., Paris, 1967, p. 91-97.

Pauly-Wissowa, t. 12, 1925, col. 351-356 (H. Lietzmann; cf *Der kleine Pauly*, t. 3, Suttgart, 1969, 438-439, K. Wickert). — DTC, t. 8, 1925, col. 2425-2444 (E. Amann). — DACL, t. 8, 1927, col. 1018-1041 (H. Leclercq). — *Catholicisme*, t. 6, 1967, col. 1581-1583 (P.-Th. Camelot).

Émilien Lamirande.

LACU (Jean de; du Lac ou Vande Poele), †1557. — Jean de Lacu, né vers 1575 sans doute dans la région lilloise, fut chanoine de la collégiale Saint-Pierre, à Lille. Un oncle, appelé aussi Jean de Lacu † 1509, avait résigné son canonicat en faveur de son neveu (1504), lequel fit de même en 1545. Jean le jeune mourut en octobre 1557 et fut inhumé à Lys dans une tombe familiale. Il se fit remarquer par ses donations, notamment aux croisiers et à des orphelinats, pour lesquels il traça des règlements religieux. Il composa en latin (ce texte est introuvable) une *Quenouille spirituelle*, qui fut traduite en vers par Pierre Gringore († vers 1540). On connaît trois éditions rarissimes de cette traduction (les deux premières sans date, d'après les catalogues J. de Rothschild, Soleinne et Lacarelle; la troisième, parue chez G. Nyvard vers 1525, est à la Bibliothèque nationale de Paris, 38 pages non numérotées). Elle est composée de 930 vers en strophes de sept vers octosyllabiques.

La *Quenouille* est « une dévote contemplation ou méditation de la Croix... que chacune dévote femme pourra spéculer en filant sa quenouille matérielle » (titre). Chaque geste de ses mains, chaque mouvement de son métier rappelle à la fileuse tel geste et tel mouvement du Christ en sa Passion et touche son cœur. La blessure du côté est fréquemment évoquée, parfois en de très beaux vers.

Catalogue James de Rothschild, t. 1, Paris, 1884, p. 307-309. — *Biographie nationale*, t. 11, Bruxelles, 1890, col. 13-14. — E. Hautcœur, *Histoire de l'église collégiale et du chapitre de Saint-Pierre de Lille*, t. 2, Lille, 1897, p. 258, 342-346. — Ch. Oulmont, *Pierre Gringore*, Paris, 1911, p. 56-57.

André Rayez.

LACURIE (Raymond), augustin, 17e siècle. — Appartenant à la province de Narbonne, Raymond Lacurie vécut longtemps à Béziers, où il déploya une intense activité. Homme de grande connaissance et de culture, prédicateur renommé, il est l'auteur de quelques ouvrages spirituels. Le premier, *La conqueste des âmes, œuvre très utile pour animer l'homme au désir de la perfection*, parut à Béziers en 1659. Dans *La béatitude de ce monde, ou le moyen de vivre content* (Béziers, 1661), il développe amplement les raisons pour lesquelles l'homme doit aimer Dieu et répondre à son amour. Il montre dans *Le poison de l'amour-propre, œuvre très utile pour acquérir la santé spirituelle* (Béziers, 1662), que l'amour-propre est la source de tous les défauts, et indique comment l'homme s'en peut libérer. *La Beauté des vertus morales* (Béziers, 1665; à la bibliothèque des jésuites de Chantilly) exhorte à pratiquer les vertus. L'auteur y donne un exposé sur les quatre vertus cardinales et les vertus connexes. Il se réfère aux auteurs classiques, saint Thomas d'Aquin, les Pères de l'Église, surtout saint Augustin qu'il cite souvent pour définir les vertus, et il le défend contre les interprétations fausses des jansénistes.

Eelcko Ypma.

LADISLAS DE GIELNIOW (bienheureux), frère mineur, †1505. — Né à Gielniow, diocèse de Gniezno (Pologne), vers 1440, Ladislas fit ses études à l'université de Cracovie. Entré chez les observants de la vicairie franciscaine de Pologne, en 1462, il était gardien du couvent de Cracovie quand il fut élu vicaire provincial en 1487; déchargé en septembre 1490, il fut réélu le 24 juin 1496. C'est en cette qualité qu'il participa au chapitre général de Milan, en juillet 1498. Il visita, pieds nus, l'ensemble de ses communautés et les dota de constitutions qui furent approuvées au chapitre provincial de Cracovie, le 12 août 1488. Sous son gouvernement, furent fondés les couvents de Skepe en Pologne et, en 1498, de Polock en Lituanie (AFH, t. 63, 1970, p. 80-82). En septembre 1504, le chapitre de Cracovie l'élut gardien du couvent de Varsovie. Ladislas y mourut le 4 mai 1505. Son culte a été approuvé le 11 février 1750 par Benoît xiv qui le nomma patron de la Pologne et de la Lituanie, le 19 août 1753. Une commission historique prépare un nouveau dossier sur la vie, les vertus et le culte du bienheureux en vue de sa canonisation.

En plus des statuts de la vicairie de Pologne, Ladislas est l'auteur de sermons pour les dimanches et les jours de fête qui justifient sa réputation de « praedicator ferventissimus »; l'un de ses thèmes préférés était la Passion. Il composa des cantiques religieux qui devinrent très populaires; l'un d'eux intitulé *Judasz Jesuza sprzedal* (Judas a vendu Jésus) se chantait après les sermons; un autre est dédié à la sainte Vierge. Le bienheureux institua une nouvelle forme de couronne franciscaine composée de huit *Pater* et soixante-douze *Ave* dont la récitation était entrecoupée de méditations sur les joies et les douleurs de Marie, dévotion qui se prolongeait pendant une heure, à l'issue des vêpres. On a signalé parmi ses écrits un petit manuel indiquant les pénitences à imposer pour les péchés graves *(Taxatae poenitentiae metricae)*.

Une copie manuscrite du procès ordinaire de Poznan (3 vol. in-folio) est conservée à la Postulation générale de l'ordre à Rome. — V. Morawski, *Lucerna perfectionis christianae sive vita B. Ladislai Gielnovii*, Varsovie, 1633, biographie rédigée sur la base du procès de béatification, rééditée dans *Acta sanctorum*, mai, t. 1, Anvers, 1680, p. 561-614. — Sbaralea, *Supplementum..*, t. 2, Rome, 1921, p. 163. — Wadding, *Annales minorum*, an. 1505, n. 25-30, t. 15, Quaracchi, 1933, p. 349-351. — J. Komorowski, *Memoriale Ordinis Fratrum Minorum... specialiter de Provincia Poloniae*, dans *Monumenta Poloniae historica*, t. 5, Lwow, 1888, p. 256-258, 266, 291-293. — K. Kantak, *Les données historiques sur les bienheureux Bernardins (Observants) polonais*, AFH, t. 22, 1929, p. 444-451 (signale divers manuscrits des écrits) — *Bibliotheca sanctorum*, t. 7, Rome, 1966, col. 1067-1068.

H. Wrobel, *Wladyslaw z Gielniowa*, dans *Hagiografia polska*, t. 2, Poznan, 1972, p. 555-572. — G. Cygan, *Franciscana in Hagiographia Polonorum. De statu investigationum usque ad annum 1973*, CF, t. 44, 1974, p. 172-173.

Clément Schmitt.

LA FEUILLE (Charles-Gaspard de), dominicain, mort en 1725. — Né en Lorraine à une date qu'on peut situer avant 1650, Charles-Gaspard de La Feuille entra en 1666 au couvent des dominicains de Blainville, près de Lunéville; il appartint à la province de Saint-Louis. Il enseigna d'abord la philosophie dans les couvents d'Abbeville, Amiens (1682) et Nancy, puis fut second lecteur de théologie au couvent parisien de Saint-Honoré. Ayant dû quitter l'enseignement pour raison de santé (vers 1707?), il se consacra à la rédaction de ses ouvrages et à la direction de communautés de moniales, en particulier de l'abbaye cistercienne de Poulangy (diocèse de Langres), où il semble avoir résidé pendant plusieurs années. Hurter date sa mort de 1725; Coulon s'abstient de la préciser.

Après avoir publié des *Instructiones dialecticae* (Amiens, 1683) et une *Disputatio prooemialis ad universam philosophiam* (s l n d), La Feuille fait imprimer une *Instruction chrétienne...* « pour les demoiselles pensionnaires du monastère royal de... Poissy » (Paris, 1698, 199 p.), qu'il reprend et augmente sous le titre d'*Instructions chrétiennes ou Théologie familière des dames chrétiennes* (« 2e éd... », 2 vol., Paris, 1700).

L'ouvrage, sorte de catéchisme expliqué, est alors divisé en cinq parties : le symbole des apôtres, les commandements de Dieu et de l'Église, la prière (une vingtaine de pages seulement), les sacrements, les vertus et les vices.

Après deux nouvelles éditions (Paris, s d; Langres, 1706), le titre devient : *Théologie du cœur et de l'esprit* (« 5e éd... », 3 vol., Chaumont, 1710; contient seulement les parties 1, 2 et 4, plus développées). La septième édition (Chaumont, 1717) comporte onze volumes; La Feuille y a inséré une *Interprétation des Psaumes* (t. 4-8; déjà publiée à part, Nancy, 1710) et une sixième partie comprenant une *Règle de la prudence chrétienne* et des *Réflexions d'une âme pénitente* (t. 11). On connaît une 9e édition allégée des additions que comportait la septième.

La Feuille avait fait éditer aussi des *Prières du matin et du soir* (Langres, 1706; Chaumont, 1710) et des *Réflexions d'une âme pénitente pour chaque jour du mois* (Langres, 1706, 80 p.) en attendant de les développer « pour tous les jours de l'année » (cf *infra*).

Tous ces ouvrages exposent d'une manière simple la doctrine catholique tout en guidant le lecteur dans la pratique de la vie chrétienne. Plus intéressantes du point de vue spirituel, les *Réflexions d'une âme pénitente pour tous les jours de l'année* (6 vol., Chaumont, 1712; Nancy, 1724) commentent douze maximes, chacune durant un mois entier. Les « leçons » quotidiennes comportent régulièrement trente « versets » ou pensées, dont la succession n'est généralement pas artificielle, mais fait progresser d'une vérité générale de la révélation vers les exigences concrètes et la reconnaissance des obstacles qu'elle rencontre en l'homme. L'accent est mis sur la vie intérieure et morale, mais l'orientation vers la vie spirituelle selon les trois vertus théologales est indéniable. L'auteur laisse paraître un pessimisme latent, surtout peut-être vis-à-vis de la société de son temps. Certaines pages laissent penser qu'il accorde plus de poids à la considération de la mort qu'à celle de l'amour de Dieu révélé en Jésus-Christ pour convertir le cœur de l'homme pécheur ou simplement « diverti ». Les réflexions de La Feuille sur sa douzième maxime « Fréquentez les sacrements » (t. 6, 1712, p. 191 svv) n'ont rien de janséniste; c'est probablement la partie la plus contemplative de l'ouvrage.

A. Calmet, *Bibliothèque lorraine*, Nancy, 1751, col. 365. — Quétif-Échard, t. 2, p. 801-802; Coulon. t. 3, p. 402-403. — Hurter, 3e éd., t. 4, 1910, col. 1114.

André Derville.

LA FIGUERA (Gaspard de), jésuite, vers 1578-1637. — Né à Calatayud, au diocèse de Tarazona (et non à Bilbao, comme le disent certains auteurs; affirmation qui semble venir d'une mauvaise traduction de l'adjectif latin *bilbilitanus*), Gaspar de La Figuera entra dans la compagnie de Jésus en 1594. Il fit sa profession des quatre vœux en janvier 1612. Il missionna dans les villages et enseigna durant de longues années la philosophie, la théologie dogmatique et morale. Il fut recteur, maître des novices et instructeur de la troisième année de probation à Villagarcia. Il vécut aux collèges de Salamanque, Santiago, Pampelune, Oviedo, Burgos, La Corogne, et au collège Saint-Ignace de Valladolid. Doué d'un esprit distingué, d'un jugement quelque peu original, très bon religieux, il eut à lutter toujours contre son tempérament irascible.

Confesseur du marquis de Cerralbo, il suivit ce dernier lorsqu'il fut nommé vice-roi de Mexico. Six ans plus tard revenant en Europe, il fut pris par les hollandais et retenu en captivité durant plusieurs mois. Libéré en 1629, il revint en Espagne et fut de nouveau recteur de collège; il dirigea spirituellement le comte de Benavente et ses fils. On le tint pour un second Luis de La Puente (cf *infra*, col. 265-276). Il mourut à Valladolid, le 22 mars 1637, alors qu'il dirigeait la congrégation mariale des prêtres de la ville.

Le nom de La Figuera n'entra dans la littérature spirituelle qu'après sa mort. Il avait rédigé une *Suma espiritual en que se resuelven todos los casos y dificultades que hay en el camino de la perfección* pour son pénitent le comte de Benavente; ce dernier insista pour qu'elle soit publiée; La Figuera refusa qu'elle parût sous son nom.

Le livre fut édité sous le nom du chapelain du comte, le licencié Toribio de Arenas (Valladolid, 1635), — solution que le supérieur général de la compagnie, M. Vitelleschi, regarda comme une faute (lettre du 30 novembre 1635 au provincial de Castille). Cependant, la deuxième édition (Valladolid-Saragosse, 1637) paraît sous le nom de La Figuera, alors décédé. Le livre « non mole magnus, sed succo maximus », de l'avis du bibliographe Sotwell, reçut un excellent accueil et les éditions se multiplièrent.

Éditions : Barcelone, 1646, 1709; Séville, 1648, 1688, 1698; Alcala, 1653; Madrid, 1662, 1728 (11e éd. « très corrigée »); Bruxelles, 1676; Anvers, 1690, 1720; Valence, 1755, 1766, 1795; Salamanque, 1778; Barcelone, 1857, 1880, 1897, 1908; Puebla de Mexico, 1886; Madrid, 1926.

Traductions : italienne (Venise-Naples, 1649; Bologne, 1650), portugaise (Lisbonne, 1686), latine (Dillingen, 1692), anglaise (Londres, 1873, faite sur l'éd. de Barcelone, 1857), française, sous le titre *Traité de l'oraison* (Paris, 1872; Toulouse-Paris, 1873).

Le troisième traité de la *Suma*, intitulé *Didlogos de Christo con el alma su esposa*, a souvent été traduit et édité à part : en français par le jésuite Turrien Le Febvre (*Dialogues entre Jésus-Christ et une âme religieuse*, Douai, 1647; *Les secrets de la vie spirituelle enseignez par Jesus-Christ à une âme dévote..*, Paris, 1648, 1649, 1661; Bruxelles, 1661; cf Sommervogel, t. 3, col. 581, n. 5; avec un autre dialogue du dominicain Ignacio Del Nente, sous le titre *Deux dialogues sur l'oraison*, Paris, 1921); en latin (Ingolstadt, 1663; Munich, 1718); en allemand (Munich, 1701; Cologne, 1721); en italien (Venise, 1748).

La *Suma* comprend trois traités. Le premier expose ce qu'il importe de connaître avant de commencer le chemin de la perfection. Avec un souci très net de la pratique, La Figuera y enseigne non seulement les diverses manières de prier, mais aussi il avertit des tentations qui se présenteront, donne des moyens de remédier aux fautes et fait considérer huit vérités fondamentales de l'édifice spirituel. Le deuxième traité est structuré selon la division classique des trois voies, dans lesquelles il répartit les quatre « semaines » des *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola (les 2e et 3e forment la voie illuminative). Ce faisant, il brise la dynamique interne de la méthode ignatienne, centrée sur l'élection, et se borne à exposer une série de méditations (une pour chaque jour de chaque semaine) en suivant généralement l'ordre du livret ignatien. La Figuera commence la deuxième semaine non par la méditation du Règne, mais par celle des Deux étendards, et il omet les méditations de la vie publique et celle des Binaires. Le troisième traité est consacré à l'exposé des idées personnelles de l'auteur sur les « affections », l'oraison et la contemplation; il s'agit d'une synthèse dense et pratique.

Relevons l'oraison que l'auteur appelle « por actos de virtudes » et qui consiste à distribuer selon les heures du jour des actes d'amour de Dieu, de religion, de foi et d'espérance (« les quatre grands fleuves du paradis de l'âme »), et des autres vertus, « les ruisseaux » (cf traité 1, ch. 2). Cette forme d'oraison rappelle le journal spirituel de François de Borgia et ses conseils spirituels aux novices, largement divulgués à l'époque de La Figuera (DS, t. 5, col. 1019-1032).

Notre auteur est favorable à la contemplation : « Tu dois désirer les exercices de la vie contemplative et supporter ceux de la vie active »; mais il avertit que l'action peut être meilleure, quand elle est exigée en raison de la nécessité, de l'obéissance ou de l'abondance de la charité. Qu'on n'oublie pas alors, autant qu'il se peut, d'unir la contemplation et l'action; quand elles vont ensemble, l'homme spirituel est dans un état plus élevé que s'il était dans la seule contemplation ou la seule action.

A propos de l'oraison de quiétude (traité 3, dialogue 6), La Figuera remarque que « ne penser à rien » doit s'entendre des créatures et non pas du Créateur; il enseigne aussi que l'âme se maintient plus facilement dans cette oraison, « quand tu lui fais tenir compagnie à mon Humanité, apprenant de mon Humanité et de mon enfance à être petite et en enfance, parce que c'est à ceux-là que j'ai promis mon royaume ».

Notons enfin que, comme d'autres avant lui en Espagne (cf DS, t. 4, col. 1135), La Figuera donne une importance particulière à l'esclavage marial et propose une formulation pour l'acte de servitude (traité 1, ch. 4).

Pratique, agréable à lire, claire et synthétique, la *Suma* a exercé une influence certaine sur l'histoire de la spiritualité; le nombre de ses éditions en témoigne.

Catalogues triennaux de la province de Castille, aux Archives romaines de la compagnie de Jésus, ms *Cast. 14-16* (1). — Sommervogel, t. 3, col. 723-725; t. 9, col. 338; t. 12, col. 539.— J. E. de Uriarte, *Catdlogo razonado de obras anónimas y seudónimas*.., 5 vol., Madrid, 1904-1916, n. 2179, 4024, 4490-4491, 4520, 4526, 5572-5573, 6786.

N. Sotwell, *Bibliotheca scriptorum societatis Iesu*, Rome, 1675, p. 276-277. — F. de Latassa, *Biblioteca nueva de los escritores aragoneses*, 5 vol., Pampelune, 1798-1801 (t. 2, p. 526).

É. de Guilhermy, *Ménologe de la compagnie de Jésus. Assistance d'Espagne*, t. 1, Paris, 1902, p. 473-474. — A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús... de España*, t. 5, Madrid, 1916, p. 100. — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 297, 313. — DS, t. 1, col. 846; t. 4, col. 1174.

Manuel Ruiz Jurado.

LAFITAU (Pierre-François), évêque, 1685-1764. — Né à Bordeaux le 7 février 1685 d'un père négociant en vins, Pierre-François Lafitau entre dans la compagnie de Jésus, en 1700, à la suite de son frère Joseph-François (1681-1746), qui sera missionnaire en Nouvelle-France. Prêtre en 1713, Pierre-François est envoyé en 1716 par le ministre Guillaume Dubois pour seconder le cardinal Joseph-E. La Trémouille, ambassadeur de France à Rome; il sert de négociateur entre Paris et le Saint-Siège pour les affaires de la Constitution *Unigenitus*. A la mort de La Trémouille, le 8 janvier 1720, il assure, bien que déjà nommé à l'évêché de Sisteron, l'intérim de l'ambassade jusqu'à son remplacement par Pierre Guérin de Tencin à la fin du conclave en 1721. Il ne quitte Rome qu'à la fin de 1722. Il était sorti de la compagnie de Jésus au début de 1720.

Sa vie se partage alors entre une prédication de grand style (devant le Parlement d'Aix au carême 1727, dans la paroisse de la Dalbade à Toulouse au carême 1729, l'avent de la même année aux Quinze-Vingts, à Paris, devant la cour au carême 1730), un combat résolu contre les jansénistes par ses écrits et par son action (il joue un rôle prépondérant en 1727 au concile d'Embrun qui condamne Jean Soanen, évêque de Senez, et poursuit sans répit les appelants de son diocèse), et des écrits de direction spirituelle.

Ses *sermons* sont profondément marqués par le rapport destinateur/destinataire. La rhétorique qui s'y fait jour non seulement emprunte l'emphase habituelle à ce type de discours mais reprend les thèmes traditionnels des orateurs de cour. En ce sens, Lafitau ne présente aucune originalité par rapport à ses prédécesseurs, Bossuet ou Bourdaloue : ses harangues sont un recueil de lieux communs. Tout au plus peut-on y voir percer çà et là la polémique antijanséniste (carême, sermon 20 sur la prédestination).

De l'*Histoire de la Constitution Unigenitus* (1737 1738) aux *Entretiens d'Anselme et Isidore sur les affaires du temps* (1756), Lafitau ne cesse de pourfendre les « novateurs », allant jusqu'à les accuser de contester l'autorité monarchique pour faire prévaloir celle de la nation (*Entretiens*, p. 107, 119). Quant à ses écrits spirituels, leur fadeur en rend aujourd'hui la lecture singulièrement difficile. La *Retraite de quelques jours pour une personne du monde* (1750) est fondée sur une série « d'entretiens » où l'exposé d'un thème de méditation est suivi d'une série d'interrogations et d'apostrophes rhétoriques et conclu par des « réflexions » et des « affections et résolutions ». On notera, dans ces ouvrages, le type d'utilisation de la citation biblique : elle ponctue le discours dans un très lointain rapport au texte. De même, la *Retraite pour les curés* (1761) reprend tous les thèmes relatifs aux devoirs de la vie ecclésiastique : zèle, application à l'étude, règlement de vie. Les *Lettres* (1754) sont groupées autour de quelques thèmes spirituels traités avec pondération et pertinence, tels que le recueillement, la présence de Dieu, l'oraison et la contemplation, l'abandon à la volonté de Dieu, l'acceptation des croix, la véritable

sainteté, le discernement des voies extraordinaires, la ferveur et l'amour de Dieu. On observera enfin la particulière dévotion de Lafitau à la Vierge : *Vie et mystères de la Très Sainte Vierge* (1759), ouvrage qui suscita chez les jansénistes des *Nouvelles ecclésiastiques* des remarques sarcastiques sur le recours du prélat aux traditions les plus incertaines. Lafitau avait créé dans son diocèse un office de l'*Auguste Parenté de la Sainte Vierge* le premier dimanche d'août, pour le sanctuaire de Notre-Dame des Anges dépendant de la paroisse de Lurs. Lafitau mourut à Lurs le 5 avril 1764.

En dehors des œuvres de polémique autour de la Constitution *Unigenitus*, et de son *Histoire de Clément* XI (2 vol., Padoue, 1752), signalons : *Sermons de carême* (4 vol., Lyon, 1747; plusieurs rééd.); *Avis de direction pour les personnes qui veulent se sauver* (Paris, 1750); *Retraite de quelques jours pour une personne du monde* (Paris, 1750; plusieurs rééd.); *Lettres spirituelles* (2 vol., 1754-1757, 1760; plusieurs adressées à des visitandines); *Conférences spirituelles pour le cours d'une mission* (Paris, 1756); *Catéchisme évangélique* (3 vol., Paris, 1759); *La vie et les mystères de la Très Sainte Vierge* (2 vol., Paris, 1759); *Retraite spirituelle pour les religieuses* (Paris, 1760); *Vie de la sœur Marie-Anne-Thérèse de La Tour* (visitandine décédée à Sisteron, en 1757; Paris, 1760); *Retraite pour les curés* (Avignon et Paris, 1761).

Migne a reproduit dans les *Orateurs sacrés* (t. 52, Paris, 1855, col. 11-800), les *Sermons*, les *Conférences*, la *Retraite pour une personne du monde* et celle *pour les curés*.

Nouvelles ecclésiastiques, Tables (1760), t. 2, p. 34-38. — Th. Bérengier, *Notice sur Mgr P.-F. Lafitau, évêque de Sisteron et prince de Lurs* (Aix, 1886, 87 p.). — DTC, t. 8, 1925, col. 2445-2446. — Sur Joseph-F. (et non Jean-F.) Lafitau, voir *Catholicisme*, t. 6, 1967, col. 1602-1603.

Dominique JULIA.

LAFONT (PIERRE DE), prêtre, mort après 1701. — Né à Avignon, Pierre de Lafont, docteur en théologie et prêtre, devint prieur de Vallabrègue, official du diocèse d'Uzès et supérieur du grand séminaire.

Il publia 1° des *Principes de morale établis sur l'Écriture sainte, les canons des conciles, le droit canonique et la tradition des saints Pères* (2 vol., Paris, 1699). Il y souligne l'importance, pour chacun, de la science des mœurs chrétiennes, selon la loi naturelle et la loi écrite des Pères. L'ouvrage est le fruit de l'enseignement donné au séminaire; il s'oppose aux « sentiments relâchés », c'est-à-dire aux casuistes, laxistes et probabilistes. — 2° Les *Entretiens ecclésiastiques pour tous les dimanches de l'année* (Paris, 1688, 3 vol.; 1690, 4 vol.; 1750-1751, 5 vol.) traitent des thèmes classiques dans les conférences pastorales (la vocation, les bénéfices, le confessionnal, la science du prêtre, etc); les sujets spirituels sont abordés : la prière et l'oraison, la Parole de Dieu et la lecture de l'Écriture, l'Esprit Saint, le sacrifice eucharistique, etc. Le cinquième volume présente des entretiens sur les fêtes de la Vierge (modèle du prêtre), de l'Eucharistie et autres. — 3° Les *Prônes pour tous les dimanches* (4 vol., Paris, 1701) sont une suite des *Entretiens*, sur l'Église, la foi, la Trinité, l'amour de Dieu et du prochain, la Résurrection, etc.

Cette prédication est solidement étayée sur l'Écriture et les textes conciliaires. Le ton est austère et moralisant. Ces ouvrages témoignent de la valeur de la formation donnée alors au séminaire d'Uzès et sans doute ailleurs.

A. Albert et J.-F. de Court, *Dictionnaire... des prédicateurs français*, Lyon, 1757, p. 102 et 346-349. — C.-F. Achard, *Histoire des hommes illustres de Provence*, t. 1, Marseille, 1787, p. 429-430. — C.-Y. Cousin, *Dictionnaire... des prédicateurs*, Paris, 1824, p. 140-141. — A. Durand, *État religieux des diocèses... d'Uzès*, Nîmes, 1911. — A. Degert, *Histoire des séminaires français*, t. 1, Paris, 1912, p. 294-295.

André RAYEZ.

LA FROIGNE (JACQUES), frère mineur, 17e siècle. — Appartenant à la province de l'observance de Paris, Jacques La Froigne occupa des charges importantes : provincial, définiteur général (1621), commissaire et visiteur général. Il publia deux ouvrages intéressant d'abord le statut canonique et la liturgie de l'ordre, mais aussi la vie spirituelle.

Le *Paradisus castitatis sive claustrum monialium* (Paris, 1624, 504 p. in-8°; Bibliothèque nationale, E. 6281) est un exposé historique et canonique de la clôture remarquablement documenté (conciles et documents des papes, traités de théologie et de droit; cf DS, CLÔTURE, t. 2, col. 979-1007) en même temps qu'une étude spirituelle de la virginité dans l'Église, à partir de l'Écriture et surtout de la tradition patristique. A noter, par exemple, les développements sur le *Virgines sequuntur Agnum* et le *Soli vacare Deo* (p. 307 svv), la *puritas cordis* (p. 379 svv), la *temperantia* et son cortège de vertus (p. 409) ou le *desertum claustri* (p. 437).

L'iris espanouie (Paris, 1624; Bibliothèque OFM, Orsay) publie les « rituels et cérémoniaux » pour la réception et la profession des frères mineurs, des clarisses et des annonciades. Suit un choix abondant de prières et de bénédictions extraites des rituels de l'ordre. Jacques Saleur, secrétaire de La Froigne, eut grande part à cette publication. L'Epistre dédicatoire, qu'il met en tête de *L'iris*, fournit quelques renseignements sur La Froigne.

Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, t. 2, Madrid, 1732, p. 101. — L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, 1906, p. 124. — Wadding-Chiappini, *Annales minorum*, t. 25, 1933, p. 404; t. 26, p. 262. — DS, t. 5, col. 1636.

André RAYEZ.

LA FUENTE (MICHEL DE), carme, 1573-1625. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*. — 3. *Doctrine spirituelle*.

1. Vie. — La biographie de La Fuente a été étudiée par Balbino Velasco (cf bibliographie); nous y renvoyons en nous bornant aux dates principales.

Né à Valdelaguna (Madrid) le 2 mars 1573, Michel de La Fuente alla à Madrid, à l'âge de quinze ou seize ans, pour suivre les humanités du collège San Isidro tenu par les jésuites. Le 29 mai 1594, il fit profession religieuse au couvent de Valdemoro (Madrid), dans l'ordre des carmes. De là, il gagna Salamanque, où il étudia les arts et la théologie, au moins durant six ans, à l'université et au collège San Andrés tenu par les carmes. Ces études achevées, il fut envoyé au couvent de Valladolid, où il demeura deux ans comme maître des étudiants, puis à celui d'Avila avec la même charge. Un douloureux événement, semble-t-il, survenu au cours d'un sermon à Avila, changea le cours de son existence, orientée jusqu'alors vers la spéculation philosophique et théologique et vers le professorat; la période de dissipation spirituelle qui avait commencé à Salamanque prit fin, et l'orientation définitive de son œuvre se précisa : il étudiera la vie spirituelle pour en faire profiter son prochain. Il lit les Pères et les grands auteurs de la spiritualité chrétienne; cette lecture, jointe à sa propre expérience

de l'oraison, lui ouvrit peu à peu les horizons lumineux de l'union à Dieu.

Après avoir rempli quelque temps l'office de pasteur de l'église du couvent San Pablo de la Moraleja (Valladolid), il fut envoyé, probablement en 1606, à celui de Ségovie comme prédicateur et maître des novices. En 1609, La Fuente passa au couvent de Tolède et il y fut alternativement maître des novices et maître des jeunes profès. Il dirige alors aussi des gens de l'extérieur du couvent, comme les carmélites déchaussées Maria de Jésus (le « *Letradillo* » de Thérèse d'Avila) et Cristina de la Cruz qui déposeront par la suite à son procès de béatification, ou comme les béates Inés de Jésus et Maria del Aguila y Canales. La sûreté de son discernement apparut lorsqu'il eut à s'occuper de quelques béates « *revelanderas* » qui défrayèrent la chronique à la fin du 16e et au début du 17e siècle. La Fuente fut regardé comme un *gran maestro de espíritus* par ses contemporains.

En même temps, à Tolède comme déjà à Ségovie, La Fuente s'occupa de la rénovation chrétienne dans la ville et les villages, à l'imitation de Juan de Avila († 1569; DS, t. 8, col. 269-283), avec lequel il montre plusieurs points d'affinité spirituelle; cet apostolat amena la constitution de diverses associations pieuses, pour lesquelles La Fuente composa plusieurs ouvrages. Il mourut à Tolède le 27 novembre 1625. Cinq ans plus tard, on introduisait un procès en vue de sa béatification; achevé en 1635, il fut envoyé à Rome. La cause n'avança pas, nous ignorons pourquoi.

2. **Œuvres.** — Les ouvrages de La Fuente édités de son vivant ont paru à Tolède. — Il écrivit à l'intention des associations qu'il avait fondées : *Regla y modo de vida de los hermanos terceros y beatas de nuestra Señora del Carmen* (1615); — *Compendio historial de N. Señora del Carmen* (1619); — *Ordenanzas y modo de gobernarse los hermanos de la congregación de N. Señora del Carmen* (1625). Bien qu'on y rencontre des éléments qui intéressent la spiritualité, on s'arrêtera de préférence aux ouvrages suivants, plus doctrinaux.

1° *Ejercicios de oración mental.* — Ce petit traité, publié en appendice à la *Regla y modo de vida*, tend à enseigner la manière de faire oraison aux tertiaires du Carmel, à qui La Fuente demande une heure d'oraison (au moins une demi-heure) matin et soir. On trouve dans ces pages une ébauche du *Libro de las tres vidas* (cf *infra*); les trois parties principales du *Libro* y sont dessinées à grands traits et avec exactitude; on y relève l'importance donnée à l'exercice de la prière aspirative, thème pour lequel La Fuente dépend probablement de son confrère valencien Juan Sanz † 1608. Les *Ejercicios* ont été substantiellement repris par le carme Juan Bonet dans son *Espejo de vida y exercicios de virtud* (Barcelone, 1664), destiné également aux tertiaires du Carmel. Nous en avons donné une nouvelle édition dans *Carmelus* (t. 17, 1970, p. 280-309).

2° *Libro de las tres vidas del hombre, corporal, racional y espiritual* (1623). C'est l'œuvre la plus importante de La Fuente, qui lui vaut d'être rangé parmi les mystiques de la fin du siècle d'or. Présentée en trois parties qui correspondent à la division des trois hommes mentionnée dans le titre, elle se présente comme un manuel complet, clair et bien ordonné, de théologie ascétique et mystique, avec le caractère psychologique qui marque l'école mystique espagnole et qui atteint avec La Fuente son plus haut degré. En effet, toute la doctrine spirituelle y est construite selon la structure de l'âme elle-même, laquelle s'en trouve valorisée : La Fuente analyse finement le développement progressif de la montée de l'âme vers Dieu, d'abord par la vie des sens, puis par la raison, enfin par l'esprit pur.

Bien qu'il s'agisse d'un texte théorique, dont le principal mérite consiste dans la systématisation et la synthèse claire de la tradition spirituelle, son but est éminemment pratique : donner une doctrine sûre et précise aux hommes d'oraison, dissiper les soupçons alors fréquents à cause de l'illuminisme des *alumbrados*. De là vient l'importance donnée dans le *Libro* à l'autorité des Pères et des maîtres spirituels; ce qui n'empêche pas La Fuente de faire allusion assez fréquemment à sa propre expérience (cf son introduction générale, celles des livres II et III, et encore I, ch. 14; II, ch. 18; éd. Madrid, 1959, p. 12, 15, 126 et 281).

L'ouvrage fut bien reçu, comme le montrent les témoignages contemporains réunis par le procès en vue de la béatification. Il fut réédité : Madrid, 1710, avec un ample *Dibuxo de la vida* de La Fuente par l'éditeur, le carme Juan de San Angel; — Barcelone, 1887, sous l'influence de M. Menendez y Pelayo qui qualifiera plus tard l'ouvrage de La Fuente « le meilleur traité de psychologie mystique que nous ayons en espagnol » (*Historia de las ideas estéticas en España*, t. 2, Madrid, 1947, p. 113); — Madrid, 1959 (coll. Ediciones carmelitanas 8). On conserve aux archives générales du Carmel à Rome (II Pers. 20) une traduction italienne due, semble-t-il, à S. M. Potenza (18e siècle).

3. **Doctrine spirituelle.** — La Fuente illustre parfaitement l'antique aphorisme selon lequel la grâce ne détruit pas, mais perfectionne la nature. Son ouvrage principal, qui a pour but l'étude de la vie surnaturelle de l'homme, la fonde sur la vie naturelle; il utilise les énergies naturelles pour un meilleur développement de la vie de la grâce.

La Fuente part de la division classique de la vie naturelle de l'âme humaine qui est déjà utilisée par les Pères et qu'on trouve bien élaborée chez les scolastiques médiévaux. L'âme, bien que substance simple et spirituelle, peut être distinguée en trois parties : « *ánima*, parce qu'elle anime le corps et donne vie sensitive à tous les sens; *razón*, en tant qu'elle donne à l'homme intérieur d'être rationnel et de savoir discourir... à la recherche du vrai; *mente* ou intelligence, en tant qu'elle contemple les choses spirituelles et Dieu même, ses attributs et perfections divines » (*Libro*, introduction, Madrid, 1959, p. 9). Cette doctrine avait déjà trouvé son plein développement chez les mystiques du nord au 14e siècle sous la terminologie des trois hommes, corporel, rationnel et spirituel.

Notre auteur, en suivant cette division, analyse le développement de la vie de la grâce dans ses trois états de vie purgative ou des commençants, de vie illuminative ou des progressants, et de vie unitive ou des parfaits. Pour lui, en effet, suivant saint Bernard (= Guillaume de Saint-Thierry, *Lettre d'or aux frères du Mont-Dieu*), la terminologie des trois hommes n'est qu'une autre dénomination des trois états ou étapes de la vie spirituelle (cf p. 7-8). Mais La Fuente connaît le contenu conceptuel enfermé dans ces termes par les mystiques du nord et l'annexe à la conception traditionnelle, perfectionnant celle-ci et purifiant ceux-là de leurs réminiscences platoniciennes; il y intègre les idées de saint Thomas d'Aquin tout comme les descriptions expérimentales des mystiques espagnols.

La Fuente s'intéresse à tout l'homme, lequel, corps et esprit, a été créé et racheté par Dieu et, comme tel,

doit le servir en tout ce qu'il est, réalisant ainsi la destinée qui lui a été assignée en ce monde. Toutes les opérations de l'homme, inférieures et supérieures, doivent par là même être orientées vers le Maître et Seigneur et toutes doivent contribuer à la perfection ultime de l'homme, laquelle consiste dans l'union à Dieu. Cette union a son principe dans la grâce et la charité (I, ch. 7), mais elle n'atteint sa consommation que dans la transformation totale que Jean de la Croix chante dans les strophes du cantique de la *Llama* (III, ch. 15). Étant donné que la grâce, à la manière d'un principe de vie surnaturelle, informe l'homme entier sans rien laisser en dehors de son influence, il s'ensuit que tout l'homme doit concourir à la réalisation de l'union transformante. C'est pourquoi, s'il est vrai que cette union ne se réalise qu'en « la partie ou portion plus élevée de l'âme toute pure et spirituelle, qui est l'intelligence simple ou *mens suprema* en tant qu'elle inclut en son concept formel l'amour affectif de la volonté et la simple intelligence » (introd., p. 4; cf III, ch. 3), il est également vrai qu'on ne peut parvenir à cette union qu'en « dépouillant l'âme de tout le corporel et de tout le rationnel et de toutes les opérations et exercices de la raison et des sens » (p. 12-13), c'est-à-dire à travers la purification des puissances sensibles et rationnelles. La Fuente l'affirme en plusieurs textes qui mettent bien en évidence son concept très unifié de la vie spirituelle (vg I, ch. 8, et II, ch. 16, p. 75-76 et 258).

Cette conception unitaire de la vie spirituelle oblige La Fuente à une fine analyse des facultés et de la manière dont elles doivent s'exercer et se purifier pour retourner à l'état originel auquel fut élevé Adam (il en fut privé par le péché et il lui fut restitué par la rédemption du Christ). Dans les trois livres de son ouvrage, il décrit chacune des puissances avec ses opérations à chacune des trois étapes, et la manière de les utiliser pour atteindre à la perfection et se disposer à l'union avec Dieu. Comme il le dit dans l'introduction des *Ejercicios de oración mental*, « chacun des trois hommes a ses exercices propres, dans lesquels il doit s'exercer jusqu'à parvenir à la fin désirée, qui est l'union de l'âme avec Dieu dans un amour pur et parfait » (dans *Carmelus*, t. 17, p. 294).

1° A *l'homme extérieur corporel*, — qui est « l'âme selon le degré sensible avec tous les sens corporels, extérieurs et intérieurs, l'appétit sensitif avec ses deux puissances irascible et concupiscible et tous les mouvements et passions qui en naissent, et toutes les autres facultés et forces sensibles qui appartiennent à la partie inférieure du corps » (introd., p. 3-4; cf I, ch. 1) —, correspondent les exercices de la vie purgative; leur but est de purger et de purifier la partie sensible inférieure de l'âme des péchés graves et de leurs occasions en déracinant les habitudes vicieuses et en modérant les passions, de façon qu'elles cessent de nous entraîner au péché et qu'elles se convertissent en autant de sources de vertus (I, ch. 8, p. 76-77). La manière de prier propre à l'homme corporel est, outre la prière vocale (cf *Ejercicios..*, ch. 1, dans *Carmelus*, t. 17, p. 294-298), la méditation imaginaire, qui correspond à la *cogitatio* ou imagination des victorins (cf I, ch. 9) : « C'est toute pensée ou acte de l'entendement rationnel qui s'occupe en imaginant quelque chose divine ou spirituelle ou de Dieu par des ressemblances, des figures sensibles... » (I, ch. 10, p. 88).

2° *L'homme intérieur rationnel*, — « qui est l'âme même en son degré rationnel et discursif avec ses deux actes rationnels, discours de l'entendement et amour de la volonté rationnelle, et toutes les autres opérations discursives et affectives propres à ces deux puissances rationnelles » (introd., p. 4; cf II, ch. 1) —, a pour exercices propres ceux de la vie illuminative qui tend à l'imitation parfaite de Jésus-Christ et à la transformation en lui (II, ch. 15-16; cf *Ejercicios..*, ch. 2). Cette fin n'est atteinte que par l'exercice des deux facultés spécifiques de la vie rationnelle; La Fuente en décrit les opérations, *habitus* et vertus, avec minutie, en recueillant le meilleur de la psychologie scolastique de son temps.

Le mode de prière propre à l'homme intérieur rationnel est appelé intellectuel et se divise en oraison discursive de l'entendement et en oraison affective de la volonté rationnelle (II, ch. 7). En des pages lumineuses, La Fuente explique longuement comment l'âme doit s'y exercer; il remarque que l'oraison affective est « de meilleur et de plus grand profit spirituel », qu'elle est l'exercice le plus important à ce stade de la vie spirituelle (II, ch. 10, p. 218; cf *Ejercicios*, ch. 2). Il explique également la matière de cette oraison intellectuelle : « C'est la vie, la passion et la mort du Christ » (II, ch. 9, p. 203-204); ainsi « on en vient à s'habituer à la méditation continuelle et au souvenir ordinaire de sa vie, de sa passion et de ses vertus, de sorte que l'âme entière et ses puissances se transforment et changent dans le Christ et que le Christ tout entier vit et demeure au-dedans de l'âme » (*Ejercicios*, ch. 2, dans *Carmelus*, t. 17, p. 298). En bon carme, La Fuente montre que la Vierge Marie est le modèle parfait de cette oraison (*Libro..*, II, ch. 9, p. 210-211).

Le fruit naturel de cette oraison, c'est que les puissances de l'âme se fixent sur leur objet : le Christ présent comme Dieu à l'intime de l'âme. Ce fruit obtenu, l'oraison est un recueillement acquis, que La Fuente définit comme « une attention intellectuelle et spirituelle qui naît de la connaissance surnaturelle de foi, laquelle est une lumière divine enseignant que Dieu est présent par essence, présence et puissance au-dedans de l'âme » (II, ch. 13, p. 240); il la décrit avec les mots de Thérèse d'Avila (*Camino de perfección*, ch. 28). Cette oraison de recueillement est la meilleure préparation pour passer à la vie de l'homme spirituel.

3° A *l'homme intime et spirituel*, — « qui est la portion la plus élevée et la plus spirituelle de l'âme et qui inclut en son concept les deux facultés principales, *inteligencia y afecto* » (III, ch. 1, p. 306; cf p. 4) —, correspond la vie unitive. La Fuente, s'appuyant sur l'autorité des meilleurs mystiques, donne un exposé psychologique très suggestif de ces deux puissances; elles constituent le centre ou fond de l'âme, dans lequel se réalisent l'union essentielle avec Dieu, les communications les plus intimes de la Divinité et où se goûtent les joies ineffables qu'elles comportent (III, ch. 3). « De ce centre ou substance, naissent comme d'une racine les trois puissances de l'âme et elles reviennent à lui... » (p. 319); elles s'unissent à Dieu en ce centre par les vertus théologales, l'intelligence par la foi, la mémoire par l'espérance, la volonté par la charité (III, ch. 7, p. 344; La Fuente suit ici Jean de la Croix).

Le porche d'entrée au centre de l'âme, où se déroule la vie mystique, est le recueillement surnaturel ou infus. « C'est une grâce très singulière que Dieu fait à l'âme dans sa partie la plus haute, la recueillant toute en elle-même ou au-dedans de Dieu même, suspendant parfois toutes ses puissances sensibles et rationnelles

pour que leurs opérations imaginaires et discursives ne gênent pas la quiétude de l'esprit » (III, ch. 2, p. 312). La doctrine du recueillement intérieur infus a un relief particulier chez La Fuente, dû peut-être au caractère nettement psychologique de son œuvre. Les cinq degrés qu'il énumère seraient, selon nous, cinq degrés d'intériorisation de plus en plus accentuée vers le centre de l'âme plutôt que des degrés d'oraison différents de ceux qu'il analyse minutieusement ensuite, quand il parle de l'oraison propre aux deux puissances suprêmes de l'âme : *inteligencia* et *afecto* (III, ch. 1, p. 306).

Chacune de ces deux puissances a en effet son mode d'oraison spécifique. A l'intelligence simple correspond la contemplation essentielle de la Vérité suprême selon la double forme : affirmative et négative; La Fuente suit ici le pseudo-Denys (cf III, ch. 4-5). Cette contemplation culmine dans l'oraison de *silencio íntimo*, qui est susceptible de trois degrés d'intensité. Ces derniers, croyons-nous, correspondent aux trois modes de prier que La Fuente assigne à l'*afecto supremo* comme lui étant propres : l'aspiration, l'oraison de repos et l'oraison *suspensa* (elles-mêmes sont susceptibles de divers degrés; cf III, ch. 11-14). Ces degrés d'oraison ont pour fruit ultime et terme normal l'union intellectuelle et l'union affective de l'homme intime. La Fuente expose la première aux chapitres 7-8 de la troisième partie et la seconde à la fin de son livre.

Sans nul doute, cette classification des divers degrés d'oraison est quelque peu compliquée à première vue, mais elle s'explique par la méthode de l'œuvre et par son éclectisme souvent réaffirmé, courant d'ailleurs chez les carmes. La Fuente prend soin d'avertir : « Encore que, dans l'oraison surnaturelle de l'homme intime et dans l'union, *inteligencia* et *afecto* marchent toujours unis, nous les diviserons et traiterons ici chacun pour soi pour une plus grande clarté » (III, ch. 4, p. 325). Les différents modes intellectuels et affectifs seraient donc autant de moments psychologiques d'une même réalité qu'il tente d'isoler pour une meilleure explication. Nous souvenant de ce point, il ne serait pas trop difficile de ramener les classifications de La Fuente aux modes d'oraison que la théologie spirituelle distingue chez Thérèse d'Avila et Jean de la Croix.

En ce qui concerne les *sources*, nous avons déjà dit la vaste érudition de La Fuente et l'utilisation qu'il fait des Pères, des scolastiques et des spirituels. Parmi les monographies citées à la bibliographie, il faut noter les contributions de J. Sanchis Alventosa qui a étudié l'influence des mystiques du nord sur La Fuente; selon lui, et nous partageons cette opinion, La Fuente a réussi la difficile fusion en un unique système des pensées rhénane et espagnole (cf *La escuela mística germana...*, p. 228).

Tard venu sur la scène de la spiritualité espagnole, La Fuente est moins original par le contenu de sa doctrine mystique que par son orientation méthodologique. On a insinué aussi qu'il n'aurait pas fait autre chose que de perfectionner et porter à son point d'achèvement la méthode inaugurée par Juan de los Angeles († 1609; DS, t. 8, col. 259-264) : l'application systématique des connaissances naturelles à l'étude de la connaissance mystique. C'est, sans doute, l'un des intérêts de l'œuvre de La Fuente et ce qui lui confère un aspect d'indéniable modernité.

Informaciones para el proceso de beatificación del V.P. M. de la Fuente (1631-1635), ms aux archives de l'archidiocèse de Tolède; trad. latine aux archives de l'ordre du Carmel, Rome, Post., Cod. IV, 120.

P. de Oxea, *Vida del venerable penitente el P.F.M. de la Fuente*, Saragosse, 1674. — Juan de San Angel, *Dibuxo de la vida de el iluminado...*, en tête de l'éd. du *Libro de las tres vidas*, Madrid, 1710, p. 1-105. — B. Velasco Bayon, *Miguel de la Fuente.., ensayo crítico sobre su vida y su obra*, Rome, 1970. — P. M. Garrido, *Miguel de la Fuente... maestro de oración*, dans *Carmelus*, t. 17, 1970, p. 242-279.

V. Peralta, *Místicos franciscanos*, dans *Estudios franciscanos*, t. 24, 1920, p. 290-291. — Crisogono de Jesus Sacramentado, *San Juan de la Cruz, su obra científica...*, t. 1, Avila, 1929, p. 453-454; *La escuela mística carmelitana*, Avila, 1930, p. 173-174. — J. Sanchis Alventosa, *La escuela mística alemana y sus relaciones con nuestros místicos del siglo de oro*, Madrid, 1946, p. 204-228; *Los escritores nórdicos y los espirituales españoles*, dans *Corrientes espirituales de la España del siglo* XVI, Barcelone, 1963, p. 537-538.

J. B. Gomis, Introduction générale aux *Místicos franciscanos españoles*, t. 1, Madrid, 1948, p. 47-49, 75-76. — Enrique del Sagrado Corazon, *Influencias de san Juan de la Cruz en el P.F. Miguel de la Fuente...*, dans *Revista de espiritualidad*, t. 8, 1948, p. 346-360. — Nazario de Santa Teresa, *Filosofía de la mística*, Madrid-Buenos Aires, 1953, p. 197-202. — E. Allison Peers, *Studies of the Spanish Mistics*, t. 3, Londres, 1960, p. 54-58, 288. — A. Winklhofer, *Tauler und die spanische Mystik*, dans *Johannes Tauler, ein deutscher Mystiker*, Essen, 1961, p. 396-407.

Th. E. Schaefer, *Miguel de la Fuente, un intento de evaluación del misticismo español del siglo* XVII, dans *Cuadernos hispanoamericanos*, t. 58, 1964, p. 511-528. — T. Martin, *Enrique Herp y su influencia en la literatura espiritual española del siglo* XVI, dans *Verdad y vida*, t. 30, 1972, p. 99-100. — I. Rodriguez, *Santa Teresa de Jesús y la espiritualidad española...*, Madrid, 1972, p. 215-217. — P. M. Garrido, Présentation de l'édition du *Libro de las tres vidas*, Madrid, 1959, p. XI-XXXVI. — DS, t. 2, col. 2044, 2071 (art. Contemplation); t. 4, col. 1152, 1155, 1171 (art. Espagne).

Pablo M. GARRIDO.

1. LA GRANGE (CHARLES DE), victorin, 1646-1709. — Neveu par sa mère du lieutenant de police La Reynie, Charles de La Grange, protégé par le chancelier Séguier et par le futur cardinal de Coislin, reçut l'habit de chanoine de Saint-Victor à Paris en 1662 et fit profession en 1663. Selon le chanoine Ph. Goureau, il avait « l'esprit vif », mais « s'y est trop assuré, comme c'est l'ordinaire »; de même, son « inclination pour la peinture » l'aurait détourné de ses études pour avoir voulu « tant embrasser de choses à la fois » et s'attacher « plus aux inutiles qu'aux nécessaires » (B.N., ms. fr. 24082, f. 378v); quoi qu'il en soit de ces jugements peu indulgents, La Grange fit des études de philosophie (f. 412v), entra en licence et fut docteur en théologie de la faculté de Paris (f. 413v, et ms. lat. 14686, f. 59v). En 1682, il fut élu « sacriste », maître des novices jusqu'en 1686, où il fut sous-prieur de Saint-Victor. En 1694, il fut nommé, en remplacement de Philippe Goureau, prieur-curé de Villiers-le-Bel. Il était lié avec ses confrères les plus connus, Jean-Baptiste Santeul et Simon Gourdan (DS, t. 6, col. 610) dont, en peintre de talent, il fit les portraits, bientôt tirés en estampes (B.N., ms fr. 24081, f. 259, 263, 266 bis, 281; A.-F. Gervaise, *La vie du vénérable Père Simon Gourdan*, s l, 1755, p. 105-107), et il fréquentait les milieux intellectuels, sans doute les conférences qui se tenaient chez le procureur général du Grand Conseil Louis-François Hennequin, à qui il dédicaça de sa main un de ses livres

(*La Règle de S. Augustin..*, B.N., imp. H. 15315). En octobre 1684, il fut choisi comme supérieur des religieuses de Port-Royal en remplacement de son confrère M. Taconnet (*Lettre à l'auteur de la vie du P. Simon Gourdan*, Liège, 1756, p. 24; J. Mesnard, *Pascal et les Roannez*, t. 2, Paris, 1965, p. 948).

Sa première œuvre imprimée fut *Actions de grâces pour la naissance et la conservation du Prince de Galles prononcées dans l'Église des chanoinesses régulières de Notre-Dame de Sion sur le Fossé S. Victor le 20 juin 1689 jour anniversaire de la naissance de ce Prince* (s l n d), où le destin de Jacques Stuart sert à manifester les desseins de la Providence, et où le prédicateur appelle la bénédiction de Dieu sur les entreprises militaires de Jacques II.

La Grange publie ensuite *La Règle de S. Augustin expliquée par le vénérable Docteur Hugues de S. Victor. Traduction* (Paris, Desprez, 1691), puis le *Modèle d'une sainte et parfaite communion en cinquante méditations traduit de l'espagnol de Balthasar Gracian* (Paris, 1693); bien que cette traduction ait été parfois attribuée à Amelot de La Houssaye, elle semble bien être l'œuvre de La Grange (A. Coster, *Balthasar Gracian*, New York-Paris, 1913, p. 329-330; Sommervogel, t. 3, col. 1654; DS, t. 6, col. 766).

La Grange prit part à la querelle du théâtre suscitée par les écrits du théatin Francesco Caffaro avec une *Réfutation d'un écrit favorisant la comédie* (Paris, Couterot, 1694; 2e éd., 1697), où on apprécie ses jugements sur les origines du théâtre (p. 14-17) et surtout sur l'histoire de la peinture (p. 43).

Les mystères sacrés de Notre Seigneur et de la Sainte Vierge selon le cours de l'année (2 vol., Paris, Couterot, 1697) regroupent les sermons du prieur de Villiers-le-Bel qui voulait que les mystères servent toujours de fondement à la prédication de la morale et pensait que « la piété... sera toujours incertaine tant qu'elle sera ignorante ».

L'œuvre la plus importante du victorin est *L'idée véritable de l'oraison dédiée à Monseigneur l'archevêque de Paris* (2 vol., Paris, Couterot, 1699; achevé d'imprimer, 26 mars 1699). Bien que l'auteur soit hostile aux principes attribués aux quiétistes, à Mme Guyon et à Fénelon, il veut sauver la prière contemplative; d'où l'ambiguïté de son livre. Le premier tome, concernant tous les chrétiens, insiste sur la place du désir dans l'oraison (p. 7-8, 16-17) et expose une oraison conceptuelle, attentive à considérer les attributs divins (p. 29 svv), et les mystères (p. 161 svv), à faire des actes (p. 40 svv), à exercer distinctement les facultés de l'homme (p. 145 svv); l'auteur pense retrouver sa doctrine chez Jean Cassien, chez Jean Climaque, surtout chez Hugues de Saint-Victor et chez François de Sales. Le deuxième tome est « pour ceux qui ont des engagements particuliers à ce saint exercice » de l'oraison. L'auteur analyse les œuvres des mystiques; mais le pseudo-Denys, accusé de platonisme, n'est accepté qu'à travers le commentaire d'Hugues de Saint-Victor (t. 2, p. 7, 34, 37, 126, etc), et Gerson sert à condamner Ruysbroeck (t. 2, p. 96). Les arguments sont, en 1699, peu originaux : critique de la contemplation négative, insistance sur l'Humanité du Christ, sur l'espérance et le désir du salut, critique de l'indifférence distinguée de la conformité à la volonté de Dieu, et conception, proche de celle de Bossuet, d'un état passif où extases et ravissements apparaissent comme des phénomènes extraordinaires. Un argument significatif est l'utilisation de Sénèque : dans son admiration pour l'apathie stoïcienne (distinguée de la « stupidité engourdie... des quiétistes », t. 2, p. 49) et pour Sénèque, cité dès 1689 et souvent invoqué en 1699, La Grange révèle un des fondements inavoués de sa spiritualité et de l'antiquiétisme de son temps : la philosophie païenne de l'antiquité, encore vivante au 17e siècle.

La Grange interviendra encore en 1702-1703 auprès du cardinal de Noailles en faveur de Jean-Baptiste de la Salle victime d'une cabale et il pourra certifier qu'il n'y avait « rien du quiétisme » chez le fondateur des Frères des écoles chrétiennes; les rapports du prieur avec ce dernier se poursuivront et en 1708 La Grange offrira à son ami un local pour son séminaire de maîtres pour la campagne. Il mourut à Villiers-le-Bel, le 28 septembre 1709.

Bibliothèque nationale, ms. fr. 24081-24083; ms. lat. 14686. — *Histoire des ouvrages des savants*, août 1694, p. 547. — *Journal des savants*, 12 juillet 1694, p. 324; 2 août 1694, p. 355-358; 17 août 1699, p. 383-384. — J.-B. Blain, *La vie de Jean-Baptiste de la Salle*, t. 1, Rouen, 1733, p. 418-419. — F. Bonnard, *Histoire de l'Abbaye royale et de l'ordre des chanoines réguliers de Saint-Victor de Paris*, t. 2, Paris, 1908, p. 270. — Ch. Urbain et E. Levesque, *L'Église et le théâtre*, Paris, 1930, p. 37. — R. Baron, *Hugues de S. Victor est-il l'auteur d'un commentaire de la Règle de saint Augustin?*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 43, 1955, p. 342-360. — J. Ferté, *La vie religieuse dans les campagnes parisiennes (1622-1695)*, Paris, 1962, p. 193. — Y. Poutet, *Le XVIIe siècle et les origines lasalliennes*, Rennes, 1970, t. 1, p. 71-72; t. 2, p. 30, 330, 359. — J. Le Brun, *La spiritualité de Bossuet*, Paris, 1972.

Jacques Le Brun.

2. LAGRANGE (François), évêque, 1827-1895. — Né le 15 mars 1827 à Dun-le-Roi (Cher) d'une famille paysanne, François Lagrange fit ses études cléricales à Bourges et au séminaire Saint-Sulpice de Paris. Ordonné prêtre en 1850, il est chargé d'enseignement au collège de Vaugirard à Paris et à l'institution d'Auteuil. Licencié ès lettres et en théologie à la Sorbonne (1856), il devint l'un des secrétaires de F. Dupanloup, évêque d'Orléans (DS, t. 3, col. 1821-1825). Dès lors (1857), lié avec le prélat d'une étroite amitié, il devint son homme de confiance, l'accompagna au concile du Vatican I et fut à sa mort (1878) le dépositaire de ses volumineuses archives (aujourd'hui conservées avec les papiers de Lagrange au séminaire Saint-Sulpice).

Il composa une biographie de Dupanloup (*Vie de Mgr Dupanloup..*, 3 vol., Paris, 1883-1884; 5e éd., 1886), de ton assez panégyrique, qui fut prise à partie par la fraction ultramontaine et en particulier par un chanoine de Chartres, Ulysse Maynard (*Mgr Dupanloup et M. Lagrange, son historien*, Paris, 1884). Voir art. Dupanloup, DS, t. 3, col. 1822-1825, *passim*.

Nommé chanoine de Paris en 1880, Lagrange fut choisi en 1889 comme évêque de Chartres, à la faveur de son attitude résolument anti-boulangiste. Il rétablit dans son diocèse les conférences ecclésiastiques et montra le même souci que Dupanloup pour la formation intellectuelle des clercs. Il organisa le pèlerinage annuel diocésain (1891) et en 1893 celui de la jeunesse catholique à Notre-Dame de Chartres. Fort brève, puisque Lagrange mourut le 23 juin 1895, son administration épiscopale ne laissa guère d'autres traces.

Lagrange publia, sur saint Jérôme et ses disciples, des ouvrages dont le sens historique et critique est bien supérieur à celui qu'il montre dans la biographie de Dupanloup. Dans le domaine de l'antiquité chrétienne, on lui doit : *Les Actes des martyrs d'Orient* (trad. franç. faite sur la version latine d'Assemani, Rome, 1748), Paris, 1852, etc; — *La raison et la foi, ou Étude sur la*

controverse entre Celse et Origène (thèse, Paris, 1856); — *S. Jérôme et les dames romaines...* (Paris, 1866); — *Histoire de sainte Paule* (Paris, 1867; 10e éd., 1901); — *S. Jérôme. Lettres choisies* (1870; 5e éd., 1900); — *Histoire de S. Paulin de Nole* (1877, 1882).

Concernent directement la pratique de la vie chrétienne : *Jésus révélé à l'enfance et à la jeunesse* (Paris, 1851); — *La vie chrétienne, ou connaissance, amour et imitation de notre Seigneur* (1857, 1863), directement inspiré du *Manuale christianorum* de Noël-Véran Aubry † 1756 (DS, t. 1, col. 1098-1099); — *Le guide du chrétien dans les voies du salut* (Paris, 1858); sur ce recueil, cf DS, t. 6, col. 1167.

Lagrange a encore donné des éditions des *Oraisons funèbres* de Bossuet (Paris, 1857, etc), du *Petit carême* de Massillon (1860) et de trois textes de Dupanloup : les *Lettres sur l'éducation des filles* (1879; 6e éd., 1902), les *Lettres choisies* (2 vol., 1888) et les *Conférences aux femmes chrétiennes* (Paris-Orléans, 1881), qui seront encore éditées en 1918 (5e éd., Paris).

J. D., *Notice sur Mgr Lagrange*, Chartres, 1890. — *Polybiblion*, t. 42, 1895, p. 79. — *L'épiscopat français... (1802-1905)*, Paris, 1907, p. 194-195 (bibl.). — *Catholicisme*, t. 6, 1967, col. 1620.

Jacques Gadille.

3. LAGRANGE (Marie-Joseph), dominicain, 1855-1938. — Né à Bourg-en-Bresse (Ain) le 7 mars 1855 et mort à Saint-Maximin (Var) le 10 mars 1938, Albert (en religion Marie-Joseph) Lagrange est entré le 5 octobre 1879 dans l'ordre des frères prêcheurs. Après plusieurs charges d'enseignement, il a fondé en 1890 l'École biblique de Jérusalem, à laquelle il s'est dévoué tout le reste de sa vie. Il est un de ceux qui contribuèrent le plus efficacement, vers le tournant de ce siècle, à introduire une critique libératrice dans l'étude catholique de la Bible. Une conception étroite de l'inspiration maintenait alors l'exégèse catholique dans des positions d'un conservatisme timide et quelque peu enfantin, qui fermait les yeux sur les déficiences scientifiques et historiques dénoncées dans la Bible par les découvertes modernes, comme aussi sur les valeurs de psychologie concrète qui la rendent si vivante. Grâce à une conception plus souple du charisme d'inspiration, puisée dans l'enseignement de saint Thomas d'Aquin, Lagrange a remis en valeur le rôle humain des auteurs bibliques, avec les limites, les imperfections et aussi les richesses qu'il comporte, sans rien retirer à l'autorité divine de l'enseignement qui s'exprime à travers eux, mais en lui donnant au contraire une base plus concrète et plus ferme. Cette sage critique, dont il a établi les principes en plusieurs articles et dans ses conférences données à Toulouse en 1902 et publiées sous le titre *La méthode historique* à Paris, en 1903, il l'a appliquée dans ses commentaires de l'ancien et du nouveau Testament.

Sans être à proprement parler un « auteur spirituel », il a écrit sur la Bible et autour de la Bible de nombreux ouvrages, dont la foi solide, le respect de la Parole révélée, le sens de Dieu joint à l'écoute de ses interprètes humains, fournissent le meilleur aliment à une authentique spiritualité. Ces qualités, qui nourrissaient sa profonde piété personnelle, se sentent particulièrement dans deux ouvrages écrits au soir de sa vie : *L'Évangile de Jésus-Christ*, qui dégage la moelle de ses quatre volumineux commentaires évangéliques, et les *Souvenirs personnels* où il raconte sa vie et la fondation de l'École biblique.

L'œuvre de M.-J. Lagrange est immense : elle comprend 1786 numéros dans le relevé systématique qu'en a fait F.-M. Braun en 1943. Ce sont essentiellement des études concernant, de près ou de loin, la Bible. Parmi les ouvrages les plus importants nous signalons ici ceux qui intéressent directement la théologie et la spiritualité bibliques.

Parurent, par exemple, dans la collection « Études bibliques » (Paris) : *Le messianisme chez les juifs* (1909), *Saint Marc* (1911), l'*Épître aux Romains* (1916), l'*Épître aux Galates* (1918), *Saint Luc* (1921), *Saint Matthieu* (1923), *Saint Jean* (1925), *L'Évangile de Jésus-Christ* (1928; plusieurs rééd.), *Le judaïsme avant Jésus-Christ* (1931). Ajoutons la biographie de *Saint Justin*, coll. Les Saints, 1914, *La morale de l'Évangile* (1931), et la 3e éd. de *La méthode historique* (Paris, 1966; 1e éd., 1903), avec l'introduction de R. de Vaux, p. 4-22.

Indépendamment de nombreux articles techniques parus dans des revues, M.-J. Lagrange a publié des articles qui intéressent plus directement la spiritualité, par exemple : *Le règne de Dieu dans l'ancien Testament et dans le judaïsme*, dans *Revue biblique*, t. 17, 1908, p. 36-61, 350-366; *La paternité de Dieu dans l'ancien Testament*, *ibidem*, p. 481-499; *Les préliminaires historiques de la mystique catholique*, VSS, t. 27, 1931, p. 76-93. Voir aussi sa contribution à l'ouvrage collectif *Notre-Dame de Nazareth* (coll. Les cahiers de la Vierge 3, Juvisy, 1934, p. 53-63), et « *Marie dans l'Évangile* » *selon le P. Lagrange* (VS, t. 58, 1939, p. 5-34) par M.-D. Maïa.

Sans relever les nombreux articles jubilaires ou nécrologiques parus dans beaucoup de revues, on peut retenir : *L'œuvre exégétique et historique du R. P. Lagrange* (28e Cahier de la nouvelle Journée), Paris, 1935. — L.-H. Vincent, *Le Père Lagrange*, dans *Revue biblique*, t. 47, 1938, p. 321-354. — *Mémorial Lagrange*, Paris, 1940. — F.-M. Braun, *L'œuvre du P. Lagrange. Étude* (Introduction à l'œuvre, p. 1-181) *et bibliographie*, Fribourg, Suisse, 1943. — L.-H. Vincent, DBS, t. 5, 1957, col. 231-237. — C. Spicq, DTC, Tables, 1965, col. 2850-2855. — R. de Vaux, dans *Catholicisme*, t. 6, 1967, col. 1617-1620. — *Le P. Lagrange. Au service de la Bible. Souvenirs personnels*, Paris, 1967. — M.-E. Lauzière, *Le P. Lagrange : un temps, un mouvement, un esprit*, dans *Revue thomiste*, t. 70, 1970, p. 425-441. — *Encyclopaedia universalis*, t. 19, 1975, p. 1068, col. 3-4.

Les ouvrages de M.-J. Lagrange sont fréquemment cités dans le DS. Voir, par exemple : t. 2, col. 1594-1596 conseils évangéliques; t. 3, col. 1317 discrétion; col. 1475 docilité au Saint-Esprit; t. 4, col. 686-693 enfance spirituelle et paternité de Dieu; t. 8, col. 208-215 S. Jean; col. 1100-1101 Jésus, etc.

Pierre Benoit.

LA GUIONIE (Bernard de) ou **BERNARD GUI**, dominicain et évêque, 1261-1331. — *Bernardus Guidonis* naquit en 1261/62 à Royère (commune de La Roche l'Abeille, Haute-Vienne) sur un domaine appelé plus tard La Guionie, du nom de ses possesseurs. On peut dire que la véritable naissance de Bernard Gui date du jour où il fit profession dans l'ordre de Saint-Dominique le 16 septembre 1280 au couvent de Limoges, entre les mains d'Étienne de Salanhac, dont il fut le fils spirituel. En effet, ce dernier ayant entrepris un ouvrage dédié à la gloire de son ordre *(De quatuor in quibus Deus praedicatorum ordinem insignivit)*, Bernard Gui devait compléter cette œuvre et s'en faire l'éditeur.

Il suivit tout d'abord une carrière de professeur (lecteur) et d'administrateur (prieur), au sein de son ordre, ensuite, à partir de 1307, il remplit l'office d'inquisiteur à Toulouse, enfin des charges à la curie avignonnaise, et reçut la dignité épiscopale (siège de Lodève). C'est là un *cursus honorum* classique. En le parcourant, Bernard Gui ne cessera de recueillir avec passion tout ce qui, parvenant à sa connaissance, lui paraissait devoir être utile, tant à l'histoire de l'Église et de son ordre, qu'à l'histoire politique des pays européens

(Empire, royaume de France, comté de Toulouse). Dans cette tâche, il manifesta toujours une rigueur critique passablement rare chez ses contemporains, même les mieux doués, rendant ainsi les plus grands services aux historiens. Lui-même, conscient de ses limites, préférait s'appliquer, modestement, le qualificatif de « chronographe ».

Du point de vue de la spiritualité, ses œuvres peuvent se ranger sous trois rubriques :

1° Théologie : 1) Deux dossiers sur les articles de foi et le péché originel (en marge des discussions sur l'Immaculée Conception). 2) Un opuscule liturgique sur l'*Ordo Missae*. 3) *Practica officii Inquisitionis heretice pravitatis* ou Manuel de l'inquisiteur (nombreux éléments à glaner).

2° Hagiographie : 1) Travaux consacrés au problème apostolique. 2) Une brève vie de Thomas d'Aquin (au moment de la canonisation). 3) *Speculum sanctorale* (reprise, dans un esprit critique, de la *Légende dorée*). 4) Documents sur cinq saints de la région de Toulouse.

3° Histoire de l'Église : 1) *De tempore celebrationis conciliorum*. 2) Résumé personnel de l'*Opus tripartitum* d'Humbert de Romans. 3) *Flores chronicorum* ou Histoire des papes. 4) Compilation relative à l'histoire de l'ordre dominicain. 5) Divers travaux sur la vie religieuse dans le Limousin (monastère Saint-Augustin de Limoges; ordres de l'Artige, des ermites de Grandmont) ou dans les diocèses de Toulouse et de Lodève.

Nommé le 23 août 1323 évêque, au siège de Tuy, en Galice, il semble ne s'être pas rendu outre-Pyrénées; aussi en juillet 1324 est-il transféré au siège de Lodève qu'il occupa jusqu'à sa mort, survenue le 30 décembre 1331, au château épiscopal de Lauroux (Hérault). Son ultime volonté de reposer dans l'église des frères prêcheurs de Limoges dit assez quelle fut l'orientation de sa vie. Tel que lui-même l'exprimait, dans son grand âge, après avoir tenu à renouveler, bien qu'évêque, sa profession religieuse entre les mains du maître général de l'ordre, nouvellement élu, Barnabé de Verceil : portant, disait-il, une affection si grande à cette religion, l'*ordo praedicatorum*, qu'il la considérait comme sa mère, *que ipsum educaverat*.

L'état des mss, avec leurs titres, et celui des éditions, souvent partielles, ont été présentés par Delisle, Thomas et Mollat; s'y référer. Les études de base restent celles de L. Delisle, *Notice sur les manuscrits de Bernard Gui*, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, t. 27, 2e p., Paris, 1879, p. 169-455 (qui publie en appendice, p. 427-431, une vie écrite peu après sa mort, peut-être par son neveu, dominicain, Pierre Gui † 1347) et de A. Thomas, *Bernard Gui, Frère Prêcheur*, dans *Histoire littéraire de la France*, t. 35, Paris, 1921, p. 139-232.

A la bibliographie fournie par G. Mollat (DHGE, t. 8, 1935, col. 677-681; *Catholicisme*, t. 1, 1947, col. 1485), on ajoutera les volumes 22 et 24 des *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica : De quatuor in quibus Deus praedicatorum ordinem insignivit* (éd. Th. Kaeppeli, Rome, 1949, XLV-210 p.) et *De fundatione et prioribus conventuum provinciarum tolosanae et provinciae ordinis praedicatorum* (éd. P. Amargier), 1961, XXII-314 p.

Paul AMARGIER.

LA HAYE (JEAN DE), frère mineur, 1593-1661. — Fils de Jean de La Haye et de Marie de la Nula, qui furent au service de Louis XIII et d'Anne d'Autriche, Jean de La Haye est né à Paris le 20 mars 1593. Il entra chez les franciscains déchaussés de S. Diego de Séville (province de Saint-Gabriel), où il fit sa profession religieuse entre les mains du bienheureux Juan de Prado, le 9 janvier 1613. Au chapitre provincial du 22 novembre 1617, il figure sur la liste des prédicateurs sous le nom de Jean de Paris, nom sous lequel il est généralement connu. Après ses études de théologie, il est nommé, le 21 avril 1619, à la chaire des arts au couvent de Llerena, puis à celle de philosophie à Jerez de la Frontera. Il fait alors partie de la province de San Diego d'Andalousie, détachée de celle de San Gabriel (1620). Le 1er août 1622, il est nommé lecteur de théologie à Cadix et, en 1626, il est chargé à Jerez de la chaire de « prime ». Il fut vraisemblablement transféré définitivement en France avant 1634 (d'après les approbations de certains de ses ouvrages); selon de nombreux témoignages du couvent et une de ses lettres du 7 avril 1645, il se considéra toujours lié à la province de San Diego.

L'arrivée en France de Jean de La Haye coïncide avec une période de tension entre le ministre général de l'ordre et le couvent Saint-François de Paris. La Haye, sujet français, non compromis dans les controverses, au jugement éclairé et pondéré, fut nommé procureur des franciscains à la cour, visiteur avec pleins pouvoirs en même temps que commissaire de Terre sainte. Ces charges lui seront renouvelées pendant une quinzaine d'années. En 1640, il préside au chapitre du tiers ordre régulier qui décide la division des provinces de Saint-François et de Saint-Yves; il arbitrera plus tard de graves différends dans plusieurs couvents. Il mourut à Paris le 15 octobre 1661.

La Haye est un extraordinaire polygraphe. Il publia plus de quarante volumes in-folio, où il réédita des commentaires anciens ou modernes de l'Écriture sainte : *Commentarii litterales et conceptuales in Genesim* (4 vol., Paris, 1636; 3 vol., Lyon, 1638); *Commentarii... in Exodum* (3 vol., Paris, 1641; 1648); *Commentarii... in Apocalypsim* (3 vol., Paris, 1644-1648; également éd. de l'*In Apocalypsim* d'Alexandre de Halès ou Vital du Four, Paris, 1647); une *Biblia magna* (5 vol., Paris, 1643) et une *Biblia maxima* (19 vol., Paris, 1660).

La Haye édita aussi des textes de l'école franciscaine, qui répondaient à son souci de réformateur : S. Bernardin de Sienne, *Opera omnia* (5 vol., Paris, 1635-1636; Lyon, 1650, et Venise, 1745; cf éd. Quaracchi, t. 1, 1950, p. LVII-LXI, etc); les *Opera omnia* de S. François d'Assise et de S. Antoine de Padoue (Paris, 1641; Lyon, 1653; Augsbourg, 1739). Ces ouvrages avaient été précédés par la réédition d'un livre de Jean de la Trinité, *Expositio casuum qui in ordine S. Francisci ministris provincialibus servantur* (Paris, 1617). Par cette publication massive d'autorités franciscaines La Haye avait l'intention de montrer que ni le fondateur ni ses disciples ne reniaient les travaux intellectuels : « ex Regula patere quod minoribus ex intentione B. Francisci incumbit studere » (*Opera omnia S. Francisci*, Ad lectorem, 1641).

P. de Serpe, *Elogium* de J. de La Haye, en tête du t. 3 des *Commentarii in Apocalypsim*, 1648. — Richard Simon, *Histoire critique du vieux Testament*, Rotterdam, 1685, p. 416-418. — Hurter, t. 3, 1907, col. 1043-1045. — AFH, t. 29, 1936, p. 304-307; t. 59, 1966, p. 345. — *Catholicisme*, t. 6, 1967, col. 1624-1625. — M. de Castro, *Notas de bio-bibliografia franciscana*, dans *Archivo Ibero-Americano*, t. 28, 1968, p. 183-195 (biographie et œuvres). — J. Poulenc, *Le contrat de cession de la bibliothèque de Jean de La Haye au grand couvent des cordeliers de Paris (1658)*, AFH, t. 62, 1969, p. 629-661

(l'auteur précise les difficultés que Jean de La Haye rencontra à Paris).

Manuel de Castro.

LA HUERGA (Cyprien de), cistercien, 1514-1560. — Moine de Nogales en Espagne, professeur d'Écriture sainte à Alcala de Henares, Cyprien de la Huerga laissa des commentaires mss de plusieurs livres de la Bible et publia à Alcala en 1555 un *Commentarius in psalmum 38* et un *Commentarius in psalmum 129*. Après sa mort, on édita ses *Commentaria in Nahum* (Lyon, 1562) et ses *Commentaria in librum beati Job et in Cantica canticorum Salomonis regis* (Alcala, 1582, 297 p.). Ses ouvrages sont rédigés dans le style humaniste de l'époque. L'exégèse du *Cantique*, parsemée de textes et de parallèles tirés de la littérature classique, est de type ecclésiologique. Parmi ses sources, il faut compter aussi les œuvres de saint Bernard.

C. Henriquez, *Phoenix reviviscens sive ordinis cisterciensis scriptorum... series*, Bruxelles, 1626, p. 288-292. — C. De Visch, *Bibliotheca scriptorum ordinis cisterciensis*, Cologne, 1656, p. 73-76. — *Dictionnaire de la Bible*, t. 3, 1903, col. 768. — E. Martin, *Los Bernardos españoles*, Palencia, 1953, p. 49.

Edmundus Mikkers.

LAÏC ET LAÏCAT — 1. *Historique d'une spiritualité des laïcs.* — 2. *Propos sur une « spiritualité » du laïc.*

1. HISTORIQUE D'UNE SPIRITUALITÉ DES LAICS

Chercher une « spiritualité *des laïcs* » dans l'ancien ou le nouveau Testament n'a guère de sens. On n'y parle même pas de « laïcs ». Certes, le mot existait, il est antérieur au vocabulaire religieux chrétien et étranger à l'emploi spécifique de λαός dans le texte grec de l'ancien Testament; on le trouvait dès le 3e siècle avant Jésus-Christ dans les papyri et les inscriptions, au 2e siècle dans la langue cultuelle grecque pour désigner les non-initiés, enfin dans les traductions juives de la Bible en grec, appliqué aux choses, pour signifier « profane », ordinaire, non spécialement consacré à Dieu (ainsi 1 *Samuel* 21, 5-6; *Éz.* 22, 16 et 48, 15). Mais le terme est étranger au nouveau Testament. Il apparaît, dans le christianisme, avec la lettre de Clément de Rome (40, 6) et il demeure rare jusqu'au 3e siècle; on le trouve alors chez Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène, Cyprien, avec le sens de membre non-clerc du peuple de Dieu, de l'Église.

O. Kern, Λαοί, *die Laien*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, t. 30, 1933, p. 205-207. — I. de la Potterie, *L'origine et le sens primitif du mot « laïc »*, NRT, t. 80, 1958, p. 840-853. — M. Jourjon, *Les premiers emplois du mot laïc dans la littérature patristique*, dans *Lumière et vie*, n. 65, 1963, p. 37-42.

Déjà sous l'ancienne Disposition, selon la religion prophétique et préexilienne, tout le peuple était saint, en tout cas appelé à l'être (*Ex.* 19, 6; *Deut.* 7, 6; 14, 2 et 21; 26, 19; 28, 8; *Jér.* 2, 3). Contre une tendance à réserver à certains personnages ou aux prêtres l'appellation « les saints » (cf *Sir.* 45, 24, grec), on perçoit une réaction dans un récit comme celui de *Nomb.* 16 (cf 16, 3, tradition P). Toute la communauté est sainte; s'il existe une spiritualité particulière, ce serait plutôt l'ensemble des exigences et dispositions qui concernent les ministres du culte, prêtres et lévites. Mais la 1a *Petri* applique à tous les chrétiens une éthique ou spiritualité lévitique transposée (cf E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*, Londres, 1947).

Dans le christianisme, au niveau du nouveau Testament, il n'existe pas de spiritualité propre des « laïcs » : ils sont appelés à vivre simplement la vie dans le Christ et dans l'Esprit. Les épîtres développent bien des éléments de parénèse à l'usage de catégories particulières : esclaves, enfants, parents, etc. C'est au même titre qu'elles offrent des perspectives de spiritualité à l'usage des témoins et serviteurs de l'Évangile, sans qu'il s'agisse toujours de ministres institués. Cela ne préjuge pas du fait qu'il existe au niveau des évangiles et des épîtres une certaine distinction entre *tous* et *quelques-uns* (cf *Le ministère et les ministères selon le nouveau Testament. Dossier exégétique et réflexion théologique*, Paris, 1974), entre le troupeau et ses pasteurs (*Actes* 20, 28 svv; 1 *Pierre* 5, 3), le champ et ceux qui le cultivent, l'édifice et ses constructeurs. Mais les seconds ne forment pas toujours un groupe défini de façon fixe et institutionnelle. Il arrive que le titre de « frères » désigne plutôt ce que nous appelons les fidèles, mais c'est un terme commun à tous ceux qui partagent la même foi et pratiquent le même culte chrétien; s'il existe une paternité du ministre de l'Évangile, elle ne fait pas des fils, mais des frères. Les premières générations chrétiennes se sont appelées « disciples », « frères », « les saints », « communauté de Dieu ».

E. Lohmeyer, *Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft*, Leipzig, 1925. — J. Ratzinger, *Frères dans le Christ*, Paris, 1962; art. Fraternité, DS, t. 5, col. 1141-1167. — J.-P. Audet, *Priester und Laie in der christlichen Gemeinde. Der Weg in die gegenseitige Entfremdung*, dans *Der priesterliche Dienst*, 1. *Ursprung und Frühgeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1970, p. 115-175.

1° Des temps apostoliques à Grégoire le Grand † 604. — Le sentiment dominant est toujours que tous les baptisés sont l'Église; celle-ci est le « nous » des chrétiens. En elle, ils ont part aux biens célestes, eschatologiques. Ce mystère saint de l'Église existe en chaque fidèle, il est vécu par lui. « Toute âme est l'Église ».

H. de Lubac, *Catholicisme*, Paris, 1938. — DS, art. Église, t. 4, col. 388. — E. Dassmann, *Ecclesia vel anima. Die Kirche und ihre Glieder in der Hoheliederklärung bei Hippolyt, Origenes und Ambrosius von Mailand*, dans *Römische Quartalschrift*, t. 61, 1966, p. 121-144.

Ainsi les *Constitutions apostoliques* (II, 26, 1, éd. F. X. Funk, p. 102-103), reproduisant la Didascalie syriaque (3e siècle), s'adressent en ces termes aux laïcs : « Écoutez vous aussi, les laïcs, qui êtes l'Église élue de Dieu. Car si le premier peuple s'appelait déjà Église, vous, vous êtes l'Église catholique et sacro-sainte, un sacerdoce royal, une sainte multitude, un peuple acquis, une grande Église, une épouse ornée pour le Seigneur Dieu ».

On entre dans l'Église par la foi professée dans le baptême. Il constitue membre du Corps du Christ, avec la qualité sacerdotale qui revient aux membres du souverain Prêtre (cf DS, art. Sacerdoce des fidèles). Les fidèles sont nourris dans l'Église à la fois par la fréquentation des Écritures, par un commentaire qui en applique typiquement les récits, les personnages, les paraboles, etc, à la fois au Christ, à l'Église, à chaque âme, et par une mystagogie qui introduit dans la participation à la célébration des mystères. Les fidèles sont ainsi formés, non tant à des dévotions, comme ce sera le cas au moyen âge, qu'à une mystique des mystères de la foi et à la célébration liturgique. Ils consomment leur communion au mystère du Christ, vivifié par l'Es-

prit, dans l'Eucharistie. La spiritualité des laïcs consiste à participer activement au mystère et à la vie de l'Église, grâce au ministère des évêques et des prêtres.

Comment? En intervenant à leur place de laïcs, comme partie prenante subordonnée mais active, dans les décisions : élections ou approbation des ministres, conciles, coutumes, etc; en exerçant leurs dons ou charismes propres, ce qui supposait d'abord un sens et un respect des initiatives de l'Esprit. Justin, Origène mettent ainsi leurs dons au service de la foi. Les fidèles qui le peuvent se nourrissent des Écritures.

A. Harnack, *Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament, 5 Ueber den privaten Gebrauch der hl. Schriften in der alten Kirche*, Leipzig, 1912. — G. Bardy, *La lecture de la Bible aux premiers siècles chrétiens*, dans *Bible et vie chrétienne*, 1953, n. 2, p. 25-39. — DS, art. Écriture *et vie spirituelle*, t. 4, col. 150-158. — Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, 1953, p. 433.

Bien des laïcs s'intéressent aux questions dogmatiques et théologiques : non seulement une élite cultivée, à laquelle les Pères ont souvent adressé lettres ou traités (M. Viller et K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1939, p. 285-291; L. Welsersheimb, *Kirchenväterbriefe an Laien*, 2e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1954), mais le menu peuple lui-même; on ne pouvait aller chez le cordonnier, le boucher ou aux bains, dit Grégoire de Nysse, sans qu'on vous parle de la génération éternelle du Fils (PG 46, 557). Très vive est la conviction que, connaissant la vérité, on doit la communiquer : « Quiconque peut dire la vérité et la tait, sera jugé par Dieu » (Justin, *Dialogue avec Tryphon* 82). Il ne s'agissait pas nécessairement de l'enseignement proprement dit, encore que des laïcs l'aient exercé (Jérôme, *De viris illustribus* 36 et 54), mais du devoir qu'a tout chrétien d'œuvrer pour le salut de son prochain. Jean Chrysostome est particulièrement affirmatif à cet égard (*De S. Babyla* 8, PG 50, 545), mais également Augustin (*Enarr. in Ps.* 96, 10, PL 37, 1243).

L. Meyer, *S. Jean Chrysostome, maître de perfection chrétienne*, Paris, 1934. — B.-H. Vandenberghe, *L'apostolat des laïcs d'après S. Jean Chrysostome*, VS, t. 102, 1960, p. 626-638. — A.-V. Scumois, *L'apostolat laïc dans l'antiquité selon les témoignages patristiques*, dans *Euntes docete*, t. 1, 1952, p. 126-133. — Sur la part prise par les laïcs à l'enseignement religieux dans les six premiers siècles : M. Sauvage, *Catéchèse et laïcat. Participation des laïcs au ministère de la parole*, Paris, 1962, p. 35-184.

Les laïcs étaient totalement d'Église. Ils formaient à leur rang, dans l'assemblée, le sujet liturgique total (B. Renaud, *L'Église comme assemblée liturgique selon S. Cyprien*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 38, 1971, p. 5-68; Jean Chrysostome, *Hom. 18 in 2 Cor.* 3, PG 61, 527). Ils exerçaient leur service sacerdotal en participant non seulement à l'Eucharistie mais à la psalmodie, le matin, le soir, dans les vigiles hebdomadaires (E. Dekkers, *Tertullianus en de geschiedenis der liturgie*, Bruxelles, 1947, p. 24-126; J. Stadlhuber, *Das Stundengebet des Laien im christlichen Altertum*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 71, 1949, p. 129-183; J. A. Jungmann, *Die vormonastische Morgenhore*, *ibidem*, t. 78, 1956, p. 306-333). Jean Chrysostome affirme qu'à l'exception du mariage, le moine et le chrétien qui vit dans le monde ont les mêmes obligations (*In Mat.* hom. 7, 7, PG 57, 81-82); les béatitudes sont pour tous (*In Hebr.* hom. 7, 4, PG 63, 67-68). Cependant, les moines vivent plus parfaitement et sont un exemple pour les laïcs (L. Meyer, RAM, t. 14, 1933, p. 253-262). Le christianisme était une façon de vivre pour l'eschatologie et vers elle. L'idéal était de reconfigurer en soi l'image à la ressemblance de Dieu (DS, art. Image et ressemblance, t. 7, col. 1406 svv; G. B. Ladner, *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Cambridge, Mass., 1959). Les modèles d'une telle vie étaient les martyrs, puis leurs successeurs, moines et ascètes, et les vierges, donc des modèles de non-engagement dans le train de ce monde; on se sanctifie par l'ascèse. Cependant, les Pères proclament la beauté du mariage, tout en affirmant la supériorité de la virginité, de façon excessive s'il s'agit de Jérôme.

Concile de Gangres (343), can. 1, 9, 10, 14. — Grégoire de Nazianze, PG 37, 537-555. — Jean Chrysostome devenu pasteur, *In Col.* hom. 12, 6, PG 62, 388; *In Gen.* hom. 21, 4, PG 53, 180; *De virginitate* 14-26, PG 48, 543-551; cf D. Gorce, *Mariage et perfection chrétienne d'après S. Jean Chrysostome*, dans *Études carmélitaines*, avril 1936, p. 245-284, et DS, t. 8, col. 347. — Augustin a fini par admettre le bien des *conjugales amplexus* (J. Burnaby, *Amor Dei*, Londres, 1938, p. 113). — Jean Cassien, *Conférences* xxi, 10, 1.

Tous les auteurs, ceux même qui exaltent la vie monastique, affirment qu'un laïc peut dépasser un moine en sainteté (*Vitae Patrum* iii, 123; vi, 3, 3 et 17, PL 73, 783-784, 1006, 1013). C'est que, finalement, ce qui compte, ce qui mesure la perfection, quel que soit l'état de vie, c'est l'amour de Dieu et du prochain selon Dieu (Jean Chrysostome, *In Rom.* hom. 1, 4 et 7, 5, PG 60, 399 et 447; *De virginitate* 4, PG 48, 536; Augustin : « Hic est Dei cultus, haec vera religio, haec recta pietas, haec tantum Deo debita servitus », *De civitate Dei* x, 3). Augustin a développé toute une éthique de l'usage du créé sur la base de la distinction entre ce dont on peut jouir, le Bien absolu, et ce dont il faut seulement se servir en vue du Bien absolu, les biens relatifs, tout le temporel (*De doctrina christiana* i, 3-4, PL 34, 20-21; *Confessions* x, 6-27 et 40, *De civitate Dei* i, 29 et xv, 22; *Enarr. in Ps.* 41, 6-8, PL 36, 467-469; *Sermo* 177, 8, PL 38, 958).

Cet idéal de référence eschatologique et divine, avec les modèles de type ascétique et monastique, pouvait évidemment fonder une spiritualité de mépris et de fuite du monde, d'autant plus que chez les Pères des 3e-5e siècles on discerne un sens péjoratif du corps (P. Daubercies, *La condition charnelle. Recherches positives pour la théologie d'une réalité terrestre*, Tournai, 1959; DS, art. Chair, t. 2, col. 448, et art. Corps, col. 2349-2350). L'intérêt pour le terme absolu détourne de l'entre-deux terrestre. Même les chefs de la cité temporelle et les empereurs devaient fixer leur regard sur l'eschatologie. En vérité, peu de thèmes demandent à être traités avec plus d'attention et de finesse que celui du mépris du monde, terme qui est absent des antiques législations monastiques ou a, comme chez Jean Cassien, un sens concret, circonstancié, existentiel (pour le moine) d'un amour préférentiel pour Dieu. Le point de vue est ascétique, ou d'anthropologie spirituelle, non de métaphysique dualiste (cf DS, art. Fuite du monde, t. 5, col. 1588-1599; J.-C. Guy et R. Grégoire, dans *Le mépris du monde... dans la tradition spirituelle occidentale*, Paris, 1965, p. 5-58).

Les apôtres détaillaient les devoirs de chaque caté-

gorie (DS, art. Devoir d'état, t. 3, col. 672 svv). Cela a continué après eux, ainsi Polycarpe (2 *Phil.* 4-6). A partir du 3e siècle, une tendance s'affirme à « canoniser » certaines catégories en « chœurs » et en « ordres » : Hippolyte (*In Danielem* I, 17, SC 14, p. 85), Tertullien (un « ordo viduarum », *Ad uxorem* I, 7 ; un « ordo monogamorum », *De monogamia* 12 ; « differentia inter ordinem et plebem », *De exhortatione castitatis* 7, 3 et 13, 1-4), Méthode d'Olympe † 311 (« tagma parthenôn », *Banquet* VII, 3, SC 95, p. 186), etc. Après la paix de l'Église, divers privilèges et règles de vie distinguent les clercs des fidèles (J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain*, Paris, 1958, p. 152-153, 172-173). On s'oriente vers ce qui sera le « duo sunt genera christianorum » de Gratien dans un texte qu'il attribue à saint Jérôme (*infra*, col. 87).

Eusèbe déclare (*Démonstration évangélique* I, 8, PG 22, 76-77) : « D'après les instructions du Maître les disciples adaptèrent sa doctrine aux différents degrés de capacité des foules... Ainsi deux manières différentes de vivre se distinguent désormais dans l'Église du Christ. La première dépasse la nature et la façon habituelle de vivre, n'admettant ni mariage ni procréation, ni commerce ni possessions. Se détournant de la vie de tous les jours, elle se voue exclusivement, inondée d'amour céleste, au service de Dieu... Celle des autres est moins sublime. Ils vivent chastement dans le mariage et se dévouent à la propagation du genre humain; ils s'occupent des affaires et de la milice, de l'agriculture et du commerce... Pour eux une heure est déterminée pour leurs exercices de piété et certains jours sont consacrés à l'instruction religieuse et à la lecture de la loi de Dieu ».

Ainsi on distingue et on hiérarchise des catégories, par exemple l'ordre de procession indiqué en 396 par Victrice de Rouen (*De laude sanctorum* 2-3, PL 20, 445). Se rattachant à la distinction des *tria genera hominum* que déjà Origène mais surtout Augustin avaient reliés aux types de Noé, Daniel et Job, Grégoire le Grand systématise la distinction de trois ordres de fidèles : *pastores*, *continentes*, *coniugati* (*Moralia* I, 14, 20 ; V, 13, 30 ; XXXII, 20, 35, PL 75, 535, 695 ; 76, 657 ; *In Ezechielem* I, hom. 8, 10 ; II, 4, 5 et 7, 3, PL 76, 858, 976, 1014). Cf Y. Congar, *Les laïcs et l'ecclésiologie*, cité *infra*, col. 88.

H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris, 1938. — I. Hausherr, *Vocation chrétienne et vocation monastique selon les Pères*, dans *Laïcs et vie chrétienne parfaite*, Rome, 1963, p. 33-115. — G. H. Williams, *The Ancient Church, A.D. 30-313*, et W. H. C. Frend, *The Church of the Roman Empire, 313-600*, dans *The Layman in Christian History*, éd. S. C. Neill et H. R. Weber, Londres, 1963, p. 28-87. — E. Lanne, *Le laïcat dans l'Église ancienne*, dans *Verbum caro*, t. 18, n. 71-72, 1964, p. 105-126. — Methodos G. Fougas, *The social Message of St John Chrysostom*, Athènes, 1968. — Y. Bodin, *S. Jérome et les laïcs*, dans *Revue des études augustiniennes*, t. 15, 1969, p. 133-147.

2° Moyen âge. — Nous aurons à distinguer des moments et des tendances dans cette longue période qui, du moins en Occident, va de la mort de saint Grégoire (604) et de saint Isidore (636) à la fin du 15e siècle. Elle commence cependant sous le signe de deux sentiments qui se retrouvent, avec des fortunes diverses, tout au long de ces siècles : la référence de la vie terrestre au (gain du) ciel et un besoin de respecter un ordre hiérarchisé. Si une spiritualité chrétienne interprète l'existence selon certaines valeurs en référence à Jésus-Christ, celle qu'on propose alors aux laïcs interprète leur existence terrestre en référence au ciel et selon une échelle des valeurs ascétiques, privilégiant le détachement terrestre.

1) Une certaine dépréciation. — Une affirmation, un sentiment dominent tout, ceux de l'unité du corps dont le Christ est la tête, avec l'obligation correspondante, si souvent exprimée par Augustin, de chercher « non quae sua sunt, sed quae Jesu Christi » (*Phil.* 2, 21). Mais cette unité est faite de parties, ordres ou, comme le corps, de deux côtés.

Concile de Paris (829), c. 2 et 3 (éd. MGH *Concilia aevi karolini*, t. 1, vol. 2, Hanovre, 1908, p. 610, ou *Capitula regum francorum*, t. 2, 1897, p. 29), rédigés par Jonas d'Orléans, qui écrit aussi le *De institutione regia* (cf 9 et 11) et le *De institutione laicali* ; *infra*, col. 86. — Walafrid Strabon † 849, *De exordiis et incrementis rerum ecclesiasticarum* 32 (MGH *Capitula...*, t. 2, p. 515). — Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis* II, 2, PL 176, 416-417 et *Sermo 2 in dedicatione*, PL 177, 905. — Werner II de Saint-Blaise, *Defloratione Patrum* II, PL 157, 1049. — S. Bernard, *Ep.* 490, 2, PL 182, 698d-699a : « Uni Domino servitur, uni regi militatur, et in foro et in claustro gratia Dei eadem valet » ; *Sermo in Cantica* 76, 8, PL 183, 1153cd.

Cette unité est diversifiée et hiérarchisée, car les uns vivent la référence au Christ et au ciel de façon immédiate, totale, littérale (moines et clercs), les autres selon la permission ou la concession d'user des choses terrestres : possessions, mariage, mais à condition d'en user comme n'en usant pas. Texte caractéristique, Gilbert de Lemerick (vers 1110-1139), *De statu Ecclesiae* : « Et tota quidem imago pyramidis formam praetendit (Ecclesia) quia inferius ampla est, ubi carnales et coniugatos recipit ; superius autem acuta, ubi arctam viam religiosis et ordinatis proponit » (PL 159, 997a). Dans l'unité de l'Église ou du corps, il existe deux formes de vie : base et sommet, mais le plus souvent on en parle en termes soit d'*ordines*, soit des deux côtés du corps.

M. Bernards, *Speculum virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter*, Cologne, 1955. — H. Wolter, *Bernhard von Clairvaux und die Laien. Aussagen der monastischen Theologie über Ort und Berufung des Laien in der erlösten Welt*, dans *Scholastik*, t. 34, 1959, p. 161-189. — M. Bernards, *Die Welt der Laien in der kölnischen Theologie des 12. Jahrhunderts. Beobachtungen zur Ekklesiologie Ruperts von Deutz*, dans *Die Kirche und ihre Aemter und Stände* (Festgabe J. Frings), Cologne, 1960, p. 391-416. — L. Prosdocimi, *Unità e dualità del popolo cristiano in Stefano di Tournai e in Ugo de S. Vittore. « Duo populi » e « Duae vitae »*, dans *Études d'histoire du droit canonique* (Mélanges G. Le Bras), t. 1, Paris, 1965, p. 673-680. — *I laici nella « Societas christiana » dei secoli* XI *e* XII, Milan, 1968 (recueil très riche et documenté).

L'image des deux côtés a été très souvent appliquée à la distinction, dans l'unité, des deux personnes ou deux pouvoirs, le royal et le sacerdotal. Elle l'a été, à l'époque carolingienne, surtout pour exprimer l'unité de leur mission, les princes étant alors vus comme des ministres de et dans l'*ecclesia* (Y. Congar, *L'ecclésiologie du haut moyen âge*, Paris, 1968, p. 267-276). Après la réforme du 11e siècle, on a insisté sur la distinction des deux côtés, celui de droite représentant les *spirituales*, clercs et moines, s'occupant des *spiritualia*, celui de gauche les *carnales*, voués aux *temporalia*.

Cardinal Humbert, *Adversus simoniacos* III, 9 : « Laici sua tantum, id est saecularia, clerici sua tantum, id est ecclesiastica negotia, disponant et provideant » (*Libelli de lite*, éd. MGH, t. 1, Hanovre, 1891, p. 208). — Honorius Augustodunensis,

Summa gloria (24, *ibidem*, t. 3, 1897, p. 74-75). — Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, lib. II, p. 2, c. 3, 4 et 7, PL 176, 417-420. — Robert Pulleyn, *Sententiae* VII, PL 186, 920. — Innocent III, *De sacro altaris mysterio* III, 5, PL 217, 844.

Chez certains moines, cette distribution est assimilée à la différence entre esprit et chair : déjà Abbon de Fleury (*Apologeticus*, PL 139, 461 svv), Isaac de l'Étoile (*Sermo* 53, PL 194, 1870) et, très lourdement, Henri d'Albano (*De civitate Dei peregrinante* II et X, PL 204, 263-264, 325-326).

Dans ce qu'on peut reconnaître comme attitude dépréciative, intervient souvent le fait que les laïcs ont été généralement peu instruits, voire illettrés, en tout cas sans connaissance du latin. On les comparaît à l'âne et les clercs au bœuf, avec référence soit à *Deut.* 22, 10, soit à *Job* 1, 14, ou encore à l'ânesse par rapport à Balaam, mais cette comparaison était alors entendue dans le cadre de la relation, à la fois de dépendance et de solidarité, entre *minores* et *maiores*. L'âne avait aussi la qualité de simplicité (cf PL 219, 163) que reflète également le terme *idiota* (cf DS, t. 7, col. 1242-1248). Mais parfois on faisait dériver *laicus* de *lapis*, « quia durus et extraneus a scientia litterarum » (Jean de Gênes, *Catholicon*, vers 1286; Guy de Baisio, *Rosarium*, fin 13e siècle); cf Y. Congar, *Clercs et laïcs au point de vue de la culture au moyen âge. « Laicus » = sans lettres*, dans *Studia mediaevalia et mariologica*, Mélanges C. Balič, Rome, 1971, p. 309-332, avec bibliographie. Mais la cause principale d'une certaine dépréciation de la condition laïque a été l'application de critères ascétiques et souvent monastiques pour hiérarchiser les états de vie. Ces termes sont équivalents : *laici* = *saeculares* = *coniugati*. L'étymologie de « saint », *hagios* = *a terrenis, extra terram*, qui pouvait se réclamer de Platon *(Cratyle)* et d'Origène, est reprise en Occident par Césaire d'Arles (cf *Traditio*, t. 8, 1952, p. 387-389), Alexandre de Halès, Thomas d'Aquin, Jacques de Viterbe. On la trouvera même chez des auteurs protestants du 17e siècle (cf L. Doekes, *Der Heilige. Quados und Hagios*, Franeker, 1960). En Orient, « les saints » = les moines : ainsi chez Nicolas Cabasilas (DS, t. 2, col. 1-9), lui-même laïc et profond spirituel. Dans le moyen âge occidental, si influencé par Grégoire le Grand, le plus parfait était le plus détaché des biens terrestres.

Abbon de Fleury, *Apologeticus*, PL 139, 463-464. — A. Wilmart, *Une lettre de S. Pierre Damien à l'impératrice Agnès*, dans *Revue bénédictine*, t. 44, 1932, p. 125-146. — Rupert de Deutz, *Ad Lizelinum* : « Sic nimirum in sancta Ecclesia quanto quisque ordo est arctior, tanto est et altior » (PL 170, 665c). — Othon de Freising, *Chronica* VII, 35, éd. A. Hofmeister, Hanovre, 1912, p. 369 svv. — Rufin de Bologne, *Summa decretorum* XIV, 1, éd. H. Singer, Paderborn, 1902, p. 339-340. — Vincent de Beauvais, cf DS, t. 5, col. 864 et 866. — Jacques de Voragine, cf DS, t. 8, col. 62-64. — Voir les biographies spirituelles, DS, t. 1 col. 1662-1663. — H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, t. 1, vol. 2, Paris, 1959, p. 573-574.

Pourtant, les vertus vantées dans les Vies de saints dessinent un type religieux sans extrémisme, mais l'aspect d'austérité s'y est accentué avec le temps (L. Hertling, *Der mittelalterliche Heiligentypus nach den Tugendkatalogen*, ZAM, t. 8, 1933, p. 260-268, qui étudie 66 Vies du 6e au 13e siècle). La virginité était la valeur supérieure. Si, dans les premiers siècles, le texte de *Mt.* 13, 8 et 23 sur la semence rapportant 100, 60 ou 30 était généralement appliqué aux martyrs, aux vierges, aux gens mariés, il l'est, depuis le 4e siècle, aux vierges, aux veuves, aux gens mariés (DTC, t. 9, col. 2180; M. Bernards, *Speculum virginum*, p. 40-48; A. Quacquarelli, *Il triplice frutto della vita cristiana : 100, 60 e 30*, Rome, 1953). Dans ces conditions, le mariage est présenté comme une concession faite à la faiblesse des hommes, pour les détourner de la fornication et perpétuer l'espèce.

« Coniugii quidem ratio sola indulgentia permittitur, ne fragilitate carnis in deterius aetas proclivior delabatur » (Abbon de Fleury, *Apologeticus*, PL 139, 463bc); « His concessum est uxorem ducere » (Gratien, cité *infra*, col. 87); « Quia legaliter vivunt et legali connubio utuntur, in extremo per Dei miserationem salvabuntur » (Godefroid d'Admont, *Hom. 12 in Scripturam*, PL 174, 1112c). Cf DTC, t. 9, col. 2169, 2172, 2177; Congar, *Jalons*, p. 567 svv; *I laici nella « Societas christiana »..*, p. 45-46, 53, 329-330, 390.

Il ne faut certes pas exagérer la dépréciation du mariage au moyen âgé (N. Paulus, *Mittelalterliche Stimmen über den Eheorden*, dans *Historisch-politische Blätter*, t. 141, 1908, p. 1008-1024).

Cependant, il convient de faire deux observations :

a) On proclame unanimement qu'un laïc marié peut non seulement faire son salut, mais dépasser en sainteté un clerc ou un moine médiocre.

M. Viller et K. Rahner, *Aszese und Mystik..*, déjà cité, p. 278-280.

Alcuin, *Epist.* 305, MGH *Epistolae*, t. 4, Berlin, 1895, p. 465. Raban Maur, *In Ezechielem* XV, PL 110, 918-919. — Odon de Cluny, *Vita Geraldi* II, 8, PL 133, 675. — Rupert de Deutz, cf M. Bernards, *Die Welt..*, p. 411-412 (cité col. 84). — Gerhoh de Reichersberg, *Expositio in ps.* 33, dans *Opera inedita*, t. 2, vol. 1, éd. Van den Eynde, Rome, 1956, p. 201-202. — Concile du Latran de 1215, c. *Firmiter* (Denzinger, n. 802). — Thomas d'Aquin, *Contra gentiles* III, 136; *Summa theologica* 2a 2ae, q. 152, a. 4, ad 2; q. 184, a. 4; *De perfectione vitae spiritualis* 23-24 (éd. de Parme) ou 25-26 (éd. Vivès). — Bonaventure, *In Hexaemeron* XVIII, 26, et XXII, 23, *Opera*, t. 5, Quaracchi, 1891, p. 418 et 441. — Jean Tauler, *Sermon* 65, 1, trad. É. Hugueny, t. 3, Paris, 1935, p. 115-116. — Congar, *Jalons*, p. 118 et 568.

b) On indique la voie de vie chrétienne qui convient aux laïcs *(coniugati)*. A travers une histoire qui a connu bien des phases, les textes sont assez concordants.

Bède † 735 (*In Cantica* V, 6, PL 91, 1176bc) demande que les époux jouissent de ce monde en s'assurant la récompense céleste par de généreuses aumônes. Dans sa lettre de 734 à Egbert d'York (PL 94, 657-658), Bède précise : qu'on apprenne aux laïcs le *Pater* et le *Credo* dans leur langue, qu'ils les récitent chaque jour, qu'on les invite à faire le signe de la croix, à communier souvent, même dans l'usage du mariage pourvu qu'il s'accompagne d'une certaine continence.

Jonas d'Orléans † 843, dans son *De institutione laicali* dédié au comte Matfried vers 825-830 (PL 106, 121-278), parle de la vie chrétienne : livre 1, baptême et pénitence; livre 2, mariage (reconnaît l'aspect interpersonnel de l'amour); il traite aussi de l'éducation, de l'administration d'une maison, de la communion eucharistique, des dîmes et du respect des prêtres, du sens du pauvre et de la justice, de la loyauté, de l'hospitalité; livre 3, les vertus et les vices, les fins dernières (cf DS, t. 8, col. 1269-1272; É. Delaruelle, *Jonas d'Orléans et la promotion du laïcat*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 55, 1954, p. 221-228).

Dans les textes de l'époque carolingienne sur les laïcs, il est peu question de prière. Pourtant, Théodulphe d'Orléans † 821 voulait que tous les baptisés adultes connussent le *Pater* et le *Credo*, les disent matin et soir ou, à défaut, cette prière : « Seigneur, qui m'as formé et créé, aie pitié de moi pécheur », en l'accompagnant d'action de grâces et d'un appel à l'intercession de la Vierge et des saints (*Capitula*, PL 105, 191-206; texte largement répandu).

Gratien (12e siècle), en un texte célèbre, « Duo sunt genera christianorum », explique : « Est autem genus unum quod mancipatum divino officio, et deditum contemplationi et orationi, ab omni strepitu temporalium cessare convenit », et il ajoute : « Il y a une autre sorte de chrétiens, dont sont les laïcs. *Laos*, en effet, signifie peuple. A ceux-là, il est permis de posséder des biens temporels, mais seulement pour les besoins de l'usage. Rien n'est plus misérable que de mépriser Dieu pour l'argent. Ils sont autorisés à se marier, à cultiver la terre, à dirimer les querelles par un jugement, à plaider, à déposer des offrandes sur l'autel, à payer les dîmes; ainsi peuvent-ils être sauvés, si toutefois ils évitent les vices en faisant le bien » (*Decretum*, p. 2, c. 12, q. 1; éd. É. Friedberg, Leipzig, 1879, col. 678; trad. dans *Jalons*, p. 29).

Innocent III, Profession de foi prescrite aux vaudois (1208) : « Remanentes in saeculo et sua possidentes, eleemosynas et cetera beneficia ex rebus suis agentes, praecepta Domini servantes salvari fatemur et credimus » (Denzinger, n. 797).

Humbert de Romans † 1277 (DS, t. 7, col. 1108-1116), *Sermo ad omnes laicos* : « Les laïcs ne doivent pas s'élever à scruter les mystères de la foi que les clercs détiennent, mais adhérer implicitement selon le texte de Job (1, 14), *les bœufs labouraient et les ânesses paissaient à leurs côtés*, texte expliqué par Grégoire qui dit : les ânesses sont des gens simples, qui doivent se satisfaire de l'enseignement de leurs *maiores* (*Moralia* II, 30, 49, PL 75, 578). De plus, ils doivent témoigner respect aux clercs comme étant ministres de Dieu... Ils doivent leur rendre les droits ecclésiastiques, ou plutôt à Dieu à travers eux (*Mt.* 22, 21) : *Rendez à Dieu ce qui est à Dieu.* Et encore, en raison du danger d'incontinence, ils doivent se marier sans retard (1 *Cor.* 7, 2) : *A cause du péril d'impudicité, que chaque homme ait sa femme.* Qu'ils instruisent soigneusement leurs enfants dans le bien, à l'exemple de Tobie (*Éph.* 6, 4) : *Parents, usez, en éduquant vos enfants, de corrections et de semonces (qui s'inspirent) du Seigneur.* Et encore, observez les devoirs de charité envers vos voisins (1 *Pierre* 4, 8) : *Avant tout, conservez entre vous une grande charité.* Aux temps marqués, et sans y manquer, réunissez-vous à l'église pour y entendre les instructions et prescriptions de l'Église, à l'exemple des parents de Jésus, dont il est dit (*Luc* 2, 42) : *Ils montèrent à Jérusalem, comme c'était la coutume pour la fête.* De même, ils doivent apprendre et réciter chaque jour les prières communes, le *Pater*, l'*Ave Maria*, le *Credo*. Ils doivent aussi faire des aumônes selon leurs moyens (*Tobie* 4, 8) : *Si tu as beaucoup donne davantage, si tu as peu donne moins, mais de bon cœur.* Enfin, le laïc doit se montrer disposé à obéir à ses supérieurs (*Ps.* 76, 21) : *Tu as conduit ton peuple comme des agneaux par la main de Moïse et d'Aaron* » (*De eruditione praedicatorum*, livre 2 De modo prompte cudendi sermones, tr. 1, c. 71, dans *Maxima bibliotheca veterum Patrum*, t. 25, Lyon, 1677, p. 491).

2) Moments d'estime et de promotion. — Une conscience très forte domine : celle que, par le baptême, tous appartiennent au Corps du Christ. Or, le Christ est roi universel, on l'affirme et on le représente sans cesse (cf Y. Congar, *L'ecclésiologie du haut moyen âge*, p. 73-76, 260; pour la suite, J. Leclercq, *L'idée de la royauté du Christ au moyen âge*, Paris, 1959), mais le Christ est aussi Souverain Prêtre; les membres de son Corps ont une qualité sacerdotale (textes innombrables, cf P. Dabin, *Le sacerdoce royal des fidèles..*, cité *infra*, col. 94; Y. Congar, *L'ecclésiologie..*, p. 109, et *Jalons*, p. 180-181; DS, art. Sacerdoce des fidèles). Les fidèles ne sont pas purement passifs, même dans les activités sacrées et sacramentelles : offrande à la Messe, onction des malades, audition de confesssions, communication de la foi aux enfants, etc.

Le Corps du Christ ou l'Église est ordonné et hiérarchisé en *ordines*, mais, malgré la valeur propre de chaque terme, on emploie souvent l'un pour l'autre : *ordo*, *status*, *professio*, *gradus*, *officium*. On distingue non seulement l'*ordo clericorum* et l'*ordo laicorum* ou *coniugatorum* mais, à l'intérieur de celui-ci, des catégories répondent aux fonctions sociales : *milites*, *agricolae* ou *laboratores*, toujours situés à la base, *artifices*, *negotiatores*, etc. On fait son salut « per obedientiam in suis ordinibus », dit l'*Hortus deliciarum* d'Herrade de Landsberg (éd. J. Walter, Strasbourg, 1952, p. 97; DS, t. 7, col. 366-369). Le salut individuel se fait dans l'office public qu'on remplit. Un texte parmi des douzaines : « Habet enim omnis ordo et omnino omnis professio in fide catholica et doctrina apostolica suae qualitati aptam regulam, sub qua legitime certando poterit pervenire ad coronam » (Gerhoh de Reichersberg, *De aedificio Dei* 43, PL 194, 1302d). Il s'est développé ainsi une éthique des professions ou des ordres, y compris de l'*ordo coniugatorum*, qui s'est exprimée soit dans des sermons *ad ordines* ou *status*, soit dans des traités particuliers ou des « Miroirs ». C'est un aspect très positif d'une spiritualité laïque au moyen âge.

N. Paulus, *Mittelalterliche..*, cité *supra* ; *Die Wertung der weltlichen Berufe im Mittelalter*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 32, 1911, p. 725-755; *Der Berufsgedanke bei Thomas von Aquin*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 50, 1926, p. 445-454. — K. Dunkmann, *Die Lehre vom Beruf. Eine Einführung in die Geschichte und Soziologie des Berufes*, Berlin, 1922. — K. Holl, *Die Geschichte des Wortes Beruf*, dans *Gesammelte Aufsätze*, t. 3, Tübingen, 1928, p. 189-219. — W. Schwer, *Stand und Ständeordnung im Weltbild des Mittelalters*, Paderborn, 1934; rééd. par N. Monzel, 1952. — *Beiträge zum Berufsbewusstsein des mittelalterlichen Menschen*, éd. P. Wilpert et W. P. Eckert, Berlin, 1964. — Y. Congar, *Les laïcs et l'ecclésiologie des « ordines » chez les théologiens des 11e et 12e siècles*, dans *I laici nella « Societas christiana »..*, Milan, 1968, p. 83-117.

Sermons et Miroirs. — Rathier de Vérone, *Praeloquia*, en 935-937 (PL 136, 145-344). — Honorius Augustodunensis, *Speculum ecclesiae. Sermo generalis*, PL 172, 861-870. — Alain de Lille † 1202, *Sermones ad omnes status*, PL 210, 184 svv. — Jacques de Vitry, *Sermones vulgares*, en 1226. — Berthold de Ratisbonne † 1272 (DS, t. 1, col. 1532-1534), 75 *sermones vulgares*, dont celui sur les dix chœurs des anges, où les différents métiers sont situés dans le service de la chrétienté. — Guibert de Tournai, *Sermones perameni ad status diversos*, vers 1261 (Hain, n. 8332; Lyon, 1511). — Humbert de Romans, *op. cit.* — Jacques de Soest († 1338; cf DS, t. 1, col. 278, et t. 4, col. 62), etc. La prédication s'est adaptée au temps : ainsi l'éthique des transactions chez un saint Antonin de Florence † 1459; F. Vogl, *Das Vollkommenheitsideal des Christen in der Welt nach Antonin von Florenz*, Kallmünz près Ratisbonne, 1941.

Les Miroirs des princes forment une catégorie propre, florissante surtout au 9e siècle (cf DS, t. 5, col. 847-851, et Congar, *L'ecclésiologie..*, p. 300, bibliographie), au 13e siècle et dans la suite. Étude standard de W. Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Stuttgart, 1938; réimpr., 1952. Pour les siècles ultérieurs : A. Werminghoff, *Drei Fürstenspiegel des 14. und 15. Jahrhunderts*, dans *Geschichtliche Studien A. Hauck*, Leipzig, 1916, p. 152-176; M.A.G. Carrillo, *Los Tratados sobre la educación de Principes (siglos* XVI *y* XVII), Madrid, 1948.

La promotion des laïcs a été largement tributaire de leur accès à l'instruction, lequel dépendait des clercs, des paroisses, des monastères, puis du progrès de l'urbanisation. Un nombre limité de laïcs comprenait le latin, et plutôt parmi les nobles (J. W. Thompson, *The Literacy of the Laity in the Middle Ages*, Berkeley, 1939). C'est pourtant dans le psautier qu'on apprenait à lire. Les prières en langue vulgaire sont des paraphrases du psautier. La Bible rayonne par des traductions au moins partielles qu'on trouve dès le 8e siècle

en Angleterre, au 12e en France, mais aussi par les Bibles moralisées, les Bestiaires, les Lucidaires et l'iconographie des sculptures, chapiteaux et vitraux. Depuis la fin du 11e, on rencontre des faits de plus en plus nombreux d'instruction dans la petite noblesse, la bourgeoisie naissante, la classe des marchands qui se développe (P. Riché, *L'instruction des laïcs au 12e siècle*, dans *Mélanges S. Bernard*, Dijon, 1954, p. 212-217). Les traductions, les écrits et l'enseignement religieux se développent au cours du 12e siècle, et surtout au 13e, après le quatrième concile du Latran (H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlin, 1935; rééd., 1961, p. 431-432). En 1281, Jean Peckham, archevêque de Cantorbéry (DS, t. 8, col. 645-649), ordonnait que, quatre fois l'an, on expose au peuple *vulgariter* les quatorze articles de foi, les dix commandements, les deux préceptes évangéliques de charité, les sept œuvres de miséricorde, les sept péchés capitaux avec leur progéniture, les sept vertus principales, les sept sacrements de grâce. L'exemple a été suivi.

G. H. Russell, *Vernacular Instruction of the Laity in the Later Middle Ages in England*, dans *The Journal of Religious History* (Sydney, t. 2, 1962-1963, p. 98-119). Mais là et dans de nombreux autres traités, tels que la *Somme des vices et des vertus* ou *Somme Le Roi* de Laurent d'Orléans (en 1279), qui répond assez bien au programme de Peckham et a été traduite ou copiée maintes fois, il s'agit d'instruction religieuse un peu encyclopédique plutôt que de « spiritualité ». Voir la notice de Laurent, t. 9, ci-dessous.

A. Dufourcq, *Histoire moderne de l'Église*, 6e éd., t. 6, Paris, 1932, p. 536, 640 svv. — Ch.-V. Langlois, *La vie en France au moyen âge, du 12e au milieu du 14e siècle*, t. 4 *La vie spirituelle*, Paris, 1928 (sur la *Somme Le Roi*, p. 123-198). — E.-J. Arnould, *Le Manuel des péchés. Étude de littérature religieuse anglo-normande*, Paris, 1940. — Y. Lefèvre, *L'Elucidarium et les Lucidaires..*, Paris, 1954, et DS, t. 7, col. 730-737. — G. Duby et R. Mandrou, *Histoire de la civilisation française*, t. 1, Paris, 1958, p. 124-125 (révélation d'une culture profane).

Les 14e et 15e siècles voient, d'une part, une forte croissance de l'instruction et de la culture chez les laïcs, d'autre part, dans le contexte global des dissociations qui marquent cette époque, une certaine autonomie de la « spiritualité » (place de l'affectivité et de l'expérience) à l'égard de la théologie : prédication ou écrits en langue vulgaire, bien que souvent dans des cadres religieux (les spirituels rhénans ou flamands : Eckhart, Jean Tauler, Henri Suso, Ruysbroeck; les mystiques anglais : Richard Rolle, Julienne de Norwich, Walter Hilton); rayonnement de la *Devotio moderna*, Gérard Groote et Thomas a Kempis; souci de Jean Gerson d'une formation des laïcs à la piété dans le monde, selon une ligne, à vrai dire, ascétique et quasi religieuse; à la fin de cette période, rappelons la prédication de Savonarole. On ne peut donner ici que quelques indications.

W. A. Pantin, *The English Church in the Fourteenth Century*, Cambridge, 1955, p. 220-262. — F. X. Haimerl, *Mittelalterliche Frömmigkeit im Spiegel der Gebetbuchliteratur Süddeutschlands*, Munich, 1952. — *Speculum christiani. A Middle English Religious Treatise of the 14th Century*, éd. G. Holmstedt, Oxford, 1930 (peu après 1350 : parties en anglais, très grande diffusion). — H. F. Frander, *Some Medieval Manuals of Religious Education in England and Observations on Chaucer's « Parson's Tale »*, dans *Journal of English and Germanic Philology*, t. 35, 1936, p. 242-248 (préparation à la confession). — Guy de Roye, évêque de Castres, *Doctrine de Sapience*, vers 1385 (cf Fliche et Martin, *Histoire de l'Église*, t. 14, Paris, 1962, p. 324). — G. Dufner, *Die «Moralia » Gregors des Grossen in ihren italienischen volgarizzamenti*, Padoue, 1958. — Jean Gerson, *ABC des simples gens* (*Œuvres*, éd. P Glorieux, t. 7, Paris, 1966, p. 154-157; cf DS, t. 6, col. 314-315, et J. L. Connolly, *John Gerson, Reformer and Mystic*, Louvain, 1928). — K. Chesney, *Notes on some Treatises of Devotion intended for Margaret of York*, dans *Medium Aevum*, t. 20, 1951, p. 11-39. — S. Antonin de Florence, *Une règle de vie au 15e siècle* (vers 1455), trad. Thierard-Baudrillart, Paris, 1921.

3) Les laïcs s'affirment comme chrétiens et spirituels en dehors des cadres monastiques et cléricaux traditionnels. Ce sont des moments de fondation où apparaît l'affirmation d'un sentiment laïque.

a) On assiste peu à peu dans l'Église à l'intégration des *milites*, c'est-à-dire des combattants à cheval, qu'il ne faut pas d'emblée identifier avec la noblesse. Avant la fin du 10e siècle, l'Église bénit les armes et ceux qui les portent comme un service des fins de la chrétienté : défense des pauvres, veuves et orphelins, des moines et des églises (Fliche et Martin, *ibidem*, t. 7, 1940, p. 483-487; t. 8, p. 462-478). L'idéal qu'on offre aux *milites* est celui d'une vie religieuse dans le monde et le service des armes (Cluny), de sorte que, de ce service intégré d'une façon plus organique et massive dans la vie militante de la chrétienté naissent, avec les croisades, les ordres militaires (S. Bernard, *De laude novae militiae ad milites Templi*, PL 182, 921-940; A. Borst, *Das Rittertum im Hochmittelalter. Idee und Wirklichkeit*, dans *Saeculum*, t. 10, 1959, p. 213-231; J. Blumke, *Studien zum Ritterbegriff im 12. und 13. Jahrhundert*, Heidelberg, 1964). Avec les croisades, le chevalier gagne sur le moine dans l'estimation chrétienne (cf P. Rousset, *Les laïcs dans la Croisade*, dans *I laici nella « Societas christiana »..*, p. 428-445).

Mais la chevalerie a développé par elle-même certaines valeurs humaines et laïques qui étaient prisées très haut dans le monde et la société médiévale : fidélité à soi-même, à la chevalerie et à son code d'honneur. C'est ce qu'on trouve chanté dans le *Parzival* et le *Willehalm* de Wolfram d'Eschenbach (début 13e siècle), indépendamment d'une foi chrétienne et surtout de l'Église et du clergé. A partir de la fin du 13e, on voit se développer et s'exprimer un goût des valeurs séculières, courtoises, de la possession du monde, des formes d'individualisation de la religion (G. Duby, *Fondements d'un nouvel humanisme, 1280-1440*, Paris, 1966, surtout p. 34-35, 89-90, 153-154).

b) Avant les croisades, le puissant mouvement de réforme commencé avant Grégoire vii, mais dont celui-ci a été le centre, a profondément changé la *conscience de la situation des laïcs*. Grégoire, d'abord, les a utilisés contre les clercs simoniaques ou incontinents : exemple de la *Pataria* de Milan avec saint Arialdo † 1066 et Erlambaud † 1075, *strenuissimus miles Christi* (Grégoire, *Registrum* i, 27, éd. E. Caspar, Berlin, 1920, p. 45); de plus, il a cherché à détourner un Hugues de Bourgogne (mort à Cluny en 1093) de se faire moine : ce serait mettre la recherche de sa quiétude personnelle avant le salut des autres. A ce sujet, le pape écrit en 1079 à l'abbé de Cluny : « Cur non perpendis, non consideras in quanto periculo, in quanta miseria sancta versatur Ecclesia? » (*ibidem*, vi, 17, p. 423). Il y avait des antécédents : un moine avait détourné Guillaume de Longuépée † 942, fils de Rollon de Normandie, de se faire moine : son devoir était sur terre, dans l'exercice juste du pouvoir (cf PL 141, 675c). Des antigrégoriens, pour justifier leur opposition, arguent du fait que clercs et laïcs sont également d'Église et sont prêtres : ainsi Guibert (dans Landul-

phe, *Historia mediolanensis* III, 23, MGH *Scriptores*, t. 8, Hanovre, 1848, p. 90) et, vers 1100, l'Anonyme Normand veut exclure le mot *laicus*, qui est dépréciatif et non-chrétien, et ne parler que de *christianus* (*Die Texte des Normannischen Anonymus*, éd. K. Pellens, Wiesbaden, 1966, p. 200-201).

On voit s'exprimer, dans le dernier tiers du 11e siècle et le début du 12e siècle, une estime positive de la condition laïque. On en a un témoignage dans le *De vita christiana* de Bonizon de Sutri, entre 1089 et 1094 (éd. E. Perels, Berlin, 1930). Si son livre 7 est « De his qui sunt praelati in laicali ordine », son livre 8 est « De his qui sunt subditi in laicali ordine ». Il ne définit pas le laïc simplement par rapport au clerc, mais en lui-même, à partir de son baptême et de sa place dans la société; il traite des trois ordres, *artifices*, *negotiatores*, *agricolae*, ensuite des dîmes, du mariage et des règles d'un *legale coniugium*, puis montre « qualiter christiano sub sacerdotum obedientia sine querela vivere oporteat », en traitant des œuvres serviles, jeûnes et fêtes de l'Église. Les laïcs sont de vrais chrétiens, ils ont renoncé au monde aussi, ce sont à leur manière des *regulares*, sous la règle de l'Évangile.

Ainsi disent au 12e siècle : Gerhoh de Reichersberg † 1169 (*De aedificio Dei* 43, PL 194, 1302; en 1138-1139), Étienne de Muret † 1124, initiateur des « pauvres du Christ » (*Sermo de unitate diversarum regularum*, dans E. Martène, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, t. 4, Anvers, 1764, p. 308); après eux, Jacques de Vitry † 1240 (*Sermones in epistolas et evangelia dominicalia*, Anvers, 1575, p. 156; *Historia orientalis et occidentalis*, Douai, 1597, p. 357-358). Au 13e siècle, un Pierre de Vérone en travaillant à la paix des cités, invitera les laïcs à sanctifier la vie de celles-ci en en prenant la responsabilité (fondation de la Société de la Vierge et de la Société de la Foi, dont l'exemple se répandra de Milan à Florence et dans l'Italie du nord : G.-G. Meersseman, *Études sur les anciennes confréries dominicaines*, AFP, t. 20, 1950, p. 5-113; t. 21, 1951, p. 51-196; t. 22, 1952, p. 5-176; t. 23, 1953, p. 275-308).

É. Delaruelle, *Essai sur la formation de l'idée de croisade*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1944, p. 74-79, et 1953, p. 37-42. — M.-D. Chenu, *Moines, clercs, laïcs au carrefour de la vie évangélique*, RHE, t. 49, 1954, p. 59-89 (= *La théologie au XIIe siècle*, p. 225-251). — B. Töpfer, *Volk und Kirche zur Zeit der beginnenden Gottesfriedensbewegung in Frankreich*, Berlin, 1957. — G. Duby, *Les laïcs et la paix de Dieu*, dans *I laici nella « Societas christiana »...*, p. 448-461.

c) La fin du 11e siècle et le 12e voient se développer des *mouvements laïcs de vie spirituelle* caractérisés par une volonté de pauvreté, de littéralisme évangélique, de critique des clercs et parfois des institutions ecclésiastiques. Ce courant, qui demanderait à être suivi en détail selon les temps et les régions, présente plusieurs aspects qui intéressent diversement notre sujet.

Aspects économiques et sociaux : prédominance de certaines catégories, en général des métiers ou conditions comportant une plus grande mobilité et des occasions de communiquer.

Aspects culturels : rôle des femmes qui sont actives dans l'Église, et pas seulement dans la vie religieuse ou recluse. Elles peuvent gagner une promotion, sinon une émancipation, au plan religieux. On en trouve d'assez nombreuses dans les mouvements plus ou moins marginaux ou sectaires.

Aspects doctrinaux : nombre de laïcs veulent être aussi chrétiens que moines ou clercs. La *vita apostolica* n'est pas réservée à ceux-ci, ni le commerce personnel des Écritures (on se fait traduire le psautier et d'autres livres de la Bible, des textes des Pères; on connaîtra comme les clercs!), ni la ferveur, ni l'ascèse (un des aspects du mouvement des flagellants de 1349, cf DS, t. 5, col. 395-397). Les laïcs veulent aussi prêcher. « Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes » (Pierre Valdès † 1218; cf DS, t. 5, col. 857).

Aspect, enfin, d'intériorisation déjà si net dans l'érémitisme ou dans des courants hérétiques du 12e siècle, qui se nourrira de la *Devotio moderna* et sera puissamment favorisé, fin 15e siècle, par la diffusion des textes imprimés, livrés à la lecture personnelle.

H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlin, 1935; réimpr. avec supplément, Hildesheim, 1961. — L. Spätling, *De apostolicis, pseudoapostolis, apostolinis*, Munich, 1947. — A. Mens, *Oorsprong en betekenis van de Nederlandse Begijnen en Begardenbeweging*, Anvers, 1947. — G.-G. Meersseman et E. Adda, *Pénitents ruraux et communautaires en Italie au XIIe siècle*, RHE, t. 49, 1954, p. 343-390. — E. Werner, *Pauperes Christi. Studien zu sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums*, Leipzig, 1956. — H. Wolter, *Aufbruch und Tragik der apostolischen Laienbewegung im Mittelalter*, GL, t. 30, 1957, p. 357-369. — *Cahiers de Fanjeaux*, Toulouse, 1965 svv. — G. Leff, *The Apostolic Ideal in Later Medieval Ecclesiology*, dans *Journal of theological Studies*, t. 18, 1967, p. 58-82. — *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle, 11e-18e siècles*, publié par J. Le Goff, La Haye-Paris, 1968 (p. 407-467, bibliographie, par H. Grundmann, des études parues depuis 1900; à part, *Sussidi eruditi*, Rome, 1967).

d) Le naturalisme du 12e siècle d'abord (école de Chartres), mais surtout la philosophie thomiste ont donné un fondement à une estime positive de l'activité et de l'entreprise humaines, voire, en un sens, à leur *sécularité*.

M.-D. Chenu, *La théologie au XIIe siècle*, Paris, 1957, p. 19-51. — R.-A. Gauthier, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, 1951. — Y. Congar, *Jalons*, p. 578-579. — G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïc au déclin du moyen âge*, rééd., 5 vol., Paris-Louvain, 1956-1970.

e) L'humanisme a, dans la suite, œuvré dans le même sens, par une affirmation de la bonté des choses créées et de la *dignité de l'homme* : apportant un contrepoids au pessimisme que véhiculait une certaine façon d'entendre la condition pécheresse et le *contemptus mundi*. Un optimisme pratique dans l'usage des biens du monde s'allie avec une dévotion qui, cependant, évite d'être dominée par les clercs. Exemple assez représentatif : le marchand Francesco di Marco Datini † 1410, qui s'enrichit au maximum, observe une pratique dévotionnelle sérieuse, mais modérée, et exclut soigneusement les clercs de ses affaires et fondations charitables (I. Origo, *The Merchant of Prato*, Londres, 1957, et trad. française, Paris, 1959; C. N. L. Brooke, dans *The Layman in Christian History*, Londres, 1963, p. 127-128).

f) Depuis le 13e siècle, les laïcs, bourgeois et seigneurs, prennent aux clercs diverses activités soit politiques, soit de bienfaisance ou de gestion municipale. Ils les exerceront au nom de la sainte Trinité et chrétiennement, mais eux-mêmes! Cela ira, chez Marsile de Padoue, jusqu'à attribuer tout *pouvoir* (juridique) au législateur laïc (cf G. de Lagarde, *op. cit.*, t. 3 *Le « Defensor pacis »*, 1970).

g) Des *mouvements antihiérarchiques* apparaissent, les lollards, par exemple, après Wyclif † 1384, qui reprennent à nouveaux frais, des thèses selon lesquelles

« la vertu, la sainteté, l'état de grâce devenaient les seuls vrais critères de l'appartenance à l'Église » (J. Leclercq et F. Vandenbroucke, *Histoire de la spiritualité chrétienne*, t. 2, Paris, 1961, p. 618).

h) On s'oriente ainsi vers une reconnaissance de la sainteté, non seulement dans le monde, mais par l'*exercice chrétien des activités séculières*. Jean Tauler † 1361, qui a fait un sermon sur les métiers vus comme des services dans le corps (*Die Predigten Taulers*, éd. F. Vetter, Berlin, 1910, p. 177), dit un jour de Toussaint : « Vient enfin la foule des gens du commun, qui vont à Dieu dans les choses et avec les choses » (Sermon 71, éd. É. Hugueny, t. 3, Paris, 1935, p. 172, trad. littérale; ce sermon ne figure pas dans Vetter).

3° **Du 16e au 18e siècle.** — Les réformateurs protestants ont ramené la spiritualité laïque au christianisme pur et simple en niant qu'il y ait aucune différence de qualité entre laïcs, prêtres ou moines; tous sont également prêtres; aucun état, aucun vœu, aucune observance ne privilégie un homme devant Dieu. Chacun, par contre, doit servir selon son état; le métier est « vocation », *Beruf*; de fait, Luther et Calvin lui ont appliqué le texte de 1 *Cor.* 7, 20-21.

Quand Luther dit « est etiam in laicis spiritus Christi » (*Resolutio super propositione de potestate Papae*, éd. *Werke*, t. 2, Weimar, 1884, p. 189), il ne dit rien que de classique et de catholique, rien que n'affirme au même moment son adversaire dominicain Jean Mensing (cité par G.-H. Tavard, *Écriture ou Église?*, Paris, 1963, p. 230-232).

Luther écrit encore : « Un cordonnier, un forgeron, un cultivateur ou tout autre métier a son office et son travail et pourtant tous sont également prêtre et évêque. Chacun doit, par son office et son travail, être utile et servir.., comme les membres du corps se servent l'un l'autre » (Appel à la noblesse, t. 6, p. 409). C'est l'idée du moyen âge (A. Auer, *Zum christlichen Verständnis der Berufsarbeit nach Thomas von Aquin und Luther*, Rottenburg, 1953), mais avec une thèse de sacerdoce baptismal commun et exclusif, que proclament une lettre du 18 décembre 1519 à Spalatin (*Briefwechsel*, t. 1, p. 595, 26-27), l'Appel à la noblesse de 1520 (*Werke*, t. 6, p. 407-410), la Liberté d'un homme chrétien (t. 7, p. 27-28), le *De captivitate babylonica*, 1520 (t. 6, p. 566), le *De abroganda missa privata*, 1521 (« nullus laicus, nullus clericus », t. 8, p. 429, 31-32; p. 419, 7-8), la Glose sur *Gal.* 3, 28 (t. 57, p. 28), le sermon de 1544 à Torgau, etc.

Cf G. Wingren, *Luthers Lehre vom Beruf*, Munich, 1952 (bibliographie et discussion d'études antérieures); M. Schmidt, *Die Bedeutung Luthers für das christliche Laientum*, dans *Theologische Literaturzeitung*, t. 94, 1969, p. 1-10.

L'humanisme n'a pas inventé le thème *de dignitate hominis* (cf H. de Lubac, *Pic de la Mirandole*, Paris, 1974, p. 145-146, 232). Le thème est chrétien chez Pic † 1494. G. Manetti † 1459 est davantage tourné vers la terre et l'affirmation de la réussite humaine. Chez Érasme † 1536, la tension entre l'humanisme antique et une vie centrée sur Dieu se résout dans l'intériorisation d'un christianisme désencombré de dévotions formalistes et de pratiques tout extérieures : « Monachatus non est pietas ». L'*Enchiridion militis christiani* (1504) est un manuel de vie chrétienne : en moins de quinze ans il a été traduit en espagnol (1528), en français (1529), en anglais (1533), en néerlandais et en italien. C'est cet humanisme chrétien qui a nourri un Thomas More † 1535, père de famille, chancelier, écrivain, martyr.

DS, art. Humanisme, t. 7, col. 1006-1028 (J.-P. Massaut). — E.-V. Telle, *Érasme de Rotterdam et le septième sacrement. Étude d'évangélisme matrimonial au 16e siècle*, Genève, 1945. — A. Auer, *Die vollkommene Frömmigkeit des Christen nach dem Enchiridion militis christiani des Erasmus von Rotterdam*, Düsseldorf, 1954.

On a discuté le terme d' « humanisme dévot » (Bremond; cf DS, t. 7, col. 1028-1033). Il s'agit d'une attitude qui garde une sympathie à la vie terrestre, le propos d'y implanter une forte vie d'union à Dieu sans passer nécessairement par les formes et usages monastiques. Il est marqué par une insistance sur l'oraison mentale, propagée par les nouveaux instituts religieux : capucins, carmes réformés, jésuites, ursulines, oratoriens, sulpiciens. La publication en langue vulgaire de catéchismes, de livres de doctrine et de spiritualité après le concile de Trente et pendant la première moitié du 17e siècle, est surabondante (DS, t. 2, col. 281-282, etc, et t. 5, col. 911; J. Dagens, *Bibliographie chronologique de la littérature de spiritualité et de ses sources, 1501-1610*, Paris, 1952; Ch. Berthelot du Chesnay, *La spiritualité des laïcs*, et M.-C. Gueudré, *La femme et la vie spirituelle*, dans *XVIIe siècle*, n. 62-63, 1964, p. 30-46 et 47-77; L. Cognet, *La spiritualité moderne. L'essor : 1500-1650*, Paris, 1966).

Évidemment, ces écrits, et la direction spirituelle qui les accompagne, n'ont atteint, sauf exception, que les couches sociales urbaines et cultivées, jouissant de quelque loisir. Ils dessinent cependant une véritable spiritualité des laïcs, sinon une spiritualité laïque : s'il y a vraie sanctification dans le monde, il n'y a pas pleine sécularité. Au risque de schématiser et de décomposer des aspects qui coexistent, nous envisageons cinq moments :

1) Tous sont consacrés et appelés a la sainteté. — Le concile de Trente, en face de la Réforme, avait affirmé et même accentué la différence entre clercs et laïcs (session vii, c. 10; xxiii, Denzinger, n. 1610, 1767, 1776). L'époque qui va du milieu du 16e siècle au milieu du 18e siècle a cependant affirmé que, par le baptême et l'onction qui le suit, tous les fidèles sont consacrés et participent au sacerdoce royal du Christ « pour offrir à Dieu un sacrifice continuel de bonnes œuvres » (Rituel de Boulogne, 1750).

« L'Eucharistie est le sacrifice de toute l'Église » (Condren).

A. Robeyns, *L'idée du sacerdoce des fidèles dans la tradition. Le concile de Trente et la théologie moderne*, dans *Cours et conférences des semaines liturgiques*, t. 11, Louvain, 1933, p. 41-67. — P. Dabin, *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne*, Bruxelles-Paris, 1950, p. 338-454 (textes d'Érasme à Augustin Calmet), p. 614-618 (Pastoraux et Rituels du 18e siècle).

Ch. de Condren, *L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*, 4e partie, Paris, 1677, p. 323 (cf DS, t. 2, col. 1373-1388). — L. Thomassin, cf DS, t. 5, col. 939. — Bremond (t. 9, p. 159 svv) narre, d'après N. Letourneux, la résistance au mouvement de traduction de la prière eucharistique et de participation active à la célébration, dans la crainte que les fidèles ne puissent penser qu'ils sont « prêtres comme le prêtre » (Cl. Judde).

2) Spiritualité de l'état de vie et de la conformité à la sainte volonté de Dieu, animée par l'amour. Le classique est ici François de Sales (*Introduction à la vie dévote*, Lyon, 1609), bien qu'il ait été précédé, même en France (par exemple, par L. Richeome, mais sa théorie est lourdement précieuse). Le fond de la dévotion est l'amour conçu comme la volonté constante de faire le bon plaisir de Dieu.

« Ceux qui ont traité de la dévotion ont presque tous regardé l'instruction des personnes fort retirées du commerce du monde, ou au moins ont enseigné une sorte de dévotion qui conduit à cette entière retraite. Mon intention est d'instruire ceux qui vivent ès villes, ès ménages, en la cour, et qui par leur condition sont obligés de faire une vie commune quant à l'extérieur » (*Introduction...*, Préface).

« Il faut aimer ce que Dieu aime : or il aime notre vocation; aimons-la bien aussi et ne nous amusons pas à penser sur celle des autres » (lettre à la Présidente Brulart, *Œuvres*, t. 12, Annecy, 1902, p. 351).

C'est l'enseignement que proposent, chacun avec les nuances de sa vision, et pour nous en tenir à la France, Étienne Binet (*La fleur des psaumes de David*, Rouen, 1615, p. 144 svv), Yves de Paris (*Morales chrétiennes*, t. 3-4, Paris, 1638-1642), J.-B. Saint-Jure (*L'homme spirituel*, Paris, 1646 : « Les personnes mariées ont leurs obligations et les ecclésiastiques, les prélats, les religieux les leurs », p. 198-199), J.-J. Olier † 1657 (cf DS, t. 8, col. 1457-1458), Saint-Cyran † 1643 : « Il n'y a point de si petit métier dans lequel l'homme ne se puisse sanctifier, s'il le veut comme il faut, selon Dieu et avec les circonstances et l'étendue que Dieu demande » (*Lettres chrétiennes et spirituelles*, t. 1, Lyon, 1674, p. 152), Julien Hayneuve † 1663 (*L'ordre de la vie et des mœurs*, t. 2, Paris, 1640, p. 352-353, 445). Même Fénelon détaille les devoirs de la maison et de la profession, qu'il veut voir exercer sous l'attrait, le goût et l'esprit de Dieu. Les plus fervents poussent très loin la mystique d'adhésion à la volonté de Dieu (voir, par exemple, M. de Certeau, *Politique et mystique. René d'Argenson, 1596-1651*, RAM, t. 39, 1963, p. 45-82, qui a donné un *Traicté de la sagesse chrestienne ou de la riche science de l'uniformité aux volontez de Dieu*, Paris, 1651).

Outre les classiques H. Bremond et L. Cognet, citons : M. Tietz, *S. François de Sales' Traité de l'amour de Dieu (1616) und seine spanischen Vorläufer, Cristóbal de Fonseca, Diego de Estella, Luis da Granada, S. Teresa de Jesús und Juan de Jesús María*, Wiesbaden, 1973; Julien-Eymard d'Angers, *Problèmes et difficultés de l'humanisme chrétien*, dans *XVII^e siècle*, n. 62-63, 1964, p. 4-29. — Optat de Veghel, *Aux sources d'une spiritualité des laïcs, le P. Benoît de Canfield et l'exercice de la volonté de Dieu*, dans *Études franciscaines. Suppl.*, t. 15, 1965, p. 33-44. — Second de Turin, *Une apologie littéraire et doctrinale de la dévotion séculière d'après le capucin Philippe d'Angoumois* † 1638, dans *XVII^e siècle*, n. 74 et 75, 1967, p. 3-25 et 3-21 (invitation adressée à une femme du monde de se convertir à la dévotion; lourdement rhétorique). — J. Kraus, *Fénelons moraltheologisches Leitbild*, dans *Fénelon. Festschrift zur 300. Wiederkehr seines Geburtstages*, éd. J. Kraus et J. Calvet, Baden-Baden, 1953, p. 208 svv.

3) Dans le contexte ci-dessus indiqué, VALORISATION POSITIVE DU MARIAGE (Bremond, t. 9, p. 289 svv, cite des textes formels de François de Sales, Bossuet, Fénelon, et d'autres moins grands), même chez Saint-Cyran (cf J. Orcibal, *La spiritualité de Saint-Cyran*, Paris, 1962, p. 478). Mais on ne peut méconnaître ni l'étroitesse des règles éthiques patronnées par les papes (cf Clément VII et Paul V, dans H. Davis, *Moral and Pastoral Theology*, t. 2, Londres, 1935, p. 182; Alexandre VII, Denzinger, n. 2060), ni des déclarations, en particulier dans le monde janséniste, voyant dans le mariage « la plus périlleuse et la plus basse des conditions du christianisme » (cf M. Busson, *La religion des classiques, 1660-1685*, Paris, 1948, p. 56; H. Klomps, *Ehemoral und Jansenismus. Ein Beitrag zur Ueberwindung des sexualethischen Rigorismus*, Cologne, 1964).

4) IDÉAL EXIGEANT : ORAISON ET ASCÈSE. — L'antiquité et le moyen âge ont pratiqué la méditation liée à la *lectio divina* et à la psalmodie. Notre époque est celle de l'oraison mentale, soit méthodique et discursive, soit affective et passive. Avant Ignace de Loyola, Cisneros (DS, t. 2, col. 910-921), avant Thérèse d'Avila, Bernal Diaz de Lugo (DS, t. 3, col. 857-858), Alonso de Orozco (t. 1, col. 392-395), Martin de Azpilcueta, Louis de Grenade avaient vulgarisé en Espagne la pratique de l'oraison (cf P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 3, Paris, 1925, p. 19-34 et 144 svv). En Italie, c'est le théatin Laurent Scupoli, dont le jeune François de Sales portait sur lui le *Combat spirituel*. La France a connu diverses traductions, puis a eu ses propres auteurs : Pierre Coton, François de Sales, Philippe d'Angoumois, Jean-Pierre Camus, Étienne Binet, André Baiole, etc. Nombre de femmes et d'hommes engagés dans la vie active ont pratiqué l'oraison (cf Ch. Berthelot du Chesnay, dans *XVII^e siècle*, n. 62-63, 1964, p. 31-34). Son estime a même mené à critiquer la prière vocale (H. Bremond, t. 10, p. 1 svv). Cette époque a été aussi, et en liaison avec le goût de l'oraison, celle de la direction spirituelle (*XVII^e siècle*, n. 62-63, p. 39-41; DS, t. 3, col. 1119-1133).

Directeurs et auteurs spirituels présentent une religion exigeant l'abnégation de soi-même et la mortification, même ceux qui sont réputés les plus doux, tels François de Sales, Vincent de Paul, Olier (qui parle d' « esprit déterré »), et les jésuites que les jansénistes accusaient de laxisme. Le siècle est assez pénétré par une vue pessimiste, « augustinienne », du « monde » : « Il est difficile de se sauver vivant dans le monde » (Yves de Paris, *Heureux succès de la piété*, Paris, 1632, 1^e partie, ch. 11).

J. Fatio, *Trattato utilissimo della mortificatione*, Naples, 1594; trad. franç., Douai, 1595. — B. Willot traduit en français J. Alvarez de Paz, *Traité de la mortification intérieure*, Douai, 1620. — É. Luzvic, *Le fiel de la pénitence*, Paris, 1621. — Alard Le Roy, *La pénitence délayée, souvent infructueuse*, Liège, 1641.

Second de Turin, *L'emprise de l'idéal monastique sur la spiritualité des laïcs au XVII^e siècle d'après le P. Philippe d'Angoumois*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 40, 1966, p. 209-239, 353-383. — L. Cognet, *Le mépris du monde à Port-Royal et dans le jansénisme*, RAM, t. 41, 1965, p. 387-402, qui conclut : « Les dépôts d'archives nous livrent en grand nombre des règlements de vie rédigés pour des personnes du monde, dont l'austérité laisse rêveur et qui supposent un rigoureux esprit de retraite ». — DS, art. JANSÉNISME, t. 8, col. 142 svv. — J. Delumeau, *Le catholicisme, de Luther à Voltaire*, Paris, 1971, p. 326-330 : quel christianisme a-t-on enseigné?

Que pratiquait le petit peuple, et comment? « Les écoles de paroisses, voilà l'unique moyen de détruire les vices et d'établir la vertu » (Adrien Bourdoise à J.-J. Olier). Car « Dieu demande des adorateurs en esprit et en vérité, et pas seulement un peuple qui l'honore du bout des lèvres. Que servira à ce peuple pauvre d'assister à la messe et aux offices divins s'il ignore les vérités fondamentales de la religion? », écrit H.-M. Boudon vers 1680. De fait, l'institution du catéchisme paroissial se généralise en France dans la décennie 1660-1670. Parlant du catéchisme édité en feuillets, Louis Abelly déclare, dans sa *Vie du vénérable serviteur de Dieu Vincent de Paul* (Paris, 1661) : « On en a distribué en France et ailleurs jusqu'à des millions en peu de temps avec un fruit incroyable parmi les pauvres et autres personnes de toutes conditions ». Avec le catéchisme (cf É. Germain, *Langage de la foi à travers l'histoire*, Paris, 1972 : les citations précédentes, p. 75, 86, 87), la première communion (Bremond, t. 9, p. 226), les missions, les dévotions (telles que le Sacré-Cœur, l'adoration réparatrice, le Rosaire)

l'Église de France a reçu alors le cadre de sa vie paroissiale telle qu'elle a duré jusqu'au concile du Vatican II.

Pour les prières et dévotions, cf Bremond, t. 9 et 10; DS, art. FRANCE, t. 5, col. 939-946; pour la littérature populaire de piété, diffusée par colportage, R. Mandrou, *De la culture populaire aux 17e et 18e siècles*, Paris, 1964, p. 77-97. Quelle était la pratique de la communion? Fénelon l'eût admise quotidienne pour les laïcs (Bremond, t. 9, p. 126-127). On était évidemment très en deçà.

Et la lecture de l'Écriture? Elle est recommandée, parfois avec réserve (ainsi par Jean-Pierre Camus). Pour sa pratique, voir Bremond, t. 9, p. 327 svv; Pourrat, t. 3, p. 6-13; DS, t. 4, col. 226 svv, et t. 5, col. 917 svv; Ch. Berthelot du Chesnay, dans *XVIIe siècle*, n. 62-63, 1964, p. 32-34. Évidemment, le degré d'instruction joue son rôle. Un Ségault, maître des comptes en 1739, a suffisamment de lectures pour se constituer une apologétique personnelle, avec les effusions d'une âme touchée par le sérieux du christianisme (E. Griselle, *Les études ecclésiastiques d'un laïc au XVIIIe siècle*, dans *La science catholique*, t. 14, 1899-1900, p. 983-996, 1102-1113).

Le père du trop fameux Restif de la Bretonne, cultivateur vers 1740, lisait, après souper, trois ou quatre chapitres de l'Écriture devant la famille et les domestiques réunis. Il commençait ainsi : « Recueillons-nous, mes enfants; c'est l'Esprit Saint qui va parler » (*La vie de mon père*, 2e partie, liv. 4, éd. de Paris, 1929, p. 167). Et encore : « Au Meix-Tiercelin, comme à Sompuis, les laboureurs lisaient le nouveau Testament et s'exerçaient à en retenir par cœur quelques versets; les filles et les femmes portaient toujours avec elles, dans un petit sac, une Bible en langue vulgaire » (E. Spuller, *Royer-Collard*, Paris, 1895, p. 6).

Il faut noter enfin que si l'Église a connu des confréries à travers tout le moyen âge, des groupements de ce genre ont été nombreux aux 17e et 18e siècles, depuis les collèges des jésuites jusqu'aux métiers et aux paroisses. Cf G. Le Bras, *Les confréries chrétiennes*, dans *Revue historique de droit..*, 1940-1941, p. 310-363; DS, t. 5, col. 956; A.-M. Burg, *L'Église de Strasbourg au XVIIIe siècle. Notes sur la pastorale, ses cadres et ses méthodes*, dans *Parole de Dieu et sacerdoce*, Tournai-Paris, 1962, p. 275-288; J.-P. Gutton, *Les compagnies paroissiales de charité à Lyon aux 17e et 18e siècles*, dans *Mélanges André Latreille*, Lyon, 1972, p. 445-454. Les fidèles se donnaient là une expression de leur religion à leur niveau et à leur goût, parfois mêlée de traces païennes (B. Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France*, t. 1 *L'Église et la bourgeoisie*, Paris, 1927, p. 22), d'où un désir de contrôle et finalement une interdiction (1776).

La compagnie du Saint-Sacrement a pris la suite des compagnies de pénitence ou des fraternités vouées à la réparation, mais elle offre l'exemple d'une sainteté de laïc, celle d'un de ses fondateurs, Gaston de Renty (1611-1649) : prière, pénitence, catéchisme, assistance aux pauvres et aux malades. Contemporains de Renty, le luxembourgeois Henri Buch (1598-1666) qui, en 1645, fonda à Paris la fraternité des cordonniers, et le tyrolien de Hall, Hippolyte Guarinomi (1571-1654), médecin, apôtre social, constructeur d'églises, instructeur des enfants pauvres.

J.-B. Saint-Jure, *Vie de M. de Renty*, Paris, 1652. — A. Bessières, *Gaston de Renty et Henry Buch*, Paris, 1931. — G. Barbiero, *Le confraternite del SS.mo Sacramento prima del 1539*, Vedelago, 1944. — Ch. Berthelot du Chesnay, dans *XVIIe siècle*, n. 62-63, 1964, p. 41-45. — M. Pecquet, *Des Compagnies de Pénitents à la Compagnie du Saint-Sacrement*, *ibidem*, n. 69, 1965, p. 3-36. — J. Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes*, t. 7, Fribourg-en-Brisgau, 1924, p. 382-386 (sur Guarinomi).

5) MILITANCE APOSTOLIQUE DES LAÏCS. — Parlant de l'ordre militant des laïcs à côté de celui des clercs et de celui des moines, Robert Bellarmin † 1621 n'avait traité que des princes; les points controversés touchant les laïcs, disait-il, « ad disputationem de magistratu politico revocari possunt » (*Controversiae de membris Ecclesiae militantis*, lib. 3, c. 1, dans *Opera omnia*, t. 3, Paris, 1870, p. 5). De fait, que des laïcs s'occupent des choses d'Église, c'était nouveau; on l'a difficilement admis de G. de Renty. Mais nous sommes à l'époque des réévangélisations des campagnes, des missions, des dames catéchistes, et aussi d'une apologie de la foi en face du pyrrhonisme, des libertins ou des déistes. Les mots mêmes d' « apostolique », d' « apostolat », naguère restreints à une référence aux apôtres, prennent leur sens moderne : des laïcs participent à l'apostolat. Dans des pays où l'action du clergé est exclue (Japon) ou empêchée (Hongrie), ce sont les laïcs qui maintiennent la transmission de la foi et la vie chrétienne.

Bremond, t. 5, p. 82 (réévangélisation de la Bretagne), p. 107 (dames catéchistes), p. 138 svv (retraites organisées par des femmes; DS, t. 5, col. 1004-1006, et t. 7, col. 842-851); DS, t. 5, col. 955, et t. 8, col. 1592-1594 (missions aux 17e et 18e siècles). — Sur le mouvement catéchistique mené par des laïcs en Italie et en France aux 16e et 17e siècles, M. Sauvage, *Catéchèse et laïcat. Participation des laïcs au ministère de la parole..*, Paris, 1962, p. 14 svv et 269-447. — L.-M. Dewailly, *Notes sur l'histoire de l'adjectif « apostolique »*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 5, 1948, p. 141-152 (repris dans *Envoyés du Père*, Paris, 1960, p. 114-140). — H. Holstein, *L'évolution du mot « apostolique » au cours de l'histoire de l'Église*, dans *L'Apostolat*, coll. Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui, Paris, 1957, p. 41-61. — F. Klostermann, *Das christliche Apostolat*, Innsbruck, 1962, p. 93-128 et 139-172. — Mgr F. Marnas, *La « religion de Jésus » ressuscitée au Japon*, 2 vol., Paris, 1897. — K. Juhasz, *Laien im Dienst der Seelsorge während der Türkenherrschaft in Ungarn*, Münster, 1960, et NRT, t. 77, 1955, p. 849-859.

4° **Au 19e siècle,** des laïcs sont apôtres dans une Église encore cléricale qui se défend au sein d'un monde en voie de sécularisation.

Les structures de la société ancienne ont été bouleversées. Les idées du 18e siècle font leur chemin, les intelligences se sécularisent comme la société. L'idée laïque s'affirme, selon laquelle la religion est affaire de conscience privée et ne doit rien déterminer dans la vie publique. L'industrialisation entraîne un début d'urbanisation. Le fait « masses » apparaît, avec, pour réponse, le socialisme.

En face, l'Église catholique rassemble et reconstitue ses forces. Elle se raidit dans un refus des nouveautés, une volonté de se défendre et de défendre le petit peuple contre dangers, erreurs, illusions, contre « la peste du laïcisme ». Au point de vue d'une spiritualité du laïcat, cette attitude de restauration et de défense se traduira en deux lignes assez différentes : la masse ou le bon peuple, les élites et même plus précisément les notables. Cette distinction était un fait. Elle se trouve même exprimée comme traduisant « l'ordre social » jusque chez Léon XIII (lettre du 14 avril 1889 à l'archevêque de Malines; encyclique *Graves de communi*, 18 janvier 1901) et Benoît XV (à la noblesse romaine, 5 janvier 1921; textes dans *Le laïcat*, coll. Les enseignements pontificaux, Tournai-Paris, 1956, p. 107, 178, 260).

1) POUR LA MASSE DES FIDÈLES, les catéchismes, que la presque totalité des français ont entendus, insistent, depuis le *Catéchisme impérial* de 1806, sur la notion de *devoir*; ils lient la perfection chrétienne à la séparation du monde, ils insistent sur la distribution des hommes en ceux qui commandent et ceux qui obéissent : l'Église elle-même est une société hiérarchisée (É. Germain, *A travers les catéchismes des cent cinquante dernières années*, dans *Recherches et débats*, n. 71 consacré à Élites et masses dans l'Église, 1971, p. 107-131).

Cette mise en œuvre d'une pastorale qui déterminait une certaine spiritualité peut être caractérisée par deux traits, à condition de ne pas oublier que le 19e siècle fut un très grand siècle missionnaire et qu'il développa, dans les pays de vieux christianisme, une considérable activité de missions :

a) Protection des fidèles contre les erreurs et dangers de la société globale, par une multitude de sociétés, associations, confréries, œuvres confessionnelles constituant une sorte de double catholique des activités séculières (écoles, universités, hôpitaux, sociétés de loisirs et de sports, voire, plus tard, syndicats, etc); enseignement et littérature populaire à visée apologétique.

G. de Bertier de Sauvigny, *Le comte Ferdinand de Bertier (1782-1864) et l'énigme de la Congrégation*, Paris, 1948. — E. Sevrin, *Les missions religieuses en France sous la Restauration, 1815-1830*, 2 vol., Paris, 1948 et 1959. — C. Bona, *Le « Amicizie »*, Turin, 1962; DS, art. France, t. 5, col. 973 svv. — É. Germain, *Parler du salut? Aux origines d'une mentalité religieuse*, Paris, 1968. On peut trouver un échantillonnage significatif des sociétés et œuvres en dépouillant la suite des documents pontificaux depuis Léon xii dans *Le laïcat* (Les enseignements pontificaux), déjà cité, et dans François Veuillot, *Sous le signe de l'Union. Histoire des congrès nationaux de L'Union des œuvres, 1868-1939*, Paris, 1948.

b) Diffusion et vitalité des *dévotions*, le plus souvent à l'humanité de Jésus (vg Sainte-Enfance, Sacré-Cœur), à Marie (vg Cœur Immaculé), à Joseph, à la Sainte-Famille, mais aussi à des mystères évangéliques (vg Nazareth, Béthanie, etc). Sous ces patronages, un grand nombre de confréries, d'associations et de fondations religieuses s'organisent avec leurs pratiques propres. Pour elles et par elles, on propage images pieuses, objets d' « art religieux » et d'innombrables publications populaires, dont la multiplication des « Mois » de Marie, de Joseph, du Sacré-Cœur, du Rosaire, etc est un bon exemple.

A la dévotion au Sacré-Cœur, il faut rattacher l'Apostolat de la Prière (1849); cf DS, t. 1, col. 770-773; t. 5, col. 975-976, et t. 8, col. 1050; P. Vallin, *Les liens du monde et l'union à Dieu d'après le P. H. Ramière*, dans *Le mépris du monde*, Paris, 1965, p. 171-187.

H. Taine, *Origines de la France contemporaine*, t. 4, Paris, 1894, p. 144 svv, et DS, t. 5, col. 986 svv. — Proudhon a dénoncé cette évolution de la religion (cf H. de Lubac, *Proudhon et le christianisme*, Paris, 1945, p. 106-108). — A. Garnier, *L'Église éducatrice du peuple sous la Restauration. Les congrégations d'hommes*, VS, t. 28, 1931, p. 83-92. — A. Gambari, *Institutorum saecularium et congregationum religiosarum evolutio comparata*, dans *De institutis saecularibus..*, Rome, 1951, p. 311 svv.

2) Élites et notables. — « Le monde, nous crie-t-on de toutes parts, s'est retiré de nous » (Montalembert, au procès de l'école libre, 1831). La vie publique se laïcisait, souvent de façon agressive contre l'Église des clercs. L'autorité est ébranlée. On ne devait plus chercher un appui pour la liberté de l'Église auprès des princes, mais dans l'opinion publique, qui devenait la grande puissance, comme l'ont bien compris Lamennais et Lacordaire.

Ce sont des notables de la culture, de la société ou de la politique qui mènent cette action dans l'opinion, la culture, la bienfaisance, la législation sociale, les mouvements populaires.

En Allemagne, le cercle de Münster autour de la princesse Amelia Gallitzin † 1806 et Léopold von Stolberg † 1819, le cercle de Munich avec Joseph Goerres † 1848 (DS, t. 6, col. 572-578), puis Clemens Brentano † 1842, Lueger, Moritz Lieber † 1861, le baron Max von Loe, pendant le Kulturkampf Ludwig Windthorst † 1891 (cf DS, t. 1, col. 344-345 et 1686-1687). Cf G. Goyau, *L'Allemagne religieuse*, 4 vol., Paris, 1905-1909.

En France : L. de Bonald † 1810, J. de Maistre † 1821, Chateaubriand † 1848, Louis Veuillot † 1883, des apologistes de moindre talent comme Auguste Nicolas † 1888, des hommes politiques comme Charles de Montalembert † 1870, A. de Falloux † 1885 ou A. de Melun † 1877 qui a une nette conscience de sa vocation laïque (cf A. d'Andigné, *Un apôtre de la charité, Armand de Melun*, Paris, 1961, p. 36), Frédéric Ozanam † 1853, et plus tard Philibert Vrau † 1905, Léon Harmel † 1915 (DS, t. 1, col. 1695; t. 5, col. 976-980; t. 7, col. 78-80). Malgré le nombre des traductions de la Bible et le succès de l'*Imitation* (DS, t. 5, col. 966, 975 svv), Lacordaire pensait que l'Église de France manquait d'hommes de caractère, virils et libres (allocution donnée à Sorèze le 15 décembre 1857); il a passé les sept dernières années de sa vie à en former, dans le collège de Sorèze, et il a écrit pour cela ses *Lettres à un jeune homme sur la vie chrétienne* (Paris, 1858; cf DS, t. 9, col. 44).

En Espagne, un Donoso Cortès † 1853.

En Italie, Vincent Pallotti † 1850, qui a été présenté par Jean xxiii et Paul vi comme le précurseur de l'Action catholique et d'un âge adulte du laïcat (*Documentation catholique*, t. 60, 1963, col. 233-240 et 1371-1374), Giuseppe Toniolo † 1918 et Contardo Ferrini † 1902 (DS, t. 1, col. 1711-1712, et t. 5, col. 199-200).

En Angleterre, A. Phillipps de Lisle † 1878, W. C. Ward † 1882, Lord John Acton † 1902. J. H. Newman † 1890 déplorait qu'on ait empêché les laïcs de coopérer à son œuvre d'université catholique à Dublin (lettre du 10 décembre 1873 à Fotrell). Il avait, dans *The Rambler*, en 1859, publié l'article fameux : *On consulting the faithfull on matters of Faith* (rééd. par J. Coulson, Londres, 1961). Il développait pour son directeur, le 21 février 1851, le projet de constituer une équipe de jeunes laïcs dont l'engagement pour la cause de l'Église pourrait être intérieurement sanctionné par un acte religieux.

L'Irlande eut pourtant son champion, Daniel O'Connell † 1847.

En Hollande, un J.A.A. Thijm † 1889 inspirait et animait des activités de haute culture scientifique.

Ces initiatives de laïcs n'ont pas toujours été sans susciter la méfiance et les réactions du clergé (cf J. Bainvel, dans *Un siècle. Mouvement du monde de 1800 à 1900*, t. 3, Paris, 1900, p. 172-174). Les témoignages abondent qui assignent aux laïcs un statut de soumission (ainsi P. Guéranger, dans *L'Univers*, 6 septembre 1857, repris dans *Essais sur le naturalisme contemporain*, t. 1, Paris, 1858, p. 381).

Le schéma *Supremi Pastoris* préparé pour Vatican i affirmait : « Personne ne peut ignorer que l'Église est une société inégale dans laquelle Dieu a destiné les uns à commander, les autres à obéir. Ceux-ci sont les laïcs, ceux-là les clercs » (c. 10). Affirmation reprise par Pie ix (*Exortae in ista*, 29 avril 1876, aux évêques du Brésil, *Acta*, t. 7, Rome, p. 213-214), par Léon xiii (lettre au cardinal Guibert, 17 juin 1885, *Lettres..*, t. 7, Paris, p. 63-67, et à l'archevêque de Tours, 17 décembre 1888, *Acta*, t. 3, p. 183-186), par Pie x (encycl. *Vehementer nos*, 11 février 1906, *Actes*, t. 2, Paris, p. 133), etc. Au fond, la formule de Pie xi, « participation à l'apostolat hiérarchique », sera une sorte de synthèse entre cette doctrine et le fait, dès lors reconnu et béni, d'un apostolat des laïcs.

Ce qui deviendra l'apostolat des laïcs sous sa forme moderne était cependant en gestation un peu partout au 19e siècle : en Allemagne, dans l'ecclésiologie d'un J. A. Möhler † 1838, dans la pensée et l'action d'un W. E. Ketteler † 1877 (DS, t. 8, col. 1716-1717), en

France, dans celles d'un Fr. Ozanam, d'un Lacordaire, d'un Parisis † 1866, puis, après la séparation de l'Église et de l'État, d'un P. Dadolle † 1911 (DS, t. 3, col. 3-5); en Angleterre, chez un J. H. Newman, en Italie, dans de nombreux mouvements et groupements. Du côté du Saint-Siège, le premier texte pleinement formel est de Léon XIII (encycl. *Sapientiae christianae*, 10 janvier 1890, dans ASS, t. 22, 1889-1890, p. 391 svv; Denzinger, éd. de 1957, n. 1936c, mais supprimé dans l'éd. de 1963).

J. A. Möhler, *L'unité dans l'Église*, Paris, 1938, Append. 13, et *Gesammelte Aktenstücke und Briefe*, Munich, 1928, p. 299. — E. Fastenrath, *Das Kirchenbild des Bischofs W. E. von Ketteler...*, Essen, 1971, p. 201 svv, 278 (coopération aux tâches d'Église pour la vie civique, la politique, la famille). — L. Parisis, *Lettre à M. le comte de Montalembert sur la part que doivent prendre aujourd'hui les laïques dans les questions relatives aux libertés de l'Église*, Paris, 1844. — P. Dadolle, *Discours sur le rôle des laïques dans l'Église de France après la séparation*, dans *L'avenir des travailleurs*, 14 avril 1907, ou *Demain* (Lyon), n. 80, 3 mai 1907. — R. Aubert, *Les premières manifestations de l'Action catholique en Allemagne au XIX^e siècle, ... en Italie*, dans *Collectanea mechlinensia*, t. 37, 1952, p. 484-488, 622-627.

H. F. Davis, *Le rôle et l'apostolat de la hiérarchie et du laïcat dans la théologie de l'Église chez Newman*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 34, 1960, p. 329-349. — C. S. Dessain, *Cardinal Newman on the Laity*, dans *Life of Spirit*, t. 16, 1961-1962, p. 51-62. — W. T. Patterson, *Newman, Pioneer for the Layman*, Washington, 1968.

Série des *Studi per il Centenario dell'Azione cattolica (1868-1968)*, Padoue, 1969 : vol. 1-2 *Spiritualità e azione del laicato cattolico italiano* (22 contributions); vol. 3 A. Gambasin, *Gerarchia e laicato in Italia nel secondo Ottocento*; vol. 4 M. Mariotti, *Forme di collaborazione tra vescovi e laici in Calabria negli ultimi cento anni*. — Sur l'*Amicizia cattolica*, cf RHE, t. 59, 1964, p. 593-598, et t. 66, 1971, p. 1159.

5° **Époque contemporaine.** — Dans un monde sécularisé, une Église-Peuple de Dieu prépare le Royaume dans l'itinéraire des hommes.

Changement dans la continuité. Ce qui a changé (au point que les textes de Léon XII ou de Pie IX nous paraissent relever de l'archéologie), c'est la conscience du monde, l'attitude de l'Église à son égard et la conscience qu'elle a de sa relation au temporel : celui-ci n'étant plus seulement le pouvoir politique, mais le social, le culturel, bref tout l'effort humain. L'affrontement entre « les deux pouvoirs » a longtemps empêché que soit posée pleinement la question du laïcat chrétien, qui prend toute sa force quand il y a vraiment un monde, et qu'il est vraiment monde. Et celui-ci, au lieu d'être référé à l'Église, est, avec elle, référé à l'eschatologie, au Royaume de Dieu qui doit réunir Église *et* monde. Cette référence à la fin voulue par Dieu pour sa création est nécessaire pour que le temporel ait un sens *chrétien*. Dès lors, les membres du Peuple de Dieu qui, par état, font l'œuvre du monde (au sens neutre de ce mot : l'ordre créationnel, temporel) veulent se sanctifier, non en s'en retirant, mais dans l'exercice même de cette œuvre qui ne se réduit pas au rôle de pur moyen ou d'occasion. L'expérience de Dieu se transpose aussi, allant d'un surnaturel transcendant (et cependant s'introduisant dans le domaine physique) à une présence de Dieu dans l'histoire des hommes. Corrélativement, la valeur « espérance » reprend sa place dans la spiritualité, au risque parfois de survaloriser l'avenir (J. Moltmann, etc.).

Le concile du Vatican II affirme que notre vocation céleste, loin de détourner de l'œuvre terrestre, nous fait un devoir plus urgent d'y participer : *Gaudium et spes*, n. 34; 39, 2; 42, 2; 43, 1; 57, 1; Jean XXIII, *Mater et magistra*, n. 255. Mais on ne peut se cacher que cela comporte le danger de méconnaître 1) la spécificité du domaine religieux, 2) la réalité d'un aspect du « monde » qui ne mène pas à Dieu, et donc aussi la vérité de la tradition ascétique dans la recherche d'union à Dieu.

M.-D. Chenu, *Spiritualité du travail*, Paris, 1941; *Pour une théologie du travail*, Paris, 1955. — Enquête très significative sur la sainteté, VS, t. 74 (février 1946), p. 145-328. — Y. Congar, *Jalons...*, ch. 3, et 3e éd., p. 652. — B. Besret, *Incarnation ou eschatologie? Contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain, 1935-1955*, Paris, 1964. — O.-A. Rabut, *Valeur spirituelle du profane*, Paris, 1963. — G. Martelet, *L'Église et le temporel. Vers une nouvelle conception*, dans *L'Église de Vatican II*, t. 2, Paris, 1966, p. 517-539. — Y. Congar, *Église et monde dans la perspective de Vatican II*, dans *L'Église dans le monde de ce temps*, t. 3, Paris, 1967, p. 15-41. — M.-D. Chenu, « *Consecratio mundi* », NRT, t. 86, 1964, p. 608-618. — P. Guilmot, *Fin d'une Église cléricale?*, Paris, 1969. — Les Congrès mondiaux pour l'Apostolat des laïcs (1951, 1957 et surtout le troisième, 3 vol., Rome, 1967). — La vision rénovée du « temporel » pourrait aussi bien s'exprimer en termes de conception du *salut* : Y. Congar, *Un peuple messianique. L'Église-sacrement du salut. Salut et libération*, Paris, 1975.

Types, éventuellement modèles, de cette forme renouvelée de spiritualité : Piergiorgio Frassati † 1925, Élisabeth Leseur † 1914 (DS, t. 9, *infra*), Marius Gonin † 1937, Antoine Martel † 1931, Madeleine Delbrêl † 1964; dépassant l'opposition entre incarnation et eschatologie, un Friedrich von Hügel † 1925 (cf A. Auer, *Weltoffener Christ*, p. 54-58; DS, t. 7, col. 852-858).

Il faudrait évoquer aussi les recherches, publications, et surtout le vécu et les expériences qui se sont multipliées, entre 1925 et 1960, dans la spiritualité du mariage, du travail et de l'engagement temporel. Au point de vue des institutions, les associations du 19e siècle, en demeurant parfois en place, un certain temps du moins, ont permis la création de l'Action catholique par Pie XI. Le mot même d' « action catholique » se trouve déjà au 19e siècle et surtout chez Pie X (dont l'encyclique *Il fermo proposito* du 11 juin 1905 était la remarquable charte), mais avec le sens de : action des catholiques, et cette expression est la plus fréquente chez Léon XIII. Mais c'est Pie XI qui a défini l'Action catholique comme la participation des laïcs à l'apostolat hiérarchique, formule que Pie XII a élargie et précisée en substituant « coopération » à « participation ».

Voir la bibliographie générale. — *L'Action catholique*, trad. fr. des documents pontificaux (1922-1933), Paris, 1934. — *L'Action catholique*. Textes pontificaux, classés et commentés par É. Guerry, Paris, 1936. — *Le laïcat*, coll. Les enseignements pontificaux, Tournai-Paris, 1956. — Y. Congar, *Jalons*, ch. 8, p. 488-558, et 3e éd., p. 660-665. — Ch. Molette, *L'A.C. J.F., 1886-1907*, Paris, 1968 (riche bibliographie, p. 768-772).

On est passé d'une définition négative du laïc (symbolisé par l'article du *Kirchenlexikon*, t. 7, 1891, p. 1323 : « Laien : siehe Clerus ») à une description positive de la condition laïque, celle du concile du Vatican II : « Sous le nom de laïcs on entend ici l'ensemble des chrétiens qui ne sont pas membres de l'ordre sacré et de l'état religieux sanctionné dans l'Église; c'est-à-dire les chrétiens qui, étant incorporés au Christ par le baptême, intégrés au peuple de Dieu, faits participants

à leur manière de la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ, exercent pour leur part, dans l'Église et dans le monde, la mission qui est celle de tout le peuple chrétien. Le caractère séculier est le caractère propre et particulier des laïcs... La vocation propre des laïcs consiste à chercher le règne de Dieu précisément à travers la gérance des choses temporelles qu'ils ordonnent selon Dieu. Ils vivent au milieu du siècle... A cette place, ils sont appelés par Dieu pour travailler comme du dedans à la sanctification du monde » (*Lumen gentium*, ch. 4, n. 31, à compléter par tout le ch. 5, sur L'appel universel à la sainteté).

E. Schillebeeckx, dans *L'Église de Vatican* II, t. 3, Paris, 1966, p. 1013-1033, et *Approches théologiques*, t. 4 *La mission de l'Église*, Bruxelles, 1969, p. 83-191. — G. Martelet, *Les idées maîtresses de Vatican* II, Paris, 1966, p. 233 svv. — Y. Congar, *Jalons*, 3e éd., p. 648-651. — J. Beyer, *Laïcat ou peuple de Dieu*, dans *Atti del Congresso internazionale di Diritto canonico*, t. 2, Milan, 1972, p. 233-247.

2. PROPOS SUR UNE « SPIRITUALITÉ » DU LAÏC AUJOURD'HUI

Une question préalable : *Peut-il* y avoir une spiritualité propre des laïcs? Le problème a-t-il un sens? On peut en douter. En effet : 1) le laïc est le chrétien *sine addito*; sa spiritualité n'est que celle de la vie chrétienne. 2) *Une* spiritualité? Il existe diverses vocations et voies : tels développent les ressources d'une réussite humaine, tels autres veulent suivre Jésus dans sa pauvreté et son abaissement, ou vivent son agonie sur un lit de malade. C'est vrai, il n'y a qu'un christianisme et, en lui, une foule de vocations. Mais la condition laïque a ses données propres en face de l'état religieux ou du ministère ordonné. Elle comporte donc des modalités qui la marquent comme telle : aujourd'hui surtout, où l'on veut honorer son caractère de sécularité et où, dans un monde sorti des situations de chrétienté, la place des laïcs dans la mission de l'Église prend un relief nouveau. Ne disputons pas sur les mots. Il s'agit seulement de dégager les principales valeurs d'une vie chrétienne caractérisée par le plein exercice des activités de la cité séculière.

Le nouveau Testament apporte évidemment des données et régulations souveraines, mais n'offre pas de réponse élaborée à la question ainsi posée. Outre les passages visant les situations mari-femme, maître-esclave, enfants-parents, jeunes-vieux, fidèles-ministres, il formule une éthique générale de la vie du chrétien dans le monde : cf 1 *Thess.* 4, 1-12; 5, 12-22; *Rom.* 12 à 13, 10; 1 *Pierre* 2 à 5, 10. On peut la résumer ainsi : se garder pur (cf *Jacq.* 1, 27), être soumis, amour et paix. Certes, on trouve dans les évangiles (les paraboles) un climat général de sympathie à la vie humaine. Les épîtres insistent sur une loyauté envers tous les hommes et sur une conduite telle qu'on soit en paix avec eux et qu'on gagne leur estime. Mais le nouveau Testament manifeste une certaine indifférence à l'égard de la culture, des créations de l'histoire humaine, de la politique. « En user comme n'en usant pas » (1 *Cor.* 7, 29-31; 2 *Cor.* 6, 4-10); « La figure de ce monde passe » (1 *Cor.* 7, 31; 2 *Cor.* 4, 16 à 5, 5; 2 *Pierre* 3, 11). E. G. Selwyn (*The First Epistle of St. Peter*, p. 81-101, 293, 406-433) dit que 1 *Pierre* applique aux chrétiens un idéal lévitique, mélange d' « apartness » et de service loyal. Cela suffit-il? L'ancien Testament lui-même porte d'autres valeurs auxquelles on aime aujourd'hui se référer : vocation historique et message social des prophètes, plan de salut se réalisant dans l'histoire humaine, anthropologie non-dualiste de l'homme inséré dans le monde, existant avec lui, se construisant avec lui.

Quoi qu'il en soit, un christianisme pris au sérieux rend toujours sensible la tension entre l'absolu eschatologique et le plein engagement dans les tâches du monde (même au simple sens neutre de ce mot : le temporel, la vie du siècle). Comment « user comme n'en usant pas »? Comment suivre Jésus comme il exige d'être suivi (cf *Mt.* 10, 37 svv, par.) et vivre humainement la vie de cette terre? Faut-il fuir le monde ou doit-on le construire? (E. Truhlar, *Transformatio mundi et fuga mundi*, dans *Gregorianum*, t. 38, 1957, p. 406-445). Le chrétien est un vivant eschatologique, il est citoyen de la cité céleste et, à ce titre, étranger à ce monde et comme en exil sur la terre. Mais la terre lui est rendue par Dieu, avec ses tâches, comme un domaine à gérer : mieux, comme une œuvre à achever et à diriger vers sa fin. Le chrétien est à la fois au monde et pas du monde. Il a sa tâche, reçue de Dieu, à faire dans le monde.

La solution de notre problème se trouve donc dans une spiritualité de la volonté et du plan de Dieu. C'est biblique, c'est patristique et traditionnel (K. Hörmann, *Leben in Christus. Zusammenhänge zwischen Dogma und Sitte bei den Apostolischen Vätern*, Vienne, 1952). Cela implique que tout chrétien est engagé dans la mission de l'Église, forme historique de la volonté de salut de Dieu : et d'abord au titre de témoin de la foi et de la charité du Christ, et donc de l'apostolat, qui consiste à rayonner Dieu et l'Évangile. Les innombrables déclarations des papes, des évêques, du concile du Vatican II (décret *Apostolicam actuositatem* sur l'Apostolat des laïcs, 1965), des laïcs eux-mêmes, celle d'une Madeleine Delbrêl (« Tout chrétien est au milieu du monde une frontière de la grâce »), rejoignent les énoncés tout aussi formels des Pères : tout baptisé est envoyé, son sacerdoce royal et prophétique est source de mission et de rayonnement apostolique. Les laïcs portent, chacun selon ses dons, sa situation et ses moyens, la responsabilité de la cause de Dieu et de l'Évangile.

L'apostolat, le témoignage font partie intégrante de la spiritualité des laïcs. Simplement, on voit davantage aujourd'hui que la volonté de Dieu, si elle atteint chacun à sa place, est un dessein qui englobe toute la création avec sa dimension d'histoire : la Genèse n'est pas au début seulement, le monde est créé sans cesse et nous sommes appelés à coopérer à son achèvement selon Dieu et en Dieu. Le plan de Dieu est que la création, dont la transparence et la santé souffrent du péché de l'homme, aboutisse à travers la Rédemption, en Jésus-Christ. Coopérer à la réalisation du plan de Dieu, c'est entrer dans « le mystère » dont parle l'épître aux Éphésiens (1, 10), c'est coopérer à la « récapitulation » de toutes choses dans le Christ (A. Auer, *Weltoffener Christ*, p. 165 svv; P. Brugnoli). C'est s'offrir à être une humanité pour le Christ (D. Dohen).

Le christianisme n'est pas tant une « religion » qu'une foi. Et cette foi est la foi biblique du Dieu Vivant, celle par laquelle, obéissant à sa volonté manifestée dans sa Parole, nous lui offrons le sacrifice spirituel d'une vie consacrée (*Rom.* 1, 5; 12, 1-2; 16, 19-20; *Phil.* 2, 17). La consécration du baptême, qui introduit dans le sacerdoce royal du Christ, ne se traduit pas dans un « sacré » de mise à part : Jésus a aboli ce régime, désormais rien n'est profane que ce qu'on

profane par le péché. Il s'agit de consacrer le monde en sanctifiant son usage (Pie XII, 2e Congrès de l'apostolat des laïcs, AAS, t. 49, 1957, p. 927; *Documentation catholique*, t. 54, 1957, col. 1417; M.-D. Chenu, *Consecratio mundi*, déjà cité; Y. Congar, *Situation du « sacré » en régime chrétien*, dans *La liturgie après Vatican* II, Paris, 1967, p. 385-403). Cette sanctification consiste à reprendre toutes les activités et relations horizontales de la vie sous la souveraine relation verticale à Dieu, dans le Christ, par son Esprit. Elle consiste en ce que Dieu soit Dieu, et reconnu tel, non seulement en lui-même mais dans sa création, dans les activités libres de l'homme : qu'ainsi son Nom soit sanctifié, son Règne arrive, sa Volonté soit faite sur terre comme au ciel.

Cela s'inscrit dans la spiritualité des grands classiques : cf *supra*. Formules de nos jours : Se demander ce que Dieu pense et veut de moi? Qu'est-ce que je fais par rapport à cela? Couler ma vie dans le plan de Dieu (G. Bélorgey, *Sous le regard de Dieu*, Paris, 1946, p. 64 svv). Passer du « se résigner à la volonté de Dieu » à se conformer à elle, puis à la vouloir, enfin à l'aimer (J. M. Escriva de Balaguer, *Chemin*, n. 774). « Vivre en chrétien, c'est, tout simplement, entrer à fond dans le plan de Dieu, c'est réaliser les intentions divines sur nous-mêmes et sur le monde » (Th. Suavet, *Spiritualité de l'engagement*, Paris, 1959, p. 21).

Cela est vrai de tout chrétien mais d'une façon topique du laïc, s'il est le chrétien *sine addito* et se définit comme celui dont l'être chrétien et les responsabilités chrétiennes sont déterminés par son insertion native dans la vie et la trame du monde (K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. 2, Einsiedeln, 1955, p. 339-373; NRT, t. 78, 1956, p. 4-32). C'est la note de sécularité par laquelle se caractérise la condition laïque. C'est ainsi que, *par les laïcs, l'Église est là où est le monde*. En eux et par eux, elle peut être pleinement signe et instrument, sacrement du salut de Jésus-Christ pour le monde. C'est dire que la vie chrétienne des laïcs n'intéresse pas seulement l'être de l'Église en elle-même, mais sa mission dans et pour le monde. Cela explique qu'on tende toujours à introduire dans un discours sur la spiritualité des laïcs une considération de leur mission (A. Z. Serrand, VSS, n. 15, novembre 1950, p. 393-415). Mais si la responsabilité chrétienne des laïcs est déterminée par leur insertion native dans le monde, elle l'est aussi par les dons de nature et de grâce qu'ils ont reçus et qui, mis au service de la construction du Corps du Christ, s'appellent charismes (H. Küng, *L'Église*, t. 1, trad. fr., Paris, 1968, p. 254-261).

Cette vie de service est voulue par le christianisme dans lequel la qualité de disciple et celle de serviteur coïncident : car le disciple n'écoute pas seulement son maître, il l'imite et partage sa vie. Or, Jésus a été le Serviteur. Il l'a été en assumant la solidarité des maux du monde et des hommes mêmes qu'il voulait servir. Ce service du chrétien selon les dons et la vocation d'un chacun se veut fidèle à la fois à son Dieu et Seigneur, et aux réalités humaines. C'est pourquoi, il allie une recherche de compétence et d'efficacité avec une disposition de dépassement et de détachement qu'appelle la liberté sacerdotale et royale du chrétien à l'égard de ses avoirs et, en général, des biens relatifs.

La compétence et l'efficacité sont appelées par la qualité du service, donc par la vocation.

Si l'on veut pratiquer la science pour Dieu, la première condition est de la pratiquer pour elle-même, ou comme si on la pratiquait pour elle-même... On nous dit que c'est la foi qui a construit les cathédrales du moyen âge; sans doute, mais la foi n'aurait rien construit du tout s'il n'y avait eu aussi des architectes... Il faut savoir la géométrie pour construire une façade qui soit un acte de charité... Nul, ni rien, n'oblige un chrétien à s'occuper de science, d'art ou de philosophie, car les autres manières de servir Dieu ne manquent pas, mais si c'est la manière de servir Dieu qu'il a choisie.., il est condamné, par l'intention même qui le guide, à devenir un bon savant, un bon philosophe ou un bon artiste; c'est pour lui la seule manière de devenir un bon serviteur (É. Gilson, *L'intelligence au service du Christ-Roi*, dans *Christianisme et philosophie*, Paris, 1949, p. 155-156).

Dans le monde complexe et solidaire qui est le nôtre, tissé d'interactions et d'interdépendances multiples, finalement « mon prochain est concret au pluriel et abstrait au singulier... Ici, c'est le social qui introduit à l'individu » (P. Ricœur, *Histoire et vérité*, Paris, 1955, p. 99-111); le service chrétien s'exerce, au-delà des relations personnelles et immédiates, dans des structures collectives. Ce sont elles qui, finalement, conditionnent la vie des hommes; elles étendent et démultiplient les orientations qu'on peut leur donner. Aussi peuvent-elles aussi bien contrarier que favoriser le règne de Dieu : d'où une traduction moderne du thème paulinien des « Puissances » (P. Benoit, dans *Vie intellectuelle*, juillet 1949, p. 3-20; H. Schlier, *Essais sur le Nouveau Testament*, coll. Lectio divina 46, Paris, 1968, p. 171-185).

Il suit de tout cela que le chrétien ne se sanctifie pas seulement quand il exerce la charité, soit directement dans l'acte religieux, soit dans la relation personnelle immédiate avec le prochain, mais quand, même dans le service très temporel et accaparant de structures collectives, il fait œuvre de justice: un saint Louis en dirimant d'humbles et parfois misérables conflits d'intérêt, et même en faisant la guerre. Il s'agit toujours de traduire, au plan de l'efficacité et de structures qui les rendent efficients, les impératifs de la charité. C'est ce que visait finalement un Ozanam, pour qui les Conférences de saint Vincent de Paul n'étaient qu'un début de pédagogie. Mais il faut toujours veiller à ce que le déploiement des moyens n'offusque ou n'étouffe pas les fins, surtout s'il s'agit de ce que J. Maritain a appelé « les moyens riches », ceux, dépersonnalisés, de la puissance, à l'exercice de laquelle on prend goût.

Il s'agit d'un service *chrétien*, par les voies, dans la foulée et à l'imitation du Serviteur qui s'est livré lui-même. Pour lutter contre un certain engluement dans un temporel qui deviendrait purement humain, charnel :

1° Nécessité d'activités religieuses spécifiques et d'une vie théologale en exercice. On ne trouve pas Dieu *ipso facto* dans le monde; l'ordre de rédemption n'est pas donné dans le seul ordre de création (K. Rahner, *Erlösungswirklichkeit in der Schöpfungswirklichkeit*, dans *Sendung und Gnade*, Innsbruck, 4e éd., 1966, p. 51-58). Le théologal qui se nourrit et s'exprime dans la fréquentation de la Parole de Dieu (Écriture), dans l'oraison et l'activité doxologique de la liturgie, suprêmement dans la communion eucharistique, fait l'unité de la contemplation et de l'action et transforme celle-ci en union-coopération au « mystère » du Christ. Que l'homme d'action contemple, et Dieu lui-même lui donnera son action (A. Combes, *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Contemplation et apostolat*, Paris, 1950, p. 151-158). Comparer Ignace de Loyola « in actione contemplativus » (cf F. Wulf, GL, t. 28, 1955, p. 117-133) et Thérèse : « Nous livrant de la sorte à la volonté

divinisante du Père qui est Amour et Miséricorde, il nous place sur le courant de vie et d'amour qui porte le monde en le régénérant » (A. Combes, *Sainte Thérèse de Lisieux et sa mission*, Paris, 1954, p. 247).

2° Place et rôle de la croix. A trois moments surtout : pour purifier l'usage que nous faisons du relatif dans le service de l'Absolu : rôle des épreuves; pour rétablir dans notre vie le vrai rapport des fins intermédiaires à la fin supérieure : rôle du sacrifice, qui est la marque et le chemin de notre liberté; enfin, dans le travail de christifinalisation du temporel, en ce sens que nous y sommes voués à des réussites partielles et précaires, et qu'il n'y a pas de traduction adéquate de l'Évangile en un programme de réalisations terrestres : rôle de l'échec. Un motif enfin englobe et déborde les autres : la croix est la condition de notre pleine communion à Jésus-Christ-Sauveur (Y. Congar, *Jalons*, p. 624-629).

Tout cela est l'exercice du sacerdoce royal dont le chrétien est revêtu, et du sacrifice spirituel qu'il offre, selon le programme de *Rom.* 12, 1-2 : « Je vous exhorte, frères, par la miséricorde de Dieu, à offrir vos personnes en hostie vivante, sainte, agréable à Dieu; c'est là le culte spirituel que vous avez à rendre. Et ne vous modelez pas sur le monde présent, mais que le renouvellement de votre jugement vous transforme et vous fasse discerner quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui plaît, ce qui est parfait ». Ce sacrifice spirituel, qui prend toute sa valeur surnaturelle par son union à celui de Jésus sacramentellement re-présenté dans l'Eucharistie, est celui de toute notre vie en situation concrète, dont le Saint-Esprit (par la charité, *Phil.* 1, 9-10) nous fait comprendre la dimension de *logikè latreia*, à la fois culte en vérité et service raisonnable. « En situation », ce qui englobe les aspects propres que peuvent comporter les différentes conditions : vie conjugale, profession, maladie, etc. Cf DS, art. Imitation du Christ, Incarnation, Mariage, Sacerdoce des fidèles, etc; *Lumen gentium*, n. 34; R. Corriveau, *The Liturgy of Life. A Study of the Ethical Thought of St. Paul in his Letters to the Early Christian Communities*, Montréal, 1970.

L'Apostolato dei laici. Bibliografia sistematica, Milan, 1957, p. 100-114.

Vl. Soloviev, *Les fondements spirituels de la vie*, trad. du russe par G. Tzebricow, Paris-Bruxelles, 1932. — J. M. Escriva de Balaguer, *Consideraciones espirituales*, Cuenca, 1934, = *Camino*, 1939; trad. française, *Chemin*, Paris, 1966 (cf G. B. Torello, *La spiritualité des laïcs*, dans *La Table ronde*, mars 1965, p. 16-34). — J.-M. Perrin, *Spiritualité du laïc*, VS, t. 64, juin 1941, p. 472-483. — *Enquête sur l'oraison chez les laïcs*, VS, t. 69-70, 1943-1944, *passim*. — H. Christmann, *Der Christ in der Welt, nicht von der Welt*, dans *Die Neue Ordnung*, t. 2, 1948, p. 485-498; t. 3, 1949, p. 27-36, 114-133. — *Integrity* (New York), septembre 1948. — *Tijdschrift voor geestelijk Leven*, mars-avril 1949. — R. Hasseveldt, *Éléments d'une spiritualité des laïques..*, dans *Cahiers du clergé rural*, octobre 1949, p. 343-357. — *Geist und Leben*, n. d'août 1950. — J. Grangette, *Autour d'une spiritualité des laïcs*, VSS, t. 6, 1952, p. 49-65. — Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, 1953, ch. 9, p. 559-629, et 3e éd., 1964, p. 665-668; cité *Jalons*.

Dorothy Dohen, *La sainteté des laïcs*, trad. A.-M. Roguet, Paris, 1953. — D. Thalhammer, *Fragen um eine Laienvollkommenheit*, dans *Der grosse Entschluss*, t. 9, 1953-1954, p. 242-245, 315-317, 379-382; *Gibt es eine arteigene Laienspiritualität?*, t. 11, 1955-1956, p. 58-61. — F. Varillon, *Pour une spiritualité des laïcs. Réflexions et expériences*, dans *Christus*, n. 2, avril 1954, p. 46-69. — L. Lochet, *Situation spirituelle du laïc*, dans *Christus*, n. 13, janvier 1957, p. 64-80. — A. Huerga, *Espiritualidad seglar o espiritualidad cristiana?*, dans *Teologia espiritual*, t. 2, 1958, p. 173-208. — S. Fuster, *Estudios sobre espiritualidad seglar*, *ibidem*, p. 489-514. — J. Daniélou, *Sainteté et action temporelle*, Paris, 1955. — H. J. Schultz, *Frömmigkeit in einer weltlichen Welt*, Stuttgart, 1959. — R. Egenter, *Christliche Laienfrömmigkeit*, dans *Münchener theologische Zeitschrift*, t. 10, 1959, p. 7-18. — B. Häring, *Die Frömmigkeit des Laien*, dans *Wort und Wahrheit*, t. 14, 1959, p. 179-189. — A. Liégé, *Adultes dans le Christ*, Bruxelles, 1958.

P. G. del Albino, *La spiritualità dei laici*, dans *Rivista di vita spirituale*, t. 15, 1961-1962, p. 160-203. — F. Wulf, *Zur Diskussion über die Laienfrömmigkeit*, dans *Geist und Leben*, t. 34, 1961, p. 65-68. — G. Fuchs, *Problemi sulla spiritualità dei laici*, dans *La Civiltà cattolica*, 18 août 1962, p. 348-361. — A. Auer, *Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit*, 2e éd., Düsseldorf, 1962. — Y. Congar, *Les voies du Dieu vivant. Théologie et vie spirituelle*, Paris, 1962, surtout p. 359-366 et 391-422. — C. Colombo, etc, *Laïcs et vie chrétienne parfaite*, Rome, 1963. — R.-L. Oechslin, *Une spiritualité des laïcs*, Paris, 1963. — J. M. Diez Alegria, etc, *Sainteté et vie dans le siècle*, Rome, 1965. — P. Brugnoli, *La spiritualità dei laici*, Brescia, 1965. — I. de la Potterie et S. Lyonnet, *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien*, Paris, 1965. — R. Bultot, *Théologie des réalités terrestres et spiritualité du laïcat*, dans *Concilium* (édition française), n. 19, 1966, p. 37-48.

Yves Congar.

LA IGLESIA (Nicolas de), chartreux, † 1674. — La Iglesia naquit à Agreda (province de Soria). Encore étudiant en théologie à l'université d'Alcala, il se retira à la chartreuse de Miraflores (Burgos), où il fit profession le 18 décembre 1641. Il fut prieur de 1653 à 1669 : de 1660 à 1665 à la chartreuse de Grenade, et les autres années à Miraflores; il fut aussi second visiteur de la province de Castille. On le connaît par ses œuvres, mais l'*España sagrada* ajoute qu'il enseignait davantage par son rigoureux accomplissement des règles que par la parole. Il mourut à Miraflores le 21 octobre 1674.

Deux de ses ouvrages ont été imprimés : une *Vespertina oratio* (Burgos, 1659, 8 f.), sermon donné au chapitre général de l'ordre en 1658, et les *Flores de Miraflores. Hyeroglificos sagrados, verdades figuradas... de la Inmaculada Concepción de... María Señora nuestra* (Burgos, 1659, 218 f.); le premier texte est à la Bibliothèque de la province de Burgos (F. A. 11369) et le second aux chartreuses de Miraflores, Aula Dei et Sélignac.

La chartreuse de Miraflores conserve, manuscrits, les ouvrages suivants : des *Miscelanea espiritual* (1 vol.), une *Pintura del universo y universalidad de estados de la humana naturaleza* (3 vol.), et une traduction de la *Vita Christi* de Ludolphe le chartreux datée de 1698 (3 vol.). D'autres opuscules de dévotion se trouvent aux chartreuses de Miraflores et de Grenade.

Les écrits de La Iglesia témoignent d'une spiritualité très affective, voire émotive. Son style est à la fois recherché et ingénu; il ne recule devant aucune image ou comparaison, parfois triviale. La base doctrinale est solide, et l'érudition étonnante, qu'il s'agisse de l'Écriture, de la tradition ou des auteurs récents. Mais ses emprunts à autrui sont si fréquents qu'on voit mal la pensée personnelle de l'auteur; éclatent, par contre, son art de combiner des enseignements divers et son sens de l'accommodation. Les *Flores de Miraflores*, dont la présentation et la typographie sont originales, constituent un plaidoyer passionné et copieux pour l'Immaculée Conception de Marie, qui anticipe de deux ans sur la déclaration de l'universalité du culte liturgique

en 1661 par Alexandre VIII. Mais l'ingéniosité des argumentations nuit à la valeur théologique, souvent douteuse et parfois erronée.

C. J. Morotius, *Theatrum chronologicum S. Cartusiensis ordinis*, Turin, 1681, p. 148, n. 244. — *España sagrada*, t. 27, Madrid, 1772, col. 564-566. — *Biografia eclesiástica*, t. 10, Madrid, 1860, p. 118. — M. Martinez, *Intento de un Diccionario biográfico... de la provincia de Burgos*, Madrid, 1889, p. 309-310.

F. Tarin, *La cartuja de Miraflores*, Burgos, 1896, p. 218-221, 515-517. — S. Autore, *Bibliotheca cartusiano-mariana*, Montreuil, 1898, p. 50. — J. I. Valenti, *San Bruno y la orden de los cartujos*, Valence, 1899, p. 109 svv. — Roch Ausseil, *Notice historique des chartreuses d'Espagne*, t. 2, 1910, p. 77-78 (vélographié).

A. Palau y Dulcet, *Manual del librero hispano-americano*, t. 4, Barcelone, 1926, p. 87. — Encyclopédie *Espasa*, t. 28, Barcelone, 1930, p. 933. — J. O. Puig et I. M. Gomez, *Escritores cartujos de España*, Montserrat, 1970, p. 81 (= *Studia monastica*, t. 10, 1968, p. 111-112).

Domingo CARDONA.

LAIGNEAU (PLACIDE), bénédictin de Saint-Vanne, 1659-1730. — Né à Châlons-sur-Marne le 5 mai 1659, fils de Jean, bailli de Châlons, et frère benjamin d'Antoine, qui fut archidiacre de Châlons, abbé de Hautefontaine et supérieur des Incurables à Paris, Daniel Laigneau fit profession à l'abbaye bénédictine de Saint-Pierre-aux-Monts de Châlons, le 25 janvier 1677, sous le nom de Placide, et fut ordonné prêtre le 12 juin 1683; il devint prieur titulaire de Perthes (Serche, dépendant de Montiérender), de la congrégation bénédictine de Saint-Vanne. Il mourut à Sainte-Geneviève de Paris le 30 décembre 1730.

Laigneau a laissé de nombreux traités manuscrits, conservés à la bibliothèque municipale de Chaumont; ils n'ont guère été étudiés.

1° Des conférences-commentaires sur les deux *Testaments* et une *Concordance* évangélique (9 vol. in-4°, mss 9-14, 15-17, en grande partie autographes), peut-être destinées à des étudiants. Sans doute y aurait-il intérêt à rapprocher l'œuvre exégétique de Laigneau de celle d'Augustin Calmet; leurs relations épistolaires sont connues. Laigneau est guidé par deux préoccupations : la critique historique textuelle et la recherche des signes annonciateurs de la venue du Christ. A l'occasion des prophéties de Jonas il se rencontre avec J.-B. d'Étemare † 1770 et le *figurisme*, sans toutefois adhérer aux mêmes conclusions sur la situation de l'Église contemporaine.

2° Une série de traités jansénistes.

1) Trois volumes (mss 56-58; 1715-1717) résumant les trois in-folios de l'*Ethica amoris sive theologia sanctorum* (Liège, 1709) du carme janséniste Henri de Saint-Ignace † 1719, ouvrage condamné par Joseph-Clément de Bavière, évêque de Liège, et par le Saint-Office (DTC, t. 6, 1914, col. 2196). — 2) Les *Principes sur la grâce de Jésus-Christ* (ms 68) « prennent saint Augustin pour guide » et concluent « que son système est un bloc; on ne peut s'en départir en un seul point ». On trouve au passage une longue réfutation de la *Grâce universelle accordée par Dieu à tous les hommes*, enseignée par Pierre Nicole : « Donnons-nous de garde de ces docteurs qui, par des grâces suffisantes.., mettent le salut des hommes entre les mains des hommes ». — 3) Aux *Principes* se rattachent un traité *De l'homme innocent et de l'homme coupable* (ms 67), commentaire tiré de saint Paul, de saint Augustin et des décrets tridentins, avec une longue réfutation de la doctrine calviniste, et 4) le *Précis... des choses principales et des plus belles sentences... de saint Augustin* (ms 69). — 5) et 6) Cet ensemble est complété par des *Extraits... de saint Hilaire* et des *saints Ambroise, Jérôme et Bernard* (mss 70-71), conçus dans le même esprit. — Enfin, 7) huit gros recueils factices contiennent, copiées ou imprimées, des œuvres polémiques contre la bulle *Unigenitus* (mss 108-115).

3° A partir de 1727 les productions de Laigneau concernent la doctrine spirituelle avec ses *Sermons et Passion de Jésus-Christ* (ms 72), surtout ses *Traités théologiques et mystiques* (ms 66), où se mêlent des études dogmatiques, des lettres de direction spirituelle et des méditations personnelles, et son *Recueil d'extraits sur le quiétisme* (ms 107). Ces textes sont avant tout antiquiétistes et antimystiques, et visent François La Combe et Mme Guyon. Ils exaltent la valeur déterminante de la responsabilité morale : « Il faut avoir pour dessein de conserver la grâce et la vie divine, de ne pas crucifier de nouveau Jésus-Christ en soi-même.., en un mot, de ne pas mourir par le péché », et le combat incessant que doit livrer le chrétien : « Cet amour [sincère] de Dieu ne consiste point dans une sensibilité qui tire les larmes des yeux.., car le paradis et l'enfer ne sont pas entièrement réservés pour l'autre vie, ils commencent dès celle-ci ». On rencontre même (ms 66, p. 210-237) un curieux *Dialogue sur le quiétisme* (original ou copie?) en alexandrins entre « Clarice quiétiste et Flavie nouvelle convertie ».

Bien que Laigneau revienne souvent sur la nécessité de la contrition et de la conversion, sa théologie met l'accent sur la miséricorde et la patience divines. Entre deux extrêmes, il adopte une « via media » : « Le mélange de gémissements et des cantiques de joie sont le partage de la vie présente ».

Au séminaire de Nancy on conserve 93 lettres de Laigneau à Augustin Calmet, échelonnées de 1716 à 1728; elles concernent les affaires jansénistes.

J. Godefroy, *Bibliothèque des bénédictins de Saint-Vanne*, Ligugé-Paris, 1925, p. 120-121. — R. Taveneaux, *Le Jansénisme en Lorraine*, Paris, 1960 (table aux noms de Calmet et Laigneau).

Gilbert CHÉREST.

1. LAINEZ (LAYNEZ; JACQUES), jésuite, 1512-1565. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Enseignement spirituel.*

1. Vie. — Né à Almazan (Vieille Castille) en 1512, Diego Lainez étudia les lettres à Sigüenza (1528), la philosophie à Alcala (1528-1532), et la théologie à Paris (1532-1536), où il adhéra très tôt au projet religieux d'Ignace de Loyola grâce à l'expérience des *Exercices spirituels* (cf DS, t. 7, col. 1266-1318). Le 15 août 1534, avec un petit groupe gagné au même idéal, il fit vœu d'aller en Terre sainte et de prêcher l'Évangile en toute pauvreté.

Le 15 novembre 1536, les compagnons partirent vers l'Italie et parvinrent à Venise en janvier 1537. Après avoir passé les fêtes de Pâques à Rome et obtenu la permission d'aller en Terre sainte, Lainez revint à Venise où il fut ordonné prêtre le 24 juin. Le projet de pèlerinage ayant échoué, il revint à Rome en novembre et fut chargé par Paul III d'enseigner la théologie à la Sapience. Au cours des délibérations du printemps 1539, où les compagnons d'Ignace décidèrent la fondation d'un institut religieux, il apporta ses propositions personnelles, tout en prêchant dans l'église San Salvatore in Lauro. En juin, sur la requête du légat pontifical, le cardinal Ennio Filonardi, il fut envoyé à Parme

avec Pierre Favre † 1546; il s'y dépensa toute une année, puis étendit son action à Reggio et Plaisance.

Entre-temps, la compagnie de Jésus avait été approuvée par Paul III (27 septembre 1540); Lainez fut convoqué à Rome pour mettre au point les bases de l'institut et pour élire un supérieur général; en même temps, il déployait son activité sacerdotale dans les diverses églises de la ville. En 1542, il se rendit à Venise et en d'autres cités du territoire vénitien où il passa trois années. Il prit part au concile de Trente comme théologien et eut, avec Salmeron † 1585, une part importante à la préparation des décrets sur la justification (1546-1547); il suivit les travaux conciliaires durant la session tenue à Bologne. A partir de juin 1547, il prêcha de nouveau à Florence, Pérouse, Sienne (1547-1548), Venise et Padoue (août-septembre 1548). A Naples (1548-1549), il prépara la fondation du collège; en Sicile (1549-1550), sa mission ne se limita pas à la réforme de l'archidiocèse de Monreale, mais s'étendit à d'autres secteurs, notamment l'aide spirituelle aux troupes du vice-roi durant l'opération d'Afrique contre les barbaresques.

Revenu au concile comme théologien du pape (1551-1552), il intervint dans les discussions sur les sacrements. Nommé, après la brusque interruption de l'assemblée, provincial d'Italie, il partagea son temps entre Gênes, où il mit au point un traité *De usura* (éd. H. Grisar, *Disp.*, cité *infra*, t. 2, p. 227-321), — sujet sur lequel il avait prêché —, et Florence, où il commença la rédaction d'un manuel de théologie dont Ignace l'avait chargé (cf P. Dudon, *Le projet de la Somme théologique du P. J. Lainez*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 21, 1931, p. 361-374).

Un voyage en Allemagne, dans la suite du cardinal Morone envoyé à la diète d'Augsbourg, fut interrompu par la mort du pape Marcel II (mars 1555). Rentré à Rome en mai, Lainez reçut de Paul IV l'ordre de ne pas quitter la ville et d'y travailler à la réforme de la Daterie; d'où son traité *De simonia* (éd. dans *Disp.*, t. 2, p. 322-382).

A la mort d'Ignace (31 juillet 1556), il fut nommé vicaire de la compagnie de Jésus (4 août), puis élu préposé général par la première congrégation générale (2 juillet 1558).

Son gouvernement effectif fut notablement réduit en raison des missions qui lui furent confiées par le pape. Le 2 juillet

tribulatione, avec un choix d'autres textes spirituels. Voir déjà J.-F. Gilmont, *Les écrits spirituels des premiers jésuites*, Rome, 1961, p. 140-153.

3. **Enseignement spirituel.** — La carrière surchargée de Lainez explique qu'il n'ait achevé qu'un petit nombre d'écrits. Ceux-ci sont surtout d'ordre théologique et moral; on peut cependant dégager un enseignement spirituel solide de l'ensemble de ces textes, spécialement des instructions, dont la publication lui fut instamment demandée et dont le succès est attesté par les copies conservées.

1° *L'esprit de la compagnie de Jésus* eut en Lainez son témoin le plus autorisé après le fondateur. Ayant vécu dans son intimité, il a laissé un des documents les plus éclairants sur les origines de la compagnie, la lettre du 16 juin 1547 à J.-A. Polanco où il rapporte divers événements de la vie d'Ignace d'après les confidences qu'il en avait reçues et où il évoque la genèse de l'institut d'après ses souvenirs personnels (MHSI, *Fontes narrativi*, t. 1, Rome, 1943, p. 70-145). Autre document capital, les conférences aux jésuites de Rome sur l'*Examen des Constitutions* (éd. C. de Dalmases, AHSI, t. 35, 1966, p. 136-185) en juillet-septembre 1559. Ce résumé schématique noté par un des auditeurs traduit mal la limpidité du discours; certains approfondissements improvisés en laissent pourtant deviner la richesse.

Lainez explique clairement la signification du titre « compagnie de Jésus », en le rattachant à la vision de la Storta où Ignace entendit le Père et le Fils exprimer leur volonté de le prendre pour serviteur (p. 137), la fin de la compagnie (p. 139-142), les degrés de ses membres avec leurs devoirs et leurs tentations propres (p. 152-153), etc. On y remarque un souci constant de rattacher l'esprit de la compagnie d'abord à l'Évangile pour l'imitation du Christ, ensuite à la grande tradition de la vie religieuse antique et moderne.

2° *Directives de gouvernement.* — Lainez continue dans le sillage d'Ignace : il se réserve la direction d'ensemble et remet à d'autres l'exécution. L'ample marge d'initiative laissée aux supérieurs locaux suppose en eux le discernement qui permet de doser les efforts demandés à chacun selon la mesure de la grâce qui lui est donnée.

« Le gouvernement d'un ordre religieux n'est pas domination, mais service en chari

solide ». Il faut soutenir l'attention des auditeurs et les pousser « à l'imitation, au respect et à l'amour de Dieu, à la charité fraternelle et à la perfection digne du chrétien ». L'orateur pourra cependant exposer modestement ses propres vues : « La liberté et le sérieux lui donneront autorité ». Notons que ce traité *Documenta ad bene interpretandas scripturas* présente un simple canevas, sans développer les idées. Cf DS, t. 4, col. 218.

L'instruction *De modo audiendi confessiones* (Archives romaines de la compagnie de Jésus = ARSI, *Opera nostrorum 55*, 109-111) est destinée aux jésuites dont le principal ministère était d'entendre les confessions, comme ceux de Lorette à qui Lainez écrivait : « Tenez compte que ce sont là vos Indes » (*Lainii monumenta*, t. 1, 1912, p. 450-452). Aux jésuites d'Asie, il envoya une esquisse de l'apôtre selon les *Constitutions* : zèle de l'honneur de Dieu, soif du salut des âmes, souci de « grandir intérieurement » (1er décembre 1558; MHSI, *Documenta Indica*, t. 4, Rome, 1956, p. 109-113).

4° *L'apostolat par l'éducation* dans les collèges est mis par Lainez sur le même plan que le travail missionnaire outre-mer. Il apporta un soin jaloux à la formation des enseignants, dont l'idéal fit l'objet des règles pour les maîtres et pour les élèves qu'il révisa après 1558 (MHSI, *Monumenta paedagogica*, Madrid, 1901, p. 625-636; dans la nouvelle édition, ces règles sont au t. 1, Rome, 1965, p. 328-351, et attribuées à Ignace). Lainez revient souvent sur la formation des jeunes dans ses écrits et ses discours; il en expose encore les principes et la finalité dans un opuscule inachevé, *Institutio scholaris in genere, deinde de scholari christiano* (*Disp.*, t. 2, p. 442-463); dans la ligne ignatienne, il insiste sur la dépendance à l'égard de Dieu et sur l'effort personnel.

Le *Modus conservandi spiritum*.., qu'on lisait autrefois périodiquement au réfectoire, concerne les scolastiques de la compagnie; il comporte huit directives spirituelles : prière, obéissance, détachement, intention apostolique dans le travail intellectuel, amour du prochain, etc (éd. dans *Praelegenda variis anni temporibus publice in triclinio*, Gand, 1851, 2e série, p. 1-4).

5° *Sermons et conférences*. — Les leçons publiques données dans l'église Santa Maria della Strada présentent les mêmes qualités de clarté et de force, avec un ton direct et convaincant. On conserve celles qui portent sur l'oraison et sur l'épreuve (1557-1558). Elles sont nourries de l'Écriture et des Pères, dont les textes, bien assimilés, sont devenus pensée propre de l'auteur, exprimée en un langage direct et populaire.

Le *De oratione* (ARSI, *Opera nostrorum 73*; extraits dans *Disp.*, t. 2, p. 543-560) prévoyait cinq parties : nature de la prière, excellence, méthode, moyens, exemples; trois seulement furent traitées. Le *De tribulatione* (ARSI, *ibidem*, f. 23r-91v) comporte un exposé de 27 leçons en cinq parties : nature, variétés, causes, effets et remèdes de l'épreuve.

En 1559, Lainez parla de la connaissance de soi-même; nous ne conservons de ces leçons qu'une sorte de reprise dans le *Breve trattato della cognitione di se stesso* (ARSI, *ibidem*, 76). A part quelques morceaux entièrement rédigés, ce n'est qu'un résumé en quatre parties d'inégale ampleur : préambule méthodologique, prérogatives de la connaissance, degrés divers, utilité de ces degrés. L'année suivante et encore en 1561 jusqu'à son départ pour la France, Lainez prit pour thème la collecte du jour.

La doctrine spirituelle des sermons de Lainez forme un système organique qui prend son point de départ, à la manière ignatienne, dans la considération de la fin de l'homme, s'articule à la lumière de la Providence, s'encadre dans la communion des saints. Il dédaigne les normes humaines et cherche à faire voir les choses « avec un œil qui regarde d'en-haut »; il enseigne ainsi à prendre des choses terrestres « ce qui suffit pour aller jusqu'au bout du voyage » et rien de plus, à donner la même importance aux riches et aux pauvres car « nous sommes tous à égalité devant Dieu », en accordant pourtant la préférence aux pauvres, les vrais « favoris et grands » du Seigneur.

Une citation de Clément d'Alexandrie dans le *De oratione* pourrait être considérée comme une des sources du « Principe et fondement » des *Exercices* ignatiens (cf DS, t. 7, col. 1306); le commentaire qui suit porte la trace de l'impression produite par la parole d'Ignace lorsqu'il inculqua cette vérité à Lainez durant le séjour à Paris. La Providence est ensuite la clef de voûte de la spiritualité lainézienne, le principe qui donne le sens et la finalité des choses créées. Le problème de la présence du mal dans le monde affleure souvent, même en dehors du *De tribulatione*. Convaincu que chacun « goûte plus de fiel que de miel », Lainez s'applique à trouver le sens de la souffrance, l'homme ayant reçu le triste privilège d'en être « plus capable que toutes les autres créatures ». Le chrétien doit en particulier imiter la Passion de son Maître : « Nous sommes chrétiens, et nous avons honte de suivre le chemin par où est passé le Christ. Quel christianisme est-ce là? » (*De oratione*, f. 151r).

Dans cette perspective, vouloir « posséder ici-bas le paradis » n'a aucun sens, pas davantage la vaine chasse aux biens terrestres. Lainez trouve des accents passionnés quand il parle de la richesse et des actions charitables. Il dénonce le superflu dans l'accumulation des biens, la spéculation commerciale, l'exploitation des pauvres. Ces appels n'en restent pas aux idées générales : détournant son regard du spectacle lassant des palais somptueux, il aime le porter sur les pauvres masures pour exhorter les possédants à mettre en pratique les enseignements de l'Évangile. Son traité *De fuco et ornatu mulierum* (*Disp.*, t. 2, p. 464-500) vise non seulement à éviter la luxure et l'orgueil, mais encore à faire servir au profit des pauvres le superflu consacré au luxe.

La vision spirituelle de Lainez trouve sa réalisation concrète dans la communion des saints. Ce dogme chrétien est un des noyaux de son enseignement : le sens d'une communication parfaite de la vie de l'Église entre ses membres militants, souffrants et triomphants y est amplement développé, avec un dynamisme expressif. Pour lui, une des valeurs les plus hautes de la prière est de jeter des ponts entre les trois portions de l'Église de Dieu.

Biographies. — P. Ribadeneira, *Vida del P. M. Diego Laynez*.., Madrid, 1594; rééd. par E. Rey, *Historias de la Contrarreforma*, Madrid, BAC, 1945, p. 455-581. — G. Boero, *Vita del servo di Dio*.., Florence, 1880; trad. espagnole augmentée avec textes choisis par I. Torre, Barcelone, 1897. — J. H. Fichter, *James Laynez Jesuit*, St. Louis, 1944.

A. Martinez de Azagra, *El P. D. Laynez*.., Madrid, 1933. — F. Cereceda, *D. Lainez en la Europa religiosa de su tiempo*, 2 vol., Madrid, 1945-1946. — J. Brodrick, *The Progress of the Jesuits*, Londres, 1946, p. 66-111; trad. franç., t. 2, Paris, 1950, p. 7-59.

M. Scaduto, *L'Epoca di Giacomo Lainez*, t. 1 *Il governo*, Rome, 1964; t. 2, *L'azione*, 1974. — A. Ravier, *Ignace de Loyola fonde la compagnie de Jésus*, Paris, 1974 (tables).

Études. — C. Gutiérrez, *Españoles en Trento*, Valladolid, 1951. — I. M. Gallego, *D. Lainez y el Cambio de Besanzón*, dans *Archivo teológico granadino*, t. 19, 1956, p. 5-54; à part,

Quito-Grenade, 1956. — M. Roca Cabanellas, *D. Laynez en la última etapa del Concilio*, dans *Il Concilio di Trento e la Riforma Tridentina..*, t. 1, Rome, 1965, p. 85-114. — *Celtiberia*, numéro commémoratif du centenaire, t. 15, 1965, p. 163-243 (surtout J. A. Pérez-Rioja, *Una bibliografía en torno al P. D. Laínez*, p. 213-243).

DS, t. 8, col. 972 svv (art. Jésuites).

Mario Scaduto.

2. LAINEZ (Joseph), augustin, évêque, † 1667. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — Né à Madrid (vers 1584?), José Lainez entra chez les augustins récollets et y prit le nom de José de la Madre de Dios. Il étudia la théologie probablement à Salamanque; dans son *Privado christiano* (ch. 23, n. 4), il cite en effet comme son maître l'augustin Juan Marquez qui y enseigna de 1597 à 1600 et de 1604 à 1607. Lainez, cependant, n'obtint les grades de bachelier, licencié et maître en théologie que le 13 juillet 1634 à l'université Saint-Thomas d'Avila. En 1619, lorsqu'il publie son premier livre, il est visiteur de la province d'Espagne des augustines déchaussées et il dit dans le Prologue qu'il a été, pendant une dizaine d'années, lecteur de théologie scolastique dans les collèges récollets d'Alcala et de Salamanque et qu'il « prêchait comme s'il n'enseignait pas ».

En 1621, Lainez, avec la permission de ses supérieurs, passa au couvent des augustins chaussés de Valence et il reprit son nom de famille. Désormais, Lainez n'enseigne plus, il prêche. En 1625, il est prédicateur renommé au couvent San Agustin el Real de Tolède; il devient prédicateur ordinaire de la chapelle royale (1635). Lainez réside alors à Madrid jusqu'à la fin de 1652; cette période est la plus intéressante de sa vie littéraire et il publie la majeure partie de ses ouvrages.

Choisi par Philippe IV comme évêque de Solsona (1642), il ne put prendre possession de son siège (il ne figure pas parmi les évêques préconisés dans les actes consistoriaux) à cause de la guerre de Catalogne (1640-1659). En 1652, Lainez fut nommé évêque de Guadix et Baza (Andalousie) et prit possession le 12 novembre de la même année. Clément IX, qui l'avait connu lorsqu'il était nonce à Madrid, lui donna le titre d'aumônier papal. Lainez mourut le 14 octobre 1667 et fut enseveli dans sa cathédrale.

2. *Œuvres.* — José Lainez est surtout un prédicateur et un moraliste. Son premier ouvrage est le seul qui relève de la spiritualité : *Los dos estados de Nínive cautiva y libertada, deducidos del libro de Jonás..*, Madrid, 1619, publié sous le nom de José de la Madre de Dios.

Il devait comporter deux parties; seule la première parut; elle a pour texte de base les deux premiers chapitres de *Jonas* et expose l'état de la captivité de Ninive. L'auteur présente (en plus de mille pages in-quarto, en 42 considérations), pour tout chrétien, un enseignement ascétique et spirituel, à partir des sens historico-littéral et allégorique de chaque verset; il donne aussi des conseils aux prédicateurs et leur offre un index des thèmes en vue de la prédication. Le sens allégorique est bien fondé sur le sens littéral et l'exégèse patristique, dont les références sont régulièrement mentionnées. Des exemples choisis et de belles sentences ne manquent pas.

El privado christiano deducido de las vidas de Joseph y Daniel comprend deux parties (la première parut à Madrid, 1641, et la seconde, sous le titre *El Daniel cortesano*, en 1644). C'est l'œuvre maîtresse de Lainez. On peut considérer *El Josué, esclarecido caudillo, vencedor de Reyes y gentes...* (Madrid, 1653) comme une troisième partie. Nous sommes ici dans le domaine de la morale chrétienne, et non sur le plan politique, comme pour les ouvrages analogues demandés à Luis de Léon par le duc de Sessa et à Juan Marquez par le duc de Feria. Les traités de Lainez et de son maître Marquez montrent bien le souci de leurs auteurs d'édifier l'Église en animant le domaine temporel de l'esprit évangélique; ils s'attachent à enseigner que la raison d'état ne peut pas être en opposition avec la loi morale et la loi divine. On peut y voir une réfutation indirecte du *Prince* de Machiavel, de *La République* de J. Bodin et de *Della Ragion di stato* de Giovanni Botero.

Comme dans *Los dos estados de Nínive*, c'est le texte sacré qui fournit les thèmes. Avec une extraordinaire érudition religieuse et profane, Lainez réfléchit sur les favoris que furent Joseph et Daniel, sur les cours d'Égypte et de Babylonie où ils vécurent. Dans les douze derniers chapitres du *Privado christiano* (29-40), le style, tout en restant grave et élégant, acquiert plus de vigueur; comme le dit Lainez, c'est intentionnellement qu'il veut délaisser le fatras érudit auquel les auteurs de cette époque se laissaient aller trop souvent (ch. 29, p. 243).

Nous manquons d'une étude comparative sur les sources du *Privado christiano*. Déjà en 1646, Vincencio Juan de Lastanosa, puis A. Coster en 1913 signalaient que Lainez transcrivait des passages du *Héroe* de Balthazar Gracian (DS, t. 6, col. 763-767); il faudrait étudier les sources de ce *Héroe* et les traités apparentés des augustins du 17e siècle : le *Gobernador cristiano* de Marquez (1612), le *Tratado del perfecto Privado* de Pedro Maldonado (Madrid, Bibl. nacional, ms 18335), et *El Privado christiano* de Enrique de Mendoza (1626).

Lainez a eu certainement entre les mains le traité de Maldonado; il suffit de comparer les pages 25, 251-254, 255-257 et 258-260 de son traité avec les folios 1v-3v, 12v-21v, 21v-27r, 27r-30v de celui de Maldonado pour voir que Lainez copie ce dernier quasi intégralement ou avec de légères variantes.

Dans la censure du *Privado christiano*, le jésuite Agustin de Castro dit qu' « avant même de voir le jour.., cet ouvrage a souffert les calomnies de l'envie ». Ce qui ne l'empêcha pas d'être, déjà en 1645, traduit en diverses langues, si l'on en croit l'auteur dans le Prologue de ses *Sermones varios* (Madrid, 1645). Il en fut de même de la *Nínive cautiva* et des *Consideraciones sobre los Evangelios de la Quaresma* (Tolède, 1625); tous seront réimprimés par la suite.

Orateur facile, châtié, grave et éloquent, étranger aux excès du baroque, — encore que ses titres soient bien au goût du temps —, José Lainez mérite d'être compté parmi les trop peu nombreux prédicateurs qui, sous le règne de Philippe IV (1621-1665), surent se maintenir dans la gravité et la pondération, qu'il s'agisse du fond ou de la forme de leur prédication. En témoignent encore ses *Consideraciones* et ses *Sermones varios*.

J. Lainez a encore publié quelques sermons isolés : sur l'Immaculée Conception (Madrid, 1645) et une action de grâces pour l'entrée triomphale des espagnols à Lérida (Pampelune, s d, mais après le 21 novembre 1646). On garde un *Sermón de San Antonio, predicado por... José de la Madre de Dios* (Valence, 1647); il serait étrange qu'à cette date Lainez utilise encore son nom de religieux déchaux, cependant F. Herrero (cité *infra*) attribue ce sermon à Lainez.

P. Alva y Astorga, *Militia universalis pro Immaculata Virginis Conceptione*, Louvain, 1663, col. 867. — P. Suarez, *Historia del Obispado de Guadix y Baza*, Madrid, 1696, p. 265. — Diego de Santa Teresa, *Historia general de los religiosos descalzos O.S.A.*, t. 3, Madrid, 1741, p. 553. — I. F. Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 176.

N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. 1, Madrid, 1783, p. 808. — J. A. Alvarez de Baena, *Hijos de Madrid ilustres..*, t. 3, Madrid, 1790, p. 35. — B. del Moral, *Catálogo de escritores agustinos españoles*, dans *La Ciudad de Dios*, t. 67, 1905, p. 505-507, 587-588; *Revista agustiniana*, t. 2, 1881, p. 374. — A. Coster, *Baltasar Gracián*, dans *Revue hispanique*, t. 29, 1913, p. 314-315. — I. Monasterio, *Misticos agustinos españoles*, t. 2, El Escorial, 1929, p. 100-102.

A. Llorden, *Los agustinos en la universidad de Santo Tomás de Avila*, dans *Archivio agustinino*, t. 49, 1955, p. 18. — F. Herrero Salgado, *Aportación bibliográfica a la oratoria sagrada española*, Madrid, 1971, n. 406.

Quirino Fernandez.

LAIRDIEU (Jean de). Voir Jean de Lairdieu, DS, t. 8, col. 595-596.

LAIRUELZ (Servais de), prémontré, 1560-1631. — Né en 1560 à Soignies, dans le Hainaut, Servais de Lairuelz prit l'habit des prémontrés le 25 mars 1580 à l'abbaye Saint-Paul de Verdun, dont son oncle Jacques Colpin était alors prieur. Dès le 15 mai, il va suivre les cours de l'université de Pont-à-Mousson fondée par les jésuites en 1574 et réside à l'abbaye voisine de Sainte-Marie-au-Bois; à l'université, il se lie avec Didier de La Cour, futur fondateur de la congrégation bénédictine de Saint-Vanne (DS, t. 1, col. 1431-1432, et t. 9, col. 48), et saint Pierre Fourier, deux de ses condisciples.

Par suite des troubles politiques et de la peste (1585), Lairuelz quitta Pont-à-Mousson et gagna Paris où il poursuivit ses études théologiques en Sorbonne; résidant au collège prémontré de Paris, il fut en contact avec les autorités centrales de l'ordre et fut ainsi choisi par le vicaire général François Loiseleur pour l'accompagner dans ses visites canoniques, avant même d'être promu docteur en théologie. Rentré à Saint-Paul de Verdun après son doctorat, Lairuelz ne semble pas y avoir d'abord mené une vie particulièrement régulière et fervente. Vint le temps du dégoût de la vie facile, puis une maladie grave; Lairuelz se convertit et son premier soin fut de travailler à la restauration de la discipline monastique parmi ses frères. Devant leurs réticences, il songea à quitter son ordre, mais y renonça sur les conseils du jésuite Anselme André qui l'orienta vers la réforme de l'ensemble de l'ordre prémontré (vers 1592-1593).

En 1596, Lairuelz gagne la confiance de François de Longpré † 1613, abbé réformateur élu général de l'ordre, et devient son confident; bientôt après, il est nommé vicaire général (vers 1597); il le demeura jusqu'en 1617. En vertu de cette charge, il visita canoniquement les maisons prémontrées, en particulier dans l'Allemagne, l'Autriche et la Belgique actuelle. On conserve un assez grand nombre des ordonnances prises dans les chapitres tenus durant ses visites. Lentement mûrit en lui la conviction qu'une réforme plus radicale était nécessaire et qu'il fallait remettre en vigueur les Statuts primitifs. Un groupe d'abbayes lorraines adopta ces Statuts; cette « communauté de la primitive rigueur » se donna une structure particulière (vg la prélature triennale), avec l'accord de l'abbé général Longpré et l'approbation de Paul v (5 juin 1613).

Sous l'abbé général Pierre Gosset, qui succéda à Longpré en 1613, la bonne entente entre l'observance commune et celle de l'antique rigueur s'altéra progressivement. Lairuelz rencontra de nombreuses difficultés auprès de plusieurs prélats de son ordre, qui lui reprochaient d'avoir suscité une stricte observance, cependant que l'ensemble de l'ordre sous son influence se réformait lentement.

Parallèlement à sa fonction de vicaire général, Lairuelz avait été nommé coadjuteur de Daniel Picard, abbé de Sainte-Marie-aux-Bois, en 1599, et lui succédait en 1600; en 1606, il se choisit à son tour un coadjuteur en la personne de Pierre Desbans et utilisa les services du jésuite Anselme André pour la formation spirituelle des membres de son abbaye; il envoya ses jeunes religieux suivre les cours de l'université de Pont-à-Mousson. A partir de 1607, il engagea de laborieuses tractations juridiques pour installer son abbaye à côté de l'université, cependant qu'un petit nombre de religieux resterait à Sainte-Marie-aux-Bois. La construction de la nouvelle abbaye, dénommée Sainte-Marie-Majeure, commença en 1609 et s'acheva en 1616. En 1631, la peste sévissant de nouveau à Pont-à-Mousson, Lairuelz ramena sa communauté à Sainte-Marie-aux-Bois. C'est là qu'il mourut le 18 octobre 1631.

Les *œuvres* publiées par Lairuelz ont pour but la promotion de la vie religieuse régulière dans la congrégation de la stricte observance.

1) Selon C. L. Hugo (*Sacri ordinis praemonstratensis Annales*, t. 1, Nancy, 1734, préface, p. III), Lairuelz rassembla de nombreux documents sur l'histoire de son ordre (*diaria*, copies de chartes, etc) et sur celle de son fondateur (cf Hugo, *Vie de saint Norbert*, Luxembourg, 1704); Hugo s'en servit pour composer les deux ouvrages cités; ces notes semblent perdues.

2) L'abbé général Longpré fit exécuter une nouvelle édition du bréviaire des prémontrés (Klosterbruck, 1598); la préface est signée par Lairuelz.

3) *Optica regularium seu Commentarii in Regulam S.P.N. Augustini...* (Pont-à-Mousson, 1603, 422 p. in-4°). Lairuelz y expose les grands principes de la vie religieuse norbertine et les pratiques à observer. Le chapitre général de l'ordre de 1605 recommanda ce livre, qui semble avoir exercé une réelle influence, au moins dans les abbayes de Lorraine.

4) *Psalterium davidicum secundum ritum... ordinis praemonstratensis per hebdomadam dispositum...* (Pont-à-Mousson, 1619, 652 p.); cet ouvrage liturgique fut achevé par P. Desbans. — 5) *Meditationes ad vitae religiosae perfectionem cognoscendam...* (Pont-à-Mousson, 1621, 351 p. in-16°); c'est la traduction du *Gersone, della perfezione religiosa* (Naples, 1601) du jésuite Luc Pinelli † 1607, qui avait déjà fait l'objet de nombreuses traductions françaises et latines.

6) L'ouvrage le plus volumineux et le plus substantiel de Lairuelz s'intitule : *Catechismi novitiorum et eorumdem magistri. Omnibus quorumcumque ordinum religiosis utilissimi* (2 vol. in-fol., Pont-à-Mousson, 1623). Il est divisé en cinq parties : *a*) *De schola morum et eius magistro* (t. 1, col. 1-468), — *b*) *De mortificationis studio* (col. 470-746); — *c*) suit une partie sans titre étudiant la lecture spirituelle et la méditation, les tentations, les scrupules et le bon usage du temps (col. 749-908); — *d*) *De disciplina religiosa* (t. 2, col. 1-680), sur le chapitre, le réfectoire, le dortoir, la cellule, l'église, l'attention au chœur, etc; au milieu de cette partie, un traité sur l'examen de conscience (col. 195-216) que Lairuelz dit (col. 214) avoir d'abord édité en français à Pont-à-Mousson; — *e*) *De professione* : les vœux, la *conversio morum*, l'explication de la formule de la profession du prémontré, l'obligation des règles, etc (col. 681-1318).

Chaque partie se subdivise en traités, ceux-ci en leçons, celles-ci à leur tour en documents et en règles; le plan général est cohérent, mais à l'intérieur de chaque partie il arrive qu'on

se perde en conjectures sur l'ordre suivi. Dans cet ouvrage comme dans les autres, Lairuelz n'apparaît pas comme un auteur spirituel original; il recueille son bien où il le trouve et il s'est certainement beaucoup documenté; on discerne en plus d'un endroit l'influence des pratiques répandues par la compagnie de Jésus et les premiers auteurs spirituels jésuites. La réforme que Lairuelz réalisa dans son ordre, en particulier dans la congrégation de l'antique rigueur, est marquée aussi par des particularités des jésuites : la seconde année de noviciat, le renouvellement annuel des vœux, la méditation méthodiquement organisée, l'examen de conscience quotidien, la retraite annuelle, le triennat des charges de supérieur.

Cependant Lairuelz n'a pas oublié qu'il était prémontré; il est attaché à la Règle de saint Augustin et admire la figure de saint Norbert; sa réforme vise à la restauration de la vie monastique et liturgique dans les abbayes prémontrées, à la fidélité aux Statuts anciens et à ceux des chapitres généraux. L'œuvre qu'il réalisa est marquée par un équilibre sain et elle constitua pendant longtemps la meilleure synthèse de la vie des prémontrés à l'époque moderne.

La *Vita P. Servatii de Lairuël*, écrite en 1633 par le jésuite Anselme André, ami et directeur de Lairuelz, est perdue; mais elle a été utilisée par le jésuite Nicolas Abram † 1655 dans son *Historia universitatis et collegii Mussipontani* (Bibl. munic. de Nancy, ms 41) et par F.-C.-M. Haudiquer dans son *Histoire du V. Dom Didier de la Cour* (Paris, 1772).

A. Calmet, *Bibliothèque lorraine*, Nancy, 1751, col. 554-559. — E. Martin, *S. de Lairuelz et la réforme des Prémontrés*, Nancy, 1893 (résumé d'une thèse latine). — L. Goovaerts, *Écrivains, artistes et savants de l'ordre de Prémontré*, t. 1, Bruxelles, 1899, p. 478-482. — Voir surtout E. Delcambre, *Servais de Lairuelz et la réforme des Prémontrés*, Averbode, 1964 (avec préface importante de P. Marot). — J.-B. Valvekens, *S. de Lairuelz et l'université de Pont-à-Mousson*, dans *L'université de Pont-à-Mousson et les problèmes de son temps*, Nancy, 1974, p. 291-304.

Voir aussi les ouvrages sur l'histoire de l'ordre de Prémontré (N. Backmund, L.-J. Lekai, etc).

Pierre Desbans, *Status strictioris reformationis in ordine praemonstratensi institutae..*, Pont-à-Mousson, 1630. — Jean Midot, *Vindiciae communitatis norbertinae antiqui rigoris..*, Pont-à-Mousson, 1632; *Commentarius causarum firmitatis communitatis norbertinae antiqui rigoris.., ibidem*, 1633.

Jean-Baptiste VALVEKENS.

1. LALEMANT (LALLEMANT, CHARLES), jésuite, 1587-1674. — Charles Lalemant est le frère de Jérôme (voir notice suivante) et de Pierre, l'oncle de Gabriel. Né à Paris le 17 novembre 1587, il entre au noviciat des jésuites, à Rouen, le 29 juillet 1607. Après plusieurs emplois dans divers collèges et après sa troisième année de probation avec Antoine Le Gaudier (1619-1620; cf DS, t. 9, *infra*), il est, en mars 1625, retiré du collège de Clermont, à Paris, où il était principal du pensionnat depuis trois ans, pour être envoyé en Nouvelle-France avec Enemond Massé, Jean de Brébeuf et deux frères coadjuteurs. Par suite des luttes d'intérêt entre anglais, hollandais et français, Lalemant fit trois fois le voyage et deux fois naufrage. Recteur du collège de Rouen (1630-1634), il repart au Canada mais rentre en France (1638) et devient procureur de la mission (1638-1650). Avant de revenir, il assiste Samuel de Champlain dans sa dernière maladie († 25 décembre 1635). A Paris, Lalemant prend à cœur les intérêts matériels et spirituels de la Nouvelle-France, tout en étant recteur du collège de Clermont (1648-1649, 1660-1663) et supérieur de la maison professe (1651-1655). Il mourut à Paris le 18 novembre 1674.

Il publia : *Divers entretiens sur la vie cachée de Jésus-Christ en l'Eucharistie... pour conduire les âmes... à une haute et éminente perfection*, Paris, 1657 (avec compléments, 1660, 1670, 1673; remanié, 1833, 1834, 1837; A.-A. Cadrès réédite en 1857 l'éd. de 1670 « avec quelques légères modifications »; trad. italienne, Florence, 1852). Sans s'arrêter aux querelles du moment, l'auteur présente la théologie eucharistique, les vertus manifestées par le Christ dans l'Eucharistie, le sacrifice eucharistique, l'Eucharistie pain de vie et chemin de sainteté. Il se plaît à montrer dans ce sacrement « la consommation du mariage de Jésus avec son Église » (p. 112-117) et avec le chrétien, qui n'agit plus désormais que « selon l'esprit, la volonté et la direction de notre Seigneur » (p. 205). Il invite à la communion fréquente et à l'adoration eucharistique.

La publication des *Exercices spirituels de huit jours conformes à ceux de saint Ignace* (La Flèche, 1665, 174 p.) est communément attribuée à Ch. Lalemant; ils sont anonymes mais « tirés des ouvrages d'un des plus doctes et vertueux pères de la compagnie, lesquels on a fait imprimer à son insu »; on ne sait pas de qui il s'agit. Cette retraite emprunte à son modèle ignatien quelques annotations et méditations (chaque jour elle donne trois méditations, une considération pratique et une lecture tirée de l'*Imitation*, d'Aphonse Rodriguez ou de J.-B. Saint-Jure); elle a un but essentiellement ascétique : « se défaire des affections déréglées », puis « chercher en tout l'accomplissement des volontés de Dieu » (p. 6-7).

La lettre que Ch. Lalemant envoya à son frère Jérôme le 1er août 1626 (imprimée à Paris en 1627 et reproduite dans le *Mercure de France*, t. 13, 1627, p. 12-34; cf R. G. Thwaites, *Jesuit Relations*, t. 4, Cleveland, 1897, p. 180-227) décrit « les mœurs et façons de vivre des sauvages » et les qualités nécessaires au missionnaire. Il semble que l'importante correspondance de Lalemant soit perdue.

H. Rybeyrète, *Scriptores provinciae Franciae* (1670), ms des jésuites, Chantilly. — Sommervogel, t. 4, col. 1385-1387.

R. Le Blant, *Le testament de S. de Champlain, 17 novembre 1635*, dans *Revue d'histoire de l'Amérique française*, t. 17, 1963, p. 269-286. — Ch. Le Clercq, *Premier établissement de la foy dans la Nouvelle France*, Paris, 1691.

A.-A. Cadrès, éd. des *Entretiens*, p. XIII-XXXVI. — C. de Rochemonteix, *Les jésuites et la Nouvelle-France au 17e siècle*, 3 vol., Paris, 1895-1896. — L. Pouliot, *Ville, ô ma ville*, Montréal, 1941, p. 63-71; *Dictionnaire biographique du Canada*, t. 1, Toronto, 1966, p. 423-424. — Fr. Roustang, *Jésuites de la Nouvelle-France*, coll. Christus 6, Paris, 1961, *passim*. — M.-C. Daveluy, *Jeanne Mance, 1606-1673*, Montréal, 1963.

André RAYEZ.

2. LALEMANT (LALLEMANT, JÉRÔME), jésuite, 1593-1673. — Jérôme Lalemant est le fils d'un lieutenant criminel de la prévôté de Paris. Il entre au noviciat des jésuites de Paris le 20 octobre 1610. Il eut deux frères jésuites, Charles (notice, *supra*) et Pierre, et un neveu, Gabriel (martyrisé au Canada en 1649, et béatifié). Avant et après son ordination au sacerdoce (1623), Jérôme fut employé en divers collèges, notamment à celui de Clermont à Paris (1623-1626, 1627-1632, 1636-1638), et nommé recteur du collège de Blois (1632-1636). A son arrivée en Nouvelle-France en 1638, il devient supérieur de la mission huronne. Jérôme fut partout un homme d'ordre. Il réorganisa la mission huronne en établissant la résidence centrale de Sainte-Marie, en retrait des bourgades indigènes. Mais l'organisation dut être réadaptée, en revenant en partie aux modes

d'intégration préconisés par Jean de Brébeuf (cf DS, t. 8, col. 304-309). Il y institua les « donnés », qui, sans être canoniquement des religieux, consacraient leur vie à la mission, suppléaient les frères coadjuteurs et, au besoin, défendaient les missionnaires.

En 1645, Lalemant fut rappelé à Québec pour y prendre le gouvernement des missions canadiennes. De nouveau, il établit l'observance régulière, construisit le premier collège, en même temps que l'église paroissiale de Québec. Pendant son supériorat, la juridiction ecclésiastique fut clarifiée, par la reconnaissance de l'archevêque de Rouen comme ordinaire. Assisté de Marie de l'Incarnation, il rédigea les *Constitutions* du nouveau monastère des ursulines à Québec (1647). Comme chef ecclésiastique, il fit partie du Conseil de Québec, ayant instruction de contrôler les initiatives des agents de la colonie durant un voyage en France en 1650. Lalemant revint à Québec avec le nouveau gouverneur Jean de Lauson. Il ne désapprouvait pas l'activité déployée par Paul Ragueneau, son successeur, dans les affaires civiles en faveur des colons. Et en 1656, il accompagna de nouveau Lauson retournant en France défendre son gouvernement. Après deux ans de séjour à Paris, où il contribua à la nomination de François de Laval comme vicaire apostolique du Canada, il fut nommé recteur du collège de La Flèche.

Mais le nouveau vicaire apostolique le réclama comme compagnon de son entrée en Nouvelle-France. Ainsi, il redevint (1659) supérieur de la mission canadienne. Il seconda le prélat de tout son pouvoir, remplissant à l'occasion l'office de médiateur entre le jeune et ardent évêque et des gouverneurs assez susceptibles. Laissant le supériorat en 1665, il vécut le reste de ses jours dans une profonde obéissance, entouré du respect de tous. On eut à lui reprocher quelque raideur, qui le rendait assez insensible aux besoins particuliers de ses sujets. Plus d'intuition l'aurait empêché d'envoyer Isaac Jogues à une mort presque certaine (cf DS, t. 7, col. 2038-2041). Ses vues, rigoureusement logiques, étaient parfois un peu étroites. Mais en vieillissant, il acquit un équilibre, une expérience et une sagesse qui lui méritèrent l'estime des factions opposées. Sa direction spirituelle (des religieuses surtout et particulièrement de Marie de l'Incarnation † 1672) atteste une vie spirituelle personnelle très profonde. L'ursuline (voir sa *Correspondance*) en fait le plus grand éloge. Jérôme Lalemant mourut le 26 janvier 1673.

1. *Œuvres.* — Outre les *Constitutions* des ursulines canadiennes, qu'il a rédigées avec l'assistance de Marie de l'Incarnation (éd. avec introd. par Gabrielle Lapointe, Québec, 1975), Jérôme Lalemant est l'initiateur du *Journal des jésuites* ou diaire de la vie des missionnaires à partir de 1645 (éd. C.-H. Laverdière et H.-R. Casgrain, Québec, 1871); Lalemant a rédigé p. 1-144 (octobre 1645-octobre 1650), p. 185-187 (15-21 août 1653), p. 263-332 (septembre 1659-juillet 1665). Plusieurs *Relations* ont été publiées sous son nom (1645-1646, 1647, 1647-1648, 1660-1661, 1661-1662, 1662-1663, 1663-1664); dans d'autres, on trouve de lui des récits ou des lettres.— J. Lalemant a encore laissé de nombreuses lettres inédites.

2. *Études.* — Outre le *Journal des jésuites* (table) et la *Correspondance* (éd. G. Oury, Solesmes, 1971) de Marie de l'Incarnation, qui parle très souvent de Lalemant (notamment p. 291, 359-360, 403-404, 406-407, 427, 571, 577, 653), consulter : Sommervogel, t. 4, col. 1400-1402. — C. de Rochemonteix, *Les jésuites et la Nouvelle-France au 17e siècle*, 3 vol., Paris, 1895-1896. — T. J. Campbell, *Pioneer Priests of North America, 1642-1710*, t. 2, New York, 1910, p. 279-324. — J.-O. Bégin, *Le P. J. Lalemant... Étude critique sur la valeur historique des Relations (1639-1644)*, thèse, Montréal, 1952. — Sur les « donnés », voir les études de J. Côté, dans la *Revue d'histoire de l'Amérique française*, t. 10, 1956, p. 183-190, 448-453, et t. 15, 1961, p. 344-378. — F. Roustang, *Jésuites de la Nouvelle-France*, coll. Christus 6, Paris, 1961, *passim*. — *Dictionnaire biographique du Canada*, t. 1, Toronto, 1966, p. 425-426 (L. Pouliot). — G. Oury, *Marie de l'Incarnation*, 2 vol., Tours, 1973, en particulier, t. 2, p. 410-428, 473-482.

Lucien Campeau.

3. LALEMANT (Pierre), génovéfain, 1622-1673. — Né à Reims, Pierre Lalemant fit ses études dans cette ville, puis à partir de 1641 à Paris. Il enseigna la rhétorique au collège du Cardinal-Lemoine de 1646 à 1654 et fut recteur de l'université de juin 1653 à octobre 1655. Il s'adonnait à l'enseignement et à la prédication : le *Journal* qu'il tint régulièrement à partir de mai 1653 (avec retour en arrière sur sa jeunesse) renseigne bien sur ses activités et sur ses relations avec les milieux universitaires et mondains de Paris. En 1655, il se retira à l'abbaye de Sainte-Geneviève où il fit profession en octobre 1656. Chancelier de l'université et prieur de Sainte-Geneviève en 1662, il continua à prêcher et participa à la vie intellectuelle et religieuse : lié avec des gens proches de Port-Royal, des dévots, des philosophes cartésiens, des parlementaires, participant aux réunions de l'Académie Lamoignon, il joua un certain rôle dans les débats d'idées de son temps. Tombé malade cinq ans avant sa mort, il se consacra à la rédaction de trois ouvrages de spiritualité; il commençait le quatrième quand il mourut le 18 février 1673.

Son œuvre imprimée est peu importante et comprend des pièces d'éloquence officielle : *Oratio in honorario funere... Audomaro Talaeo* [Omer Talon] *... habita apud Maturinenses..*, Paris, 1653; *Harangue faite au roi sur l'heureux succès des armes de S. M..*, Paris, 1654; *Procès verbal de ce qui s'est passé en la dernière procession du 22 juin 1654*, s l n d; *Harangues faites en présentant les cierges au Roi, à la Reine, à la reine d'Angleterre, et à Monsieur... le 2 février 1654* [et 1655].., Paris, 1655; *Panégyrique funèbre de Mr Pompone de Bellièvre... le 17 avril 1657..*, Paris, 1657 (rééd., 1657, 1671); *Religiosissimi... viri Josephi Frontonis... memoria..*, Paris, 1663. On y trouve aussi un *Éloge ou Abrégé de la vie de sainte Geneviève...* (3e éd., Paris, 1663), et, posthumes, une traduction de *La Vie de sainte Geneviève, écrite en latin..*, Paris, 1683, et une *Histoire de ce qui est arrivé au tombeau de sainte Geneviève depuis sa mort jusqu'à présent..*, Paris, 1697; posthume aussi, *La vie du R. P. Charles Faure, abbé de Sainte-Geneviève de Paris..*, Paris, 1698, fut achevée et publiée par Antoine Chartonnet (cf DS, t. 2, col. 704).

Intéressent plus la spiritualité les trois ouvrages de préparation à la mort : *Testament spirituel ou Prière à Dieu pour se disposer à bien mourir* (Paris, 1669, approuvé par Bossuet; rééd., 1670, 1671, 1674, 1687, 1692, 1727); *La mort des justes, ou Recueil des dernières actions et des dernières paroles de quelques personnes illustres en sainteté...* (Paris, 1672; rééd., 1673, 1674, 1688, 1693, 1722); *Les saints désirs de la mort. Recueil de quelques pensées des Pères de l'Église...* (Paris, 1673; rééd., 1677, 1687, 1692, 1710, 1727; Lyon, 1826, 1837; Paris, 1860); ces œuvres parurent aussi groupées en un volume : la première et la troisième en des *Œuvres spirituelles du R. P. Lalemant...* (2 t., Paris et Bruxelles, 1710), les trois rassemblées (Bruxelles, 1713, 1733; Paris, 1737, 1754).

L'œuvre manuscrite est abondante et se trouve à Paris à la Bibliothèque Sainte-Geneviève : autographes et copies, avec ou sans corrections autographes des œuvres publiées sur la mort, permettent de reconnaître les différents états des textes (mss 272-276, 279, 1496, 2908-2911; et une copie tardive, B.N., ms fr. 19364); parmi les manuscrits inédits nous retiendrons des sermons (Ste-Geneviève, ms 278) et l'oraison funèbre de Denys Amelot (*ibidem* et ms 2524, f. 30), des consulta-

tions (ms 277, et une intéressante réponse *Sur la manière de juger les sorciers*, ms 487), des prières (mss 278 et 279, entre autres une *Prière à Dieu pour être délivré de l'oppression des Turcs* en 1669), des opuscules de dévotion : *De l'oraison* (ms 1913, f. 20-35), texte qui n'est peut-être pas de Lalemant, mais qu'il annota et où se trouvent loués les « sentiments ténébreux », la prière « par la foi » et « par état »; *Avis aux personnes mariées* (mss 2524 et 279); *Instructions chrétiennes pour les malades*, *Aux seigneurs et personnes de condition touchant leurs devoirs envers leurs inférieurs* (ms 1562); un *Traité de morale chrétienne et de discipline ecclésiastique* (ms 657), sans compter des lettres et des textes relatifs à l'administration temporelle et spirituelle de la congrégation de Sainte-Geneviève.

Les œuvres spirituelles imprimées eurent un succès dont témoignent les nombreuses rééditions : même si elles ne sont souvent que des recueils de citations présentées sans grand esprit critique (J. Mabillon, dans *La mort chrétienne*, Paris, 1702, dira qu'elles ne sont qu' « une espèce de paraphrase »), elles font partie de la vaste littérature du 17e siècle inspirée par le souci de se préparer à la mort; dans ces limites, H. Bremond qualifiait le *Testament spirituel* d' « admirable petit livre » : une des parties les plus intéressantes est les *Considérations sur la mort* ajoutées à ce *Testament*, qui d'après une note de Lalemant (ms 279, p. 258) sont de M. de Morangis; Bremond y voyait des « exercices du pur amour », nous y reconnaissons au moins la vertu de « religion » et le théocentrisme que n'ont pas encore gagné le moralisme ou les excès de la sensibilité.

Bibl. Sainte-Geneviève, ms 1891, *Journal* de Lalemant; ms 1963, f. 7v, note biographique; ms 732, f. 49, Discours du P. Blanchart sur sa mort. — *Religiosissimi doctrinaque et eloquentia clarissimi viri Petri Lalemantii... memoria, disertis per amicos, virosque clarissimos encomiis celebrata*, Paris, 1679. — Moreri, t. 6, 1759, p. 95-96. — M. Picot, *Essai historique sur l'influence de la religion en France*, t. 2, Paris, 1824, p. 538-539. — P. Féret, *L'abbaye de Sainte-Geneviève..*, t. 2, Paris, 1883, p. 227-231. — H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux..*, t. 9, Paris, 1932, p. 371-373. — J. Le Brun, *Le Père Pierre Lalemant et les débuts de l'académie Lamoignon*, dans *Revue d'histoire littéraire de la France*, avril-juin 1961, p. 153-176. — R. Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle*, Paris, 1968. — J. Le Brun, *La spiritualité de Bossuet*, Paris, 1972. — M. Vovelle, *Mourir autrefois*, Paris, 1974.

Jacques Le Brun.

1. LALLEMANT (Jacques-Philippe), jésuite, 1660-1748. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. *Vie*. — Né le 18 septembre 1660 à Saint-Valéry-sur-Somme, Jacques-Philippe Lallemant entra dans la compagnie de Jésus à dix-sept ans. Après son noviciat et sa philosophie à Paris, il fit cinq ans de régence au collège de Rouen, revint dans la capitale pour quatre ans de théologie au collège Louis-le-Grand et, sa troisième probation terminée à Rouen, passa dix ans à Nevers comme professeur de philosophie puis procureur. En 1700, nommé ministre des petits pensionnaires de Louis-le-Grand, il prit en même temps pour tâche de combattre le jansénisme. Avec le concours de Michel Le Tellier, il fonda en 1701 les *Mémoires de Trévoux*, dont il abandonna bientôt la direction à René de Tournemine. A partir de 1707, déchargé de tout autre emploi, il commença une carrière d'écrivain, surtout controversiste, d'abord au collège, puis en 1719 à la maison professe de Paris, où il mourut le 24 août 1748.

Vers la fin de 1713, avec l'autorisation du supérieur général, un groupe de théologiens et d'écrivains se forma au collège Louis-le-Grand pour riposter au jansénisme, et dont Lallemant fut un peu l'âme. Certains les appelèrent les « gens de la bonne intention ». Il y avait, parmi eux, Barthélemy Germon, Michel Languedoc, Pierre de Fontenay, Rodolphe du Tertre, Jacques Longueval, Thomas Dupré. Ils furent mal vus du nouveau recteur, Honoré Gaillard, prédicateur en vogue, ami des Le Tellier, indulgent pour l'archevêque janséniste de Paris, Noailles. Encouragé par d'autres prédicateurs comme Ch. de la Rue, appuyé par l'assistant de France, J.-J. Guibert, Gaillard provoqua en 1719, contre le gré du provincial, F.-X. de la Grandville, la dispersion du groupe. Lallemant n'en poursuivit pas moins son œuvre. Très lié avec Fénelon dès 1705, il fut pour l'archevêque, qu'il alla voir à Cambrai, un partisan, un correspondant (désigné sous le nom de Colin), un collaborateur fidèle dans cette lutte contre les jansénistes qui lui valut à la mort de Louis XIV d'être exilé quelque temps.

2. *Œuvres*. — La principale activité littéraire de Lallemant fut la controverse (querelle janséniste, rites chinois, etc); elle est relatée avec précision par J. Carreyre et par L. Willaert.

On peut retenir cependant ici les ouvrages qui manifestent l'intérêt de Lallemant pour la lecture de la Bible et la vie spirituelle. En plus de l'*Enchiridion christianum* (Paris, 1692 et 1696), qui est un recueil de lectures spirituelles tirées de l'Écriture et des Pères et adressé aux pensionnaires de Louis-le-Grand, signalons : 1) l'édition et la traduction des *Psaumes de David, ou le sens propre et littéral.., exposé brièvement dans une interprétation suivie* (Paris, 1708; rééditée une vingtaine de fois jusqu'en 1906; trad. allemande, espagnole et italienne aux 17e et 18e siècles); c'est une paraphrase et un commentaire du texte. — 2) *Réflexions morales avec des notes sur le nouveau Testament* (texte latin, trad. française et concorde des évangiles; 4 vol., 1713); ... *sur les Actes des Apôtres, sur l'Épître aux Romains, les Épîtres aux Corinthiens* (3 vol., 1716).

Ce commentaire du nouveau Testament (achevé en 1725) compte jusqu'à 12 volumes (parurent ensuite de nombreuses éditions plus ou moins complètes). Lallemant utilise la traduction de Dominique Bouhours, des notes de M. Languedoc, et J. Longueval l'aida à la rédaction des derniers volumes (cf Hillenaar, *op. cit. infra*, p. 374). Ces *Réflexions morales*, approuvées par un bon nombre d'évêques, cherchent manifestement à supplanter celles de P. Quesnel (1692); elles s'arrêtent moins cependant à la contestation qu'à l'explication communément reçue et à l'édification. Éd. Mullier a encore accentué ce dernier aspect dans l'*Esprit du P. Lallemant, extrait de ses Réflexions...* (Paris, 1864).

3) La traduction de *L'Imitation de Jésus-Christ* (Paris, 1740), faite par Lallemant, fut rééditée, et sans doute pillée, jusqu'à la fin du 19e siècle.

4) Lallemant publia enfin la première *Retraite spirituelle pour les personnes religieuses* (Paris, 1746) de Claude Judde, son conovice, qu'il tira des manuscrits mais mutila hardiment.

Les *Mémoires de Trévoux* donnent des comptes rendus, toujours élogieux, des publications de Lallemant. — J.-M. Faux, *La fondation et les premiers rédacteurs des Mémoires de Trévoux*, AHSI, t. 23, 1954, p. 131-151. — A.-R. Desautels, *Les Mémoires de Trévoux et le mouvement des idées au 18e siècle*, Rome, 1956.

Sommervogel, t. 4, col. 1387-1400. — J. Carreyre, *Lallemant*, DTC, t. 8, 1925, col. 2456-2459. — L. Willaert, *Bibliotheca janseniana belgica*, t. 2-3, Bruxelles, 1950-1951. — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1954, p. 430. — Ch. de Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. 3, éd. La Pléiade, Paris, 1955, p. 417. — H. Hillenaar, *Fénelon et les jésuites*, La Haye, 1967, surtout p. 256 svv (lettres inédites de Lallemant; dans les œuvres de Fénelon, on trouve une quarantaine de lettres que Lallemant lui adressa). — G. Bottereau, *Histoire des écrits du*

P. Claude Judde, RAM, t. 47, 1971, p. 50-51. — DS, t. 8, col. 1570.

Hugues Beylard.

2. LALLEMANT (Louis), jésuite, 1588-1635. — 1. *Vie.* — 2. *Le maître spirituel.* — 3. *Doctrine.* — 4. *Sources.* — 5. *Influence.*

Après avoir présenté à Gilles de Beauvau, évêque de Nantes, « la vie et la doctrine spirituelle d'un des hommes du monde qui a le mieux su, le plus solidement enseigné et le plus exactement pratiqué la perfection de la vie apostolique », le jésuite Pierre Champion, baissant d'un ton, s'adresse ainsi au « public » : « Le Père Louis Lallemant a laissé parmi nous une odeur de sainteté qui dure encore. C'est pour la conserver et la faire passer à la postérité, que j'ai pris le dessein de donner au public, avec sa doctrine spirituelle, un abrégé de sa vie » (éd. F. Courel, p. 39, 41; voir bibliographie).

1. **Vie.** — Les Lallemant étaient baillis du comté de Vertus, en Champagne, depuis le 15e siècle. La charge, autrefois importante, était alors réduite à l'office de juge régional et peut-être est-ce en vue de préparer son fils unique, né le 1er novembre 1588, à l'étude du droit civil que le père de Louis l'envoya en la ville de Bourges où le grand Jacques Cujas avait donné récemment un éclat particulier à cet enseignement. Les jésuites étaient alors bannis du collège Sainte-Marie (1595-1604), mais les programmes et l'esprit s'y maintenaient. La congrégation de la Sainte Vierge fut pour Louis « son premier noviciat de la vie religieuse, dont il avait déjà formé le dessein » (Courel, p. 46).

A en croire Champion, il aurait dit : « Il faut que je demeure toujours chez moi. Il n'en faut jamais entièrement sortir ». « L'image de la perfection que Dieu lui avait découverte se présentait sans cesse à son esprit... et le désir qu'il en ressentait souvent, même dans les récréations avec ses compagnons, lui causait de si grands transports que son visage en apparaissait tout enflammé... et qu'il était obligé de quitter la compagnie » *(ibidem)*.

« Ayant fait ses humanités et une année de rhétorique, il fut rappelé par son père et envoyé à Verdun, chez les jésuites, faire une seconde année de rhétorique.., puis, ayant 17 ans accomplis, il obtint l'admission au noviciat de Nancy, le 10 décembre 1605 » (Courel, p. 46). Son maître des novices fut Jean Guéret, « grand et saint religieux » qui avait subi, dix ans auparavant, la torture des brodequins (Fouqueray, *op. cit.*, t. 2, p. 399-400) pour avoir été professeur de Jean Châtel, assassin manqué de Henri IV.

Dès le noviciat, Lallemant souffrit de maux de tête et d'estomac dont il ne fut guéri que neuf ans plus tard. A cause de sa santé, on le dispensa de l'enseignement dans les basses classes et il fit d'un seul trait toutes ses études à Pont-à-Mousson; il fut ordonné prêtre durant l'année scolaire 1613-1614. A vingt-sept ans, sa formation religieuse s'achevait à Paris par le troisième an de probation (1614-1615), sous la direction de Jean de la Bretesche, autre religieux éminent, modèle de douceur et d'austérité. La personnalité de Lallemant n'avait pas tardé à se faire remarquer : avant même sa profession solennelle, les supérieurs lui confièrent une mission de formation spirituelle près de ses frères. A Rouen d'abord (1619-1621), comme préfet spirituel, il dut veiller spécialement sur les jeunes étudiants jésuites professeurs de grammaire au collège. Le supérieur général, Claude Aquaviva, dans ses Ordonnances (publiées en 1616; *Institutum societatis Jesu*, t. 3, Florence, 1893, p. 287-288 : *De Iunioribus scholasticis*), y avait insisté.

Parmi ces scolastiques sortant du noviciat se trouvait Jean de Brébeuf (DS, t. 8, col. 304-309), de cinq ans seulement plus jeune que lui. Les *Précisions biographiques* recueillies par Julio Jiménez montrent jusqu'où put s'étendre l'influence spirituelle de Lallemant sur les futurs missionnaires du Canada. Il les poussa très fortement à « faire le pas » vers l'héroïsme. On trouve déjà chez Jean de Brébeuf ce que Lallemant dira plus tard aux tertiaires : « Il faut des croix pour assurer le salut du monde. C'est par la voie des croix que Dieu mène ceux qu'il emploie à sauver les âmes : les apôtres et les hommes apostoliques » (Courel, p. 100-101). Ayant fait sa profession solennelle des quatre vœux à Paris, le 28 octobre 1621, Lallemant reçut l'office de recteur et maître des novices à Rouen (1622-1626). Isaac Jogues (DS, t. 7, col. 2038-2041) et Antoine Daniel, tous deux destinés au martyre, furent pendant ce temps à son école.

En ces années de la guerre de Trente Ans, la peste sévissait souvent, spécialement à Rouen, et Lallemant jugea prudent d'éloigner les novices de la contagion, lui-même restant en ville au service des malades. Le péril n'était pas illusoire : bientôt, en trois ans (1628-1630), cent deux jésuites français mourront au service des pestiférés (H. Dugout, *Victimes de la charité*, Paris, 1907). L'ouvrage de Théophile Raynaud, *De martyrio per pestem* (Lyon, 1630), aura sans doute suggéré à Lallemant ces lignes cornéliennes sur le don de force, que Jean Rigoleuc nous rapporte dans ses notes de 1631 : « L'occasion d'une belle mort est si précieuse que nul homme sage ne la doit perdre quand elle se présente... Il y a trois sortes de belles morts : premièrement mourir au service des pestiférés, secondement mourir dans les missions étrangères.., troisièmement mourir en donnant sa vie pour son troupeau » (Courel, p. 223).

Ayant avec insistance, mais en vain, demandé les missions, « celles du Canada de préférence, dans l'espoir d'avoir à souffrir davantage pour le Christ » (*Summa vitae R. P. Lud. L'Allemant*, Recueil Rybeyrète, doc. 25, f. 3r), Lallemant eut finalement à se sacrifier pour la formation de ses frères, car la dernière étape de sa mission spirituelle, à l'âge de quarante ans, fut la charge d'instructeur où il acheva d'épuiser ses forces (1628-1631). Au bout de trois ans, il fallut le remplacer. Envoyé au collège de Bourges, il mourut quatre ans plus tard, le 5 avril 1635.

2. **Le maître spirituel.** — Pierre Champion conclut ainsi la trentaine de pages consacrées à la *Vie* de Lallemant : « Le plus fidèle portrait qu'on puisse faire des dispositions intérieures de son âme est le recueil de sa doctrine spirituelle et de ses maximes, que je donne ici au public tel que le P. Rigoleuc l'a fait; c'est un présent que j'offre aux âmes qui aspirent au recueillement intérieur, et particulièrement aux religieux de la compagnie de Jésus, qui y trouveront toute la perfection propre de leur état » (Courel, p. 71). Cette phrase n'est pas sans importance : la « Doctrine » de Lallemant est un appel à la vie intérieure, qu'il décrit d'après son expérience, mais c'est d'abord l'enseignement officiel d'un jésuite à ses confrères pour les fortifier dans leur vocation apostolique. Les règles de l'instructeur, publiées dans les Ordonnances de 1616 citées plus haut (*Institutum..*, t. 3, p. 262-267), déclaraient : « Les exhortations ne seront pas celles qu'on donne aux novices; il faudra les proportionner aux besoins des tertiaires. On y traitera de la perfection, de l'oraison,

de l'institut, du zèle des âmes, des ministères à l'égard du prochain.., en commençant par les Exercices spirituels durant un mois entier ».

Ce qui constitua, soixante ans plus tard, par les soins de Pierre Champion, la « Doctrine », comprend « tout ce que le Père Rigoleuc a recueilli des instructions de son directeur, le Père L. Lallemant, touchant la vie spirituelle » (Courel, p. 72-365) et « quelques-unes de ses pensées recueillies par le Père Jean-Joseph Surin... pendant son second noviciat » (p. 366-395). Même si nous avions réellement « tout ce que le Père Rigoleuc a recueilli », ce précieux ensemble ne serait pas un ouvrage de Lallemant. Jamais celui-ci n'a prétendu publier une « doctrine spirituelle », et ce sont les historiens, Pierre Champion d'abord, qui n'a connu ni Louis Lallemant, ni Jean Rigoleuc, ni Jean-Joseph Surin, puis H. Bremond, au début du 20e siècle, qui en ont fait un chef d'école. Certes, il s'y prêtait par la vigueur de ses assertions. Encore faut-il les éclairer les unes par les autres et non les isoler comme l'ont fait parfois Champion et surtout Bremond.

Sans entrer dans une analyse délicate, une comparaison s'impose entre les « instructions » recueillies par Rigoleuc et les « pensées » conservées par Surin : Surin a laissé très peu de notes, dix fois moins que Rigoleuc. On sait qu'il fut malade et quitta Rouen dès le début de mai 1630. Les idées communes entre les notes prises par lui et le recueil constitué par Rigoleuc l'année suivante sont évidentes, mais l'accent est différent : plus enthousiaste chez Surin, plus sévère chez Rigoleuc. De ce simple rapprochement on peut déduire que Lallemant ne dictait pas un texte entièrement rédigé. Il devait donner d'abord un schéma, puis le développer librement par des séries d'affirmations plus ou moins longuement illustrées de réminiscences et d'exemples. Rigoleuc et Surin n'ont parfois retenu qu'un plan et quelques bribes de développement.

Il semble cependant que les pages de Surin intitulées *De l'esprit de la compagnie de Jésus* soient plutôt une rédaction faite après coup que des notes prises sur le champ. Il n'y relève pas seulement les mises en garde contre les dangers de l'action, dont le recueil de Rigoleuc abonde, mais aussi le devoir de cultiver les talents et de travailler, chose que Rigoleuc n'éprouve pas le besoin de noter si fortement : « On peut avoir trop de passion pour les sciences et négliger l'oraison et les choses spirituelles, ou, si l'on veut être un homme spirituel, on peut ne pas assez cultiver les talents naturels » (Courel, p. 386). « Ce qui est véritablement grand, c'est le travail pour le salut des âmes et pour la propagation du royaume de Dieu » (p. 387). A vrai dire, les affirmations rappelant la primauté de la vocation apostolique ne manquent pas non plus dans les notes de Rigoleuc, mais l'accent est toujours mis sur la vie intérieure : « Attachez-vous à Dieu; cherchez uniquement à lui plaire; s'il se veut servir de vous, fussiez-vous dans un désert, il saura bien vous trouver » (p. 111). Ceci n'est qu'un exemple. On n'a pas encore, semble-t-il, tiré tout le parti possible des données de fait fournies par le texte comparé de Rigoleuc et de Surin.

Parmi les facteurs particuliers qui ont dû influer sur l'enseignement de Lallemant, il faut tenir compte de la « nouvelle spiritualité » et de l'expérience personnelle du religieux éminent qu'était l'instructeur.

Dans une étude sur documents d'archives, intitulée *Crise sociale et réformisme spirituel... chez les jésuites français*, Michel de Certeau signale d'une part que l'accroissement très rapide des effectifs et des fondations pendant le premier quart du 17e siècle avait nui sérieusement à la vie intérieure de nombreux jésuites, que, d'autre part, l'expérience spirituelle de plusieurs religieux fervents, parfois exaltés, avait inquiété les supérieurs de Rome (plus que ceux de France), et qu'il régnait une certaine suspicion sur les formes d'oraison d'allure mystique. Lallemant, dans son rôle de directeur spirituel de jeunes religieux, puis de maître des novices, enfin d'instructeur du troisième an, se posa pendant seize ans (1619-1635), avec de plus en plus d'autorité, en apôtre intrépide de l'union à Dieu par une application intense à la vie intérieure.

Il existe un parallélisme très net entre le portrait que dresse de lui l'auteur anonyme de la *Summa vitae* et les notes de Surin et de Rigoleuc comme reflet de son caractère.

Écrit à Bourges, l'année même de sa mort, par un membre de sa communauté, ce portrait oppose fortement la tension extraordinaire de sa vie intérieure à la sérénité victorieuse qui couronna ses efforts : « Il avait un tel amour de la mortification qu'il y employait toutes ses forces et même plus que ses forces... Il était encore plus énergique à réprimer ses sentiments... Cette surveillance, d'une fermeté et d'une continuité incroyables, était rendue encore plus intense par un vœu particulier émis sept ou huit ans avant sa mort, selon lequel il avait promis de faire en tout, jour et nuit, ce que Dieu lui aurait fait voir comme plus parfait.., et ce vœu hors du commun s'accordait au mieux avec son tempérament *(consentiebat pulcherrime cum eius ingenio)* : Dieu, disait-il, lui avait donné un esprit exact et attentif, porté à faire le plus parfaitement possible tout ce qu'il entreprenait ».

De même, la tendance au plus parfait commande toute la doctrine : « Dieu ne se sert pas des imparfaits pour l'exécution de ses grands desseins, c'est de peur qu'ils ne se damnent » (Courel, p. 111). « Dès que nous nous relâchons dans la voie de la perfection, et que nous nous voulons contenter d'une vertu médiocre, nous manquons à la fin où nous devons tendre comme religieux, qui est notre propre perfection, et comme jésuites, qui est la plus grande gloire de Dieu, que nous sommes obligés de procurer par l'étude de notre plus grande perfection et celle du prochain » (p. 104).

Chez Lallemant, cependant, ce qui frappait ses tertiaires, c'était la douceur. Rigoleuc lui-même écrira : « Nous ne remarquions jamais aucun empressement dans le Père L. Lallemant.., mais il nous charma tous par sa douceur et par sa condescendance, et... avant trois mois il avait absolument gagné tous les cœurs » (J. Rigoleuc, *Vie et œuvres*, éd. A. Hamon, Paris, 1931, lettre 35, p. 342); il insérera dans son recueil (Courel, p. 121-125) une longue lettre de Lallemant à un « directeur des jeunes religieux qui sortent du noviciat », — office que Lallemant avait rempli lui-même —, où il dit : « Tenez pour certain que vous aurez plus fait pour leur perfection si vous leur avez gagné le cœur que si d'ailleurs vous leur aviez donné toutes les meilleures instructions ». Ceci invite à considérer « les meilleures instructions » de Lallemant lui-même dans le cadre plus large de l' « école du cœur », définition officielle de cette troisième et dernière année de probation (*Constitutiones societatis Iesu*, pars 5, cap. 2, n. 1).

3. **Doctrine.** — Parlant de la forme littéraire sous laquelle Champion nous a transmis l'enseignement de son « Père Directeur », H. Bremond (*Histoire littéraire*, t. 5, p. 7-8) lui attribue « le choix, l'ordre et le style des documents ». Cette affirmation trop catégorique et l'ensemble des positions de Bremond sur Lallemant ont suscité depuis cinquante ans plusieurs controverses. Voici les travaux les plus dignes d'intérêt. Julio Jiménez *(En torno a la formación*

de la « Doctrine spirituelle ») relève toutes les raisons de croire à une grande fidélité de Champion dans la reproduction du recueil de Rigoleuc. Différemment, M. de Certeau déclare : « Une longue fréquentation avec Champion, éditeur de Surin, nous porte à reconnaître un rôle assez important à l'éditeur de Lallemant » (RAM, t. 41, 1965, p. 381, n. 171).

Quant à Rigoleuc, si on ne peut vraiment dire qu'il ait « écrit la Doctrine » (A. Hamon, RAM, t. 5, 1924, p. 233-268), on doit bien admettre qu'il y a mis, sans le vouloir, une certaine note sombre dont Lallemant n'est pas entièrement responsable. De plus, durant son troisième an et par la suite, il a revu son recueil, l'a annoté çà et là, enrichi de quelques pièces et plus tard, étant dans le ministère, il en a tiré trois ou quatre petits traités spirituels qui ont couru manuscrits dans les monastères de religieuses. Champion, avant de connaître le manuscrit qui devint la *Doctrine*, les recueillit et les publia en 1686 dans *La Vie du P. Jean Rigoleu avec ses traités de dévotion et ses lettres spirituelles*, sans soupçonner que ces traités n'étaient que des chapitres de l'enseignement de Lallemant. En les restituant à la « Doctrine » dans son édition de 1936, A. Pottier permet sans doute de lire à peu près « tout ce que le P. Rigoleuc a recueilli des instructions de son directeur », mais il reste une marge d'incertitude quant à la forme et à l'intégrité des exposés. Sur un point, par exemple, malgré la réserve exprimée par J. de Guibert (*La spiritualité..*, p. 351), il semble que l'*Instruction touchant l'oraison mentale, selon les trois états de la vie spirituelle*, provient comme les autres « petits traités » du recueil composé par Rigoleuc durant son troisième an (voir les raisons de A. Pottier, *La Doctrine..*, 2e éd., 1936, p. XXIII-XXXV). Elle contient de fort belles pages sur l'oraison de silence. Au total, nous estimons que le texte imprimé de la *Doctrine* dans l'édition Pottier de 1936 ne nous donne rien que Lallemant n'ait dit sous une forme ou sous une autre.

Voici un aperçu de l'ordre inventé par Champion et des restitutions opérées par A. Pottier (2e éd., p. VI-IX) à partir des « petits traités » de Rigoleuc. Champion suppose sept « principes » :

1) La vue de la fin. Que Dieu seul peut nous rendre heureux (p. 6-12).

2) L'idée de la perfection; en général : chercher Dieu en toutes choses; usage des sacrements; exercice des vertus (p. 13-37). De la perfection propre de la compagnie de Jésus : que la compagnie appartient à Jésus-Christ comme Sauveur, combien de personnes ont intérêt en notre perfection, en quel sens l'oraison de la compagnie doit être pratique, l'obéissance, le zèle du salut et de la perfection du prochain, quel usage nous devons faire de la science, à l'exemple de saint Ignace. Divers avis (p. 38-81).

3) La pureté de cœur (p. 82-122). Pottier ajoute ici « De la garde du cœur », d'après *Rigoleuc* (p. 123-136).

4) De la docilité à la conduite du Saint-Esprit : nature, motifs, dons, fruits du Saint-Esprit, obstacles, discernement (p. 137-239).

5) Le recueillement et la vie intérieure (p. 240-268). *Rigoleuc* : Avis pour les âmes que Dieu conduit par les voies communes de la grâce (p. 269-273).

6) L'union avec notre Seigneur; connaissance, amour (p. 274-316). *Rigoleuc* : les raisons qui persuadent l'amour de notre Seigneur; les exercices de ce divin amour (p. 316-327). Les raisons d'aimer notre Seigneur au Saint-Sacrement (p. 327-343). De l'imitation de Jésus-Christ (p. 344-366).

7) L'ordre et les degrés de la vie spirituelle. De l'oraison en général (p. 367-373). *Rigoleuc* : sur l'oraison (p. 374-417). De la contemplation (p. 418-452) (intercalé : *Rigoleuc* : de l'amour passif, p. 446-449). Jugement sur ses divisions des degrés de la contemplation (p. 453-460).

Notes de Surin : De la perfection en général (p. 460-465). De la pureté de cœur (p. 465-467). Le service de Dieu (p. 467-468). Pour l'avancement des âmes (p. 468-469). De l'humilité (p. 469-470). De la simplicité (p. 470-471). De la dévotion (p. 471-473). De diverses sortes de religieux (p. 473-475). De l'esprit de la compagnie de Jésus (p. 475-482). Du royaume de Dieu (p. 482-491).

Lallemant peut avoir suivi un ordre différent d'une année à l'autre, mais il n'y a aucune raison de croire que l'ordre du cahier de Surin, si incomplet qu'il puisse être, ne corresponde à une succession adoptée durant l'année 1629-1630, tandis que celui proposé par Champion pour l'année de Rigoleuc, 1630-1631, a toutes chances d'être arbitraire. Champion affirme : « Tout ce que le P. Rigoleuc a recueilli des instructions de son directeur touchant la vie spirituelle se peut réduire à sept principes, savoir : la vue de la fin, etc », mais Rigoleuc, lui, écrit dans ce même recueil, après son troisième an : « Voici les (huit) points qu'il nous recommandait le plus souvent et avec le plus de zèle : 1. La pureté de cœur », etc (Courel, p. 129-130), tandis que Surin, l'année précédente, notait : « chapitre premier, De la perfection en général », etc. Quant à Lallemant, — et c'est assurément le résumé le plus autorisé de sa doctrine —, il dit et répète : « Les deux éléments de la vie spirituelle sont la purgation du cœur et la direction du Saint-Esprit. Ce sont là les deux pôles de toute la spiritualité » (Courel, p. 176, 261-262).

Les expressions « doctrine » et « principes », qui durcissent les instructions de Lallemant, ne sont pas de lui, ni de Rigoleuc, ni de Surin, mais de l'éditeur Champion. Est-ce par erreur que la permission du provincial était donnée pour « la Vie et les œuvres spirituelles », non pour la « Doctrine » du P. Lallemant (Courel, p. 396)? Si le premier titre ne convenait pas, le second n'est guère meilleur. Pour expliquer le mot « principes », Pottier ne donne aucune référence à Lallemant. Il recourt à J.-B. Saint-Jure (*L'homme spirituel*, Paris, 1646), auquel Champion a pu en effet l'emprunter (éd. A. Pottier, Paris, 1924, p. 51, 317-319). Lallemant parle de points, d'éléments, de voies, de pôles. A plus forte raison ne propose-t-il pas *sa* doctrine.

Si Bremond est trop rapide, ce qu'il voit est bien vu. Les quatre points auxquels il a réduit la *Doctrine* sont éclairants.

1) *La seconde conversion.* — Lallemant ne s'adresse pas à des débutants. Il est là pour aider des prêtres à réaliser leur vocation apostolique de jésuites. Lui, il a fait le pas décisif vers la sainteté et au moment où il parle il vit de toutes ses forces le vœu du plus parfait; son désir est d'entraîner ses frères. Le point de la seconde conversion a dû constituer le thème central de la grande retraite d'un mois, dont nous ignorons tout : passer de la médiocrité raisonnable au don total de soi, « aimer davantage... et faire une offrande de plus haut prix » (*Exercices*, n. 97).

2) *La critique de l'action.* — C'est un élément essentiel de la spiritualité ignatienne. Là encore Lallemant prêchait d'exemple. La *Summa vitae* souligne l'immense effort d'attention, — origine probable des maux de tête et d'estomac de sa jeunesse religieuse —, mais plus tard source de sa victoire et de l'ascendant spirituel qu'il exerçait. Il y avait eu quelque chose de semblable dans l'itinéraire spirituel de saint Ignace.

3) *La garde du cœur* est l'aspect le plus intérieur de l'attention à Dieu; elle naît du respect et grandit avec l'amour. Il manque un point dans le résumé de Bremond, un point qui tient une place importante dans la *Doctrine*, et sans lequel on ne saurait concevoir un jésuite : l'union au Christ dans sa mission. A vrai dire, les pages de la *Doctrine* concernant le Christ relèvent d'une certaine théologie courante et ne rendent pas exactement le son des *Exercices*. Lallemant, certes, aime et admire saint Ignace. Il en a l'esprit, mais il ne le connaît pas mieux que ses contemporains (Courel, p. 106). Il peut commettre, sans alerter ses auditeurs, un contresens, que personne n'a relevé, sur une formule cent fois répétée par saint Ignace pour exprimer à quel point le Christ est tout pour lui : *Deus ac Dominus noster*, notre Dieu et Seigneur. Il ne s'agit pas, comme le croit Lallemant, de Dieu *et* de notre Seigneur, c'est-à-dire du Père et du Fils (Courel, p. 298), mais du Fils seul.

4) Le dernier point de Bremond, *la conduite du Saint-Esprit*, est le plus approfondi de la *Doctrine*, à partir du moins des dons les plus élevés qui font le bonheur de la vie intérieure, conseil, piété, force, et des fruits de ces dons, la charité, la joie, la paix (Courel, p. 204-235). Lallemant nous introduit alors au centre de son âme, là « où les fervents ont la paix.., l'abondance de tout bien » (p. 90) : « Par la grâce sanctifiante Dieu se fait dans l'âme une citadelle où il est retranché. Par sa paix, il fait comme une sortie et s'empare de toutes les facultés, les fortifiant si puissamment que les créatures ne peuvent plus les venir troubler. Dieu occupe tout l'intérieur. Ainsi les saints sont aussi unis à Dieu dans l'action que dans l'oraison et les plus fâcheux accidents ne les jettent pas dans le trouble » (p. 235). Possédé de Dieu, l'homme intérieur révèle sa présence imperturbable. Le témoin anonyme de Bourges dit de Lallemant : « Il sentait Dieu agir, *sentire se agentem Deum*, il attirait et poussait à la perfection, *suavis et potens in tractandis animis* ».

Les expressions mêmes de Lallemant résumeront au mieux sa pensée : « La voie la plus courte et la plus sûre pour arriver à la perfection, c'est de nous étudier à la pureté de cœur plutôt qu'à l'exercice des vertus, parce que Dieu est prêt à nous faire toutes sortes de grâces pourvu que nous n'y mettions point d'obstacle. Or, c'est en purifiant notre cœur que nous retranchons ce qui empêche l'opération de Dieu » (Courel, p. 141). « Ceux qui tendent à la perfection par la voie des pratiques et des actes méthodiques sans s'abandonner entièrement à la conduite du Saint-Esprit, n'ont jamais cette douceur et comme cette maturité de la vertu (fruits des dons du Saint-Esprit); ils sentent toujours de la difficulté et des répugnances, ils ont toujours à combattre et souvent sont vaincus et font des fautes, au lieu que ceux qui marchent sous la direction de l'Esprit dans la voie du recueillement simple, pratiquent le bien avec une ferveur et une joie dignes du Saint-Esprit et, sans combat, remportent de glorieuses victoires, ou, s'il faut combattre, ils le font avec plaisir » (p. 232-233). Telle est manifestement l'expérience personnelle de Lallemant.

Toutefois, avant d'en arriver au recueillement simple, nous dit-il, « tous les objets qui se présentent hors de nous sont des amorces de péché » (p. 183). Aussi Bremond, quand il lit : « Tout ce qu'il y a de créatures au monde, tout l'ordre de la nature et celui de la grâce, toute la conduite de la Providence *tend à* ôter de nos âmes ce qui est contraire à Dieu » (Courel, p. 139), souligne-t-il cette trouvaille : « concession importante à l'humanisme dévot » (*Histoire littéraire*, t. 5, p. 37, n. 1). Pottier renchérit : « Où sera l'humanisme chrétien, s'il ne se trouve pas dans ces lignes? » (*Le P. L. Lallemant*.., t. 2, p. 25), et Courel enchaîne : « Perspective optimiste et humaniste de Lallemant » (p. 139, n. 2; et conclusion de l'introduction, p. 36). La suite de la phrase aurait dû faire découvrir l'erreur typographique : « Tout ce qu'il y a de créatures... *sert à* (et non : tend à) ôter de nos âmes ce qui est contraire à Dieu. *Car* jamais nous n'arriverons à Dieu que *nous* n'ayons corrigé, retranché, détruit, soit en cette vie soit en l'autre, tout ce qui est contraire à Dieu ». Tout le reste de la « doctrine » le confirme : Lallemant ne fait aucune concession à l'humanisme dévot; il n'admire pas les vertus des païens (Courel, p. 95); il ne cite aucun auteur profane; il abaisse la nature pour exalter le surnaturel : « Rien n'est dû à la nature considérée en elle-même, ainsi qu'on la doit considérer, que la bassesse et l'abjection » (p. 98). « Il est de la foi que la moindre inspiration de Dieu est une chose précieuse et plus excellente que tout le monde entier, puisqu'elle est d'un ordre surnaturel et qu'elle a coûté le sang et la vie d'un Dieu » (p. 182). « Après l'Incarnation... admirer quelque chose dans l'ordre de la nature, c'est marquer le peu de vertu que l'on a » (p. 272). La « foi » et la « vertu » de Lallemant se retrouvent chez de nombreux chrétiens de son époque.

4. **Sources.** — Inutile de souligner que la « théologie » de la nature et de la grâce que nous venons de rencontrer n'est pas ignatienne : « Dieu notre Seigneur veut être glorifié par ce qu'il donne comme Créateur, qui est la nature, et par ce qu'il donne comme Auteur de la grâce, qui est le surnaturel » (*Constitutiones societatis Jesu*, 10e partie, n. 3). Lallemant n'est pas ignatien non plus dans le peu de cas qu'il fait de l'exercice des vertus et des méthodes expérimentales dans la recherche de la perfection. Sur le plus grand nombre de points au contraire, il appartient nettement à l'école de saint Ignace. Comme lui, il attribue beaucoup d'importance au contrôle personnel, au discernement spirituel, à l'imitation de Jésus-Christ, à la conduite du Saint-Esprit, à la réception fréquente des sacrements de pénitence et d'eucharistie.

On trouvera dans l'ouvrage d'A. Pottier, *Le Père Louis Lallemant*, la preuve que Lallemant n'ignore pas ses prédécesseurs jésuites, Bernardino Rossignoli, Balthasar Alvarez, Jacques Alvarez de Paz, Antoine Le Gaudier. Il cite de temps en temps saint Bernard, saint Laurent Justinien, sainte Thérèse, quelques autres; mais les expressions « bérulliennes » en usage à l'époque comme les allusions ou citations qu'on peut relever chez Lallemant sont de simples illustrations fournies par la mémoire, non des signes d'appartenance à une école.

Il dit par exemple : « Ceux qui ne suivent point la conduite du Saint-Esprit demeurent toute leur vie dans ces trois sortes d'ignorance dont parle saint Laurent Justinien : *nescientia veri et falsi.., boni et mali.., commodi et noxii* » (*De casto connubio Verbi et animae*, c. 17). Or, si l'on compare l'original, auquel ne renvoie pas Lallemant, avec le développement qu'il fait de ces trois points (Courel, p. 161-164), on constate qu'il n'y a rien de commun.

Pour le commentaire de l'Écriture au contraire, comme pour la théologie de la nature et de la grâce, il se contente des interprétations traditionnelles et de l'enseignement reçu. Sa forte personnalité s'affirme partout où il parle d'expérience spirituelle, nullement dans le domaine spéculatif.

5. **Influence.** — Quelques mois après son entrée en charge comme instructeur à Rouen, un consulteur de la

maison, Louis Grimal, signale à Rome que Lallemant est « tout entier mystique et veut diriger tout le monde vers une dévotion extraordinaire ». Interrogé par le supérieur général M. Vitelleschi, le provincial de Paris, Jean Filleau, répond que l'instructeur exerce une excellente influence sur les tertiaires, et les autres lettres de Vitelleschi concernant Lallemant seront pleines d'éloges pour lui, insistant pour qu'on le maintienne en charge tant que sa santé le permettra (cf P. Dudon, RAM, t. 11, 1930, p. 396-406). Ce que Bremond appelle « l'école du P. Lallemant » consiste en quelques dizaines de disciples et de dirigés, parmi lesquels plusieurs grands missionnaires du Canada et des jésuites de France qui, dans les décennies suivantes, ont été directeurs ou écrivains spirituels ou apôtres éminents : les trois saints martyrs Jean de Brébeuf, Isaac Jogues et Antoine Daniel, les missionnaires Paul Le Jeune et Paul Ragueneau, puis Surin, Rigoleuc, Vincent Huby, Jacques Nouet, Champion, et, à travers eux, tel ou tel autre comme François Nepveu et Claude Judde. L'influence des écrits de Surin, Nouet et Nepveu s'étendit à travers toute l'Europe, mais il est difficile de définir ce qu'ils peuvent tenir de Lallemant, ce qui les distingue, par exemple d'un Saint-Jure, contemporain exact de Lallemant et entièrement indépendant de lui. Quant à Lallemant lui-même, un sondage approfondi dans les catalogues de bibliothèques et dans les notices des dictionnaires montre qu'il est généralement inconnu au 18e siècle. Les auteurs spirituels de la compagnie de Jésus : Judde, Jean-Pierre de Caussade, Jean-Nicolas Grou, Pierre-Joseph de Clorivière, ne le nomment presque jamais.

C'est le rétablissement de la compagnie de Jésus et la naissance de plusieurs instituts, masculins et féminins, s'inspirant de la spiritualité des jésuites, qui ont donné pour la première fois au texte même de la *Doctrine* une notoriété et une autorité qu'il n'avait pas jusqu'alors. Le signe le plus matériel en est la dizaine d'éditions qui parurent au 19e siècle en France et quelques traductions, vers le milieu du siècle. Louis-Marie Baudouin (1765-1835), fondateur des Fils de Marie Immaculée (DS, t. 1, col. 1286-1287), fait de Lallemant « son maître ». Plus tard, le jésuite Pierre Olivaint, né en 1816, demandera pour sa dernière retraite « la Doctrine spirituelle du Père Lallemant, qu'on trouvera dans mon prie-Dieu » (prison de Mazas, 5 avril 1871). Si F. W. Faber (DS, t. 5, col. 3-13) traduit en 1855 un ouvrage aussi peu oratorien et aussi peu anglais que la *Doctrine* de Lallemant, c'est au moins qu'il l'estimait. Pas plus que celle-ci, les traductions italienne et allemande de l'époque ne furent l'œuvre de jésuites. Il faudra attendre près d'un siècle pour voir de nouvelles traductions : portugaise (au Brésil), anglaise (aux États-Unis), italienne, allemande, espagnole, suscitées par les travaux de Bremond et de Pottier (1921-1938). Désormais, en tout pays, quelques pages de Lallemant font normalement partie des « anthologies mystiques ». Pour ceux qui l'abordent sous le biais littéraire, Lallemant frappe par la vigueur de ses assertions sur le vide du cœur (Courel, p. 77, 78, 81, 125), la vraie grandeur (p. 80, 99, 273), la vraie gloire (p. 86, 388), le sérieux (p. 229), le mépris de la bagatelle (p. 174, 256, 352). Il a des accents qui font penser à Corneille et à Pascal. Dans l'histoire de la spiritualité, comme l'a bien montré F. Courel (introduction et notes de son édition), Lallemant, avec son insistance passionnée sur la vie intérieure et l'union à Dieu dans la pureté de cœur et la docilité au Saint-Esprit, a voulu essentiellement répondre à la vocation apostolique de la compagnie de Jésus.

1. **Œuvres.** — 1° « *Vie et doctrine* ». — 1) *Éditions.* — Pierre Champlon, *La vie et la doctrine spirituelle du P. Louis Lallemant*, Paris, Michallet, 1694; Lyon, 1735 (composition typographique identique, quelques corrections d'erreurs); Avignon, 1781, 1782; Paris, 1781, 1782. — Paris, 1822; Paris-Lyon, 1822; Avignon, 1826; Paris, 1843; Lyon-Paris, 1844; Paris, 1846 (selon F. W. Faber); Paris-Lyon, 1858; Paris-Bruxelles, 1863; Paris, 1872, 1876, 1887, 1892, 1893. — Paris, 1908, 1921, 1924 (= 1° éd. par Aloys Pottier, *La vie et la doctrine...*), 1936 (2e éd. par A. Pottier, *La doctrine du P..*, sans la *Vie* ni certaines notes, mais avec des lettres inédites); Montréal-Paris, 1959 (éd. G.-M. Bertrand); Paris, 1959 et 1961 (*La vie et la doctrine..*, introduction et notes par Fr. Courel, coll. Christus 3; cité ici : Courel).

Quelques éditions partielles, par exemple sur les dons du Saint-Esprit et les degrés de la vie spirituelle, coll. La croisade de la Messe, Paris, 1925 et 1927.

2) *Traductions.* — Anglais : Londres, 1855, par F. W. Faber; Westminster (USA), 1946, par A. G. McDougall. — Allemand : Ratisbonne, 1859, par C. B. Reichig; Lucerne, 1948, par R. Rast (paragraphes numérotés dans un ordre différent de celui proposé par A. Pottier dans l'appendice 1 de son édition de 1924); Einsiedeln, 1960, par C. Capol (adopte la présentation et le texte de l'éd. Courel; ces deux traductions ont un prologue de H. Urs von Balthasar). — Italien : Milan, 1863; 1945, par G. Vigotti et introduction de G. Colombo : important résumé des études sur Lallemant à cette date (cf G. Filograssi, dans *La Civiltà cattolica*, 1947, t. 1, p. 311-320). — Portugais : Petropolis (Brésil), par M. Pimentel, 1940. — Espagnol : Bilbao, 1960, par T. Arellano (incomplet).

2° *Correspondance*, etc. — La vigoureuse calligraphie de Lallemant subsiste en quelques pièces : sa formule de profession solennelle (1621; aux Archives romaines S.J.), trois lettres à M. Boutard (1630-1631; aux Arch. S. J. de Chantilly), publiées avec une copie d'une autre également inédite dans RAM, t. 16, 1935, p. 225-234, et dans A. Pottier, *La Doctrine*, éd. de 1936, p. 493-510. Nouvelle lettre inédite et *Summa vitae*, à paraître dans AHSI.

Il faut corriger ainsi Sommervogel : t. 4, col. 1402-1404 : la « lettre escrite à M. d'Escures » est d'un Pierre Lalemant, jésuite, ministre et procureur du collège d'Orléans; l'erreur vient du Catalogue de la Bibl. nat. de Paris; — t. 9, col. 566 : Les « Constitutions et règlements des ursulines de la congrégation de Paris » ne sont pas de L. Lallemant (mais Jérôme Lalemant composa les *Constitutions* des ursulines de Québec; cf *supra*, col. 121).

2. **Études.** — *Summa vitae R. P. Lud. L'Allemant* (sic), ms aux Archives S. J. de Chantilly, Recueil Rybeyrète, doc. 25.

H. Fouqueray, *Histoire de la compagnie de Jésus en France*, t. 2-3, Paris, 1913-1922. — A. Hamon, *Qui a écrit la Doctrine spirituelle du P. Lallemant?*, RAM, t. 5, 1924, p. 233-268. — P. Bouvier, *Lallemant*, DTC, t. 8, 1925, col. 2459-2464. — H. Bremond, *Histoire littéraire..*, t. 5 *La conquête mystique*, 3e p. *L'École du P. Lallemant et la tradition mystique dans la compagnie de Jésus*, Paris, 1926; voir aussi l'*Index*, 1936. — P. von Chastonay *Die Beschauung nach der Lehre des P. Lallemant*, ZAM, t. 1, 1926, p. 220-229. — P. Dudon, *Les leçons d'oraison de P. Lallemant ont-elles été blâmées par ses supérieurs?*, RAM, t. 11, 1930, p. 396-406. — A. Pottier (RAM, t. 2, 1921, p. 268-288) annonçait un *Projet d'édition nouvelle* disposant dans un ordre différent les éléments de la *Doctrine*. Il dit pourquoi il a cru devoir y renoncer dans la préface de son éd. de 1924. Il a consacré trois volumes à un *Essai de théologie mystique comparée. Le P. L. Lallemant et les grands spirituels de son temps* (Paris, 1927-1929). Voir aussi : *Un précurseur du P. L. Lallemant. Le R. P. Pierre Coton* (Paris, 1933) et *Le P. Pierre Champion.., l'évangéliste du P. L. Lallemant et de son école...* (Paris, 1938).

J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 345-351, 558-560 et *passim*. — J. Jiménez, *En torno a la formación de la « Doctrine spirituelle » del P. Lallemant*, AHSI, t. 32, 1963, p. 225-292; *Précisions biographiques sur le*

P. L. Lallemant, AHSI, t. 33, 1964, p. 269-303. — M. de Certeau, *Crise sociale et réformisme spirituel au début du 17e siècle. Une « nouvelle spiritualité » chez les jésuites français*, RAM, t. 41, 1965 p. 339-386, et dans le volume collectif *Le mépris du monde. Problèmes de vie religieuse*, Paris, 1965. — Fr. Courel, *Lallemant*, dans *Catholicisme*, t. 6, 1967, col. 1676-1678; voir aussi l'Introduction à l'édition de la *Doctrine*, p. 7-36. — J. Weismayer, *Theologie und Spiritualität. Ein Beitrag zur theologischen Interpretation der « Doctrine spirituelle » des P. L. Lallemant* (Mémoire, ms, Vienne, 1974).

L'influence de Lallemant sur L.-M. Baudouin a été étudiée par J. Robin, *L'enseignement spirituel de L.-M. Baudouin*, Paris, 1948, p. 12-50 et *passim*, et par M. Maupilier, *L.-M. B. et ses disciples*, Bar-le-Duc, 1973, p. 232-235.

DS : art. Bérulle (t. 1, col. 1575 : contestable en ce qui concerne Lallemant); Contemplation (t. 2, col. 2053-2054); Docilité au Saint-Esprit (t. 3, col. 1492-1493); Dons du Saint-Esprit (col. 1607); France (t. 5, col. 947-948 et *passim*; noter que la pensée attribuée à Lallemant sur la communion, col. 942, n'est pas de lui); Garde du cœur (t. 6, col 113-114); Jésuites (t. 8, col. 999-1004).

Georges Bottereau.

LA LUZERNE (César-Guillaume de), évêque, cardinal, 1738-1821. — Né à Paris, le 7 juillet 1738, d'une famille de la haute noblesse normande (par sa mère, il est petit-fils du chancelier Guillaume II de Lamoignon et neveu de Malesherbes), César-Guillaume de La Luzerne fit ses études à Paris au séminaire Saint-Magloire et au collège de Navarre, où il fut reçu docteur en théologie. Ordonné prêtre le 27 mars 1762, il fut vicaire général de l'évêché de Narbonne. Élu agent général du clergé de France en 1765, il est nommé évêque de Langres le 24 juin 1770.

Il déploya dans son diocèse une grande activité, s'occupant de la formation du clergé et de l'éducation de la jeunesse; aidé par le chanoine Didier-Pierre Diderot † 1787, frère de l'encyclopédiste, il fonda tout un réseau d'écoles chrétiennes. Il réunit un grand synode en 1783 et fit publier un catéchisme et un rituel de Langres (Besançon, 1786).

Élu député du clergé aux états généraux de 1789, il rédigea les cahiers des trois ordres de son baillage et se montra favorable aux réformes. Contre Talleyrand, l'Assemblée constituante l'élut à sa présidence à la fin d'août 1789, mais il quitta l'Assemblée après les journées d'octobre et démissionna à la fin de l'année. Très opposé à la Constitution civile du clergé qu'il regardait comme remettant en cause la constitution divine de l'Église, il prit la tête de la résistance épiscopale et décida d'émigrer en mars 1791.

De Suisse, puis des pays voisins où il se réfugia successivement, il continua à administrer son diocèse tout en rédigeant la plupart de ses ouvrages. Le Premier Consul s'étant engagé à restaurer la paix religieuse, il préconisa à ses diocésains l'acceptation de la Constitution de l'an VIII et donna sa démission lorsqu'en application du Concordat Pie VII la lui demanda (octobre 1801-janvier 1802), et il invita ses collègues à faire de même.

La Luzerne demeura hors de France durant l'Empire et ne rentra qu'en 1814. Il fut élevé par la monarchie restaurée aux plus hauts honneurs : pair de France, ministre d'État. Cardinal en 1816, il demanda et obtint le diocèse de Langres; mais les difficultés nées de l'échec des négociations d'un nouveau Concordat, auxquelles il avait été très mêlé, l'empêchèrent d'y résider. Il mourut à Paris le 21 juin 1821.

La Luzerne s'est montré ennemi des solutions extrêmes. Reconnaissant au pape la supériorité dans les domaines spirituel et pastoral, il professait les thèses gallicanes quant au respect de la juridiction épiscopale, à la supériorité des conciles et à l'indépendance des pouvoirs civils.

Son œuvre en théologie fondamentale, en morale et en apologétique est considérable. Sa science, prudente et informée, était reconnue par ses collègues dans l'épiscopat qui le prirent souvent pour guide. On a dit de lui qu'il fut « l'un des meilleurs apologistes de l'Église au début du 19e siècle » (DTC, cité *infra*). Dans son apologétique, son recours constant au raisonnement structuré, le souci de logique et de clarté frappent le lecteur. Ainsi, face à la doctrine protestante de l'unité de foi basée sur l'acceptation des principes fondamentaux, il oppose et explique l'unité catholique dans « sa quadruple unité de foi, de communion, de ministère et de chef : unité de communion qui maintient l'unité de foi. Unité de ministère qui conserve l'unité de communion. Unité de chef qui assure l'unité du ministère » (*Dissertation sur les Églises catholique et protestantes*, éd. de Paris, 1833, t. 1, p. 80). Quant à la vérité du christianisme, elle se prouve rationnellement par l'authenticité de la tradition, par la réalité du surnaturel et du miracle, — en particulier du premier d'entre eux, la résurrection du Christ —, et par la conformité de la Révélation avec la vérité morale de l'homme.

Dans les domaines de la théologie et de l'apologétique, on retiendra surtout (nous ne citons que les premières éditions) : *Dissertations sur la vérité de la religion* (4 vol., Langres, 1802); — *Excellence de la religion* (Langres, 1805); — à Langres, tous publiés en 1808 : *Dissertation sur l'existence et les attributs de Dieu*, — *Dissertation sur la liberté de l'homme*, — *Dissertation sur la loi naturelle*, — ... *sur la révélation en général*, — ... *sur la spiritualité de l'âme*; — *Dissertation sur les Églises catholique et protestantes* (2 vol., Paris, 1816).

Encore dominée par le souci apologétique, la *Dissertation sur les prophéties* (Langres, 1808) montre les solides connaissances exégétiques de l'auteur et son sens de l'unité interne de la révélation biblique, toutes les prophéties trouvant leur accomplissement en Jésus-Christ glorifié.

Les *Considérations sur divers points de la morale chrétienne* (2e éd. augmentée, 4 vol., Lyon, 1815) et les *Considérations sur l'état ecclésiastique* (Langres, 1809) donnent un enseignement à la fois doctrinal et ascétique traditionnel. L'*Explication des évangiles des dimanches et de quelques-unes des principales fêtes...* (5 vol., Breslau, 1800-1801; Langres, 1804; dernière édition en 1872) et les *Considérations sur la Passion* (Langres, 1803) sont de bons livres de lecture spirituelle ou de méditation directement centrés sur l'Évangile; certaines de leurs pages rappellent les ouvrages analogues de Bossuet.

Dans le domaine de la théologie spirituelle, les *Éclaircissements sur l'amour pur de Dieu* (Paris, 1818) prennent pour point de départ la querelle Bossuet-Fénelon; on y trouve des traités sur l'amour, le bonheur et la charité. La Luzerne, toujours clair et précis, s'appuie sur Augustin, Thomas d'Aquin, François de Sales et Bossuet. Sa conclusion indique bien sa position sur la question de l'amour pur : « J'ai montré que la reconnaissance des immenses bienfaits de Dieu... ne peut pas être un sentiment qui altère et dégrade notre amour pour lui, et qui l'empêche d'être aussi parfait qu'il peut être ».

La Luzerne a encore publié d'autres ouvrages et dans des domaines divers (politique, par exemple). Ceux dont nous avons parlé ont tous été réédités plusieurs fois au 19e siècle. Ce succès

de librairie est justifié par la valeur, la solidité et la clarté de La Luzerne.

Les archives départementales de la Haute-Marne et la Bibliothèque nationale de Paris (mss franç., nouv. acq. 4706-4707 : Lettres de La Luzerne à la comtesse de Brèves, 1814-1820) conservent des papiers du cardinal.

L'éditeur Périsse (*Œuvres du cardinal..*, 10 vol., Lyon-Paris, 1842; souvent réédité) et Migne (*Œuvres complètes..*, 6 vol., Petit-Montrouge 1856) ont donné des collections incomplètes des écrits publiés par La Luzerne. On y trouve cependant ses principaux ouvrages.

Les dictionnaires du 19e siècle font généralement place à La Luzerne dans leurs colonnes. Il n'existe pas d'ouvrage sur la biographie ni sur la pensée de l'évêque de Langres.

J. Charonnot, *Mgr de la Luzerne. Les serments pendant la Révolution*, Paris, 1918. — DTC, t. 8, 1925, col. 2465-2466. — *Catholicisme*, t. 6, 1967, col. 1681-1682.

Jacques Gadille.

LA MAGDALENA (Jean de). Voir Jean de la Magdalena, DS, t. 8, col. 596.

LAMBALLE (Émile), eudiste, 1874-1914. — Né à Beignon (diocèse de Vannes), le 5 avril 1874, Émile Lamballe fut ordonné prêtre dans la congrégation des eudistes (1898). Il enseigna au scolasticat la philosophie, la théologie dogmatique et la théologie mystique.

Il semble avoir connu une expérience de Dieu souvent éblouie, parfois déchirante. Il en a exprimé quelque chose dans un bref journal spirituel (1909-1911; Archives des eudistes). « J'oublie presque mon corps, pour vivre au fond de mon âme, où Dieu semble se confondre avec elle » (p. 8). « Il me semble que l'âme repose sur Dieu et l'embrasse » (p. 17). « J'avais un besoin insatiable de remercier, et de demander l'avènement du règne de Dieu » (p. 19). Dans ces notes, on devine une âme inquiète et souvent tourmentée.

Son expérience et la conduite des autres l'amenèrent à étudier la théologie de la vie mystique chez Thérèse d'Avila, Jean de la Croix et François de Sales; il étudia la théologie thomiste des dons du Saint-Esprit. Il fit alors la connaissance d'Auguste Saudreau † 1946; ils se tinrent en contact suivi. Saudreau l'encouragea à publier son enseignement spirituel. Émile Lamballe mourut à Plancoët (Côtes-du-Nord) le 3 mars 1914.

É. Lamballe publia dans l'*Ami du clergé* (18 mai, 22 juin, 13 juillet, et 10 août 1911) un article sur *La contemplation*. Revu et augmenté, il devint un volume, *La contemplation ou principes de théologie mystique*, Paris, 1912.

L'ouvrage comprend quatre parties. 1° Nature de la contemplation : « oraison passive » (p. 121, éd. 1931), elle est la mise en œuvre, par l'initiative de Dieu, des dons du Saint-Esprit, spécialement de sagesse et d'intelligence. « Il est important de ne pas oublier cette seconde moitié de la vie spirituelle qui est surtout passive. Les actes de la contemplation sont une partie de cette vie » (p. 16).

2° Appel de tous à la contemplation : il n'y a pas une voie ascétique commune et une voie mystique réservée à quelques-uns; il n'y a pas une « contemplation acquise » et une « contemplation infuse »; tous possèdent les dons du Saint-Esprit et sont appelés à accueillir l'initiative divine qui les met en œuvre.

3° Conseils pour le discernement et le progrès dans la vie contemplative : la contemplation, qui est un don, appelle notre libre coopération. Elle demande surtout « attention amoureuse à Dieu, attention simple et permanente » (p. 48), et détachement de tout le reste, spécialement des grâces extraordinaires (p. 138).

4° Phases de la contemplation : tout en reconnaissant la liberté des initiatives divines, la complexité des cheminements, la diversité des tempéraments spirituels, on peut classer les différentes formes de l'expérience mystique en deux grandes étapes : oraisons incomplètement passives et complètement passives. « L'amour a des effets plus variés que l'électricité, depuis la douce quiétude où il captive les âmes comme une caresse, jusqu'à l'union, où il les serre immobiles sur le sein de Dieu, et à l'extase où il semble les faire se perdre et se fondre dans l'infini » (p. 48).

La pensée de Lamballe s'exprime d'une façon sobre, didactique et chaleureuse, sans doute vivifiée par son expérience. « Dieu, nous finirons par l'aimer comme une mère... Mais pour cela il faut auparavant le fréquenter » (p. 109-110). Il ne prétend d'ailleurs à rien d'autre qu'à présenter la pensée de ses « maîtres préférés » (p. 92). Au passage, il polémique contre les tenants de la « conception nouvelle » concernant la contemplation, son contemporain le jésuite Auguste Poulain † 1919 ou Jean-Baptiste Scaramelli † 1752 (p. 28, 34, 95-99, etc).

Il semble que Lamballe ait joué, au début du 20e siècle, un rôle non négligeable dans la réflexion sur la vie mystique. R. Garrigou-Lagrange le cite, avec A. Saudreau et J. G. Arintero † 1928, comme un des pionniers de la doctrine spirituelle (*Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, Paris, 1923, p. 24 svv). On devine, au moment où fut publié l'article, comme une rumeur joyeuse autour de ces « pages si lumineuses, si exactes et d'une opportunité si grande dans la direction des âmes » (lettre inédite d'Albert Valensin † 1944, Arch. des eudistes). L'ouvrage fut enveloppé ensuite dans les remous de la querelle sur la contemplation entre 1920 et 1940.

La contemplation fut réimprimée en 1913, 1916 et 1931. L'ouvrage fut traduit en anglais, *Mystical Contemplation* (1913), en espagnol (1913; rééd., Buenos Aires, 1944) et en allemand (par K. Elfner, *Die Beschauung oder die Grundlehren der mystischen Theologie*, Ratisbonne, 1915).

Voir J. de Guibert, *Études de théologie mystique* (Toulouse, 1930, p. 19, 48, 95, et P. Peeters, NRT, t. 58, 1931, p. 851. — DS, art. Contemplation, conclusion, t. 2, col. 2171-2193.

Archives des eudistes, ms EF 12. — Masselin, *Fleurs de la congrégation de Jésus et Marie* (1876-1914), p. 1053 svv (hors commerce). — F. Cayré, *Patrologie et histoire de la théologie*, t. 3, Paris, 1943, p. 427-428.

Paul Milcent.

LAMBARDI (Jacques), prêtre, † 1673. — Né à Bevagna, en Ombrie, Jacques Lambardi fut l'un des propagateurs les plus actifs du quiétisme dans l'Italie centrale au 17e siècle. Encore que ses positions doctrinales ne soient pas radicales, il soutient des propositions qui n'en sont pas moins « malsonnantes » et « périlleuses » d'après les interventions du Saint-Office (la première eut lieu à Pérouse en 1642). Il vécut à Rome dans l'Oratorio di S. Giovanni de' Fiorentini, congrégation de prêtres soucieux de vie spirituelle. Puis le cardinal-évêque d'Osimo, Antonio Bichi, attiré par la réputation de sainteté et d'éloquence de Lambardi, le fit venir dans son diocèse pour s'occuper d'un oratorio; mais un groupe important de ses disciples fut poursuivi en raison de leurs doctrines fanatiques et hérétiques. Lambardi resta cependant dans sa maison en raison de son état de santé. Il mourut en 1673, tandis que ses disciples durent abjurer leurs erreurs en juin-juillet 1675 et encourir diverses peines.

Un décret du Saint-Office du 28 mars 1675 condamna les ouvrages de Lambardi, tandis que le procès personnel était suspendu : *Trattato dell' esteriorità, Semplicità spirituale, Verba ministri altaris o sia libro di profetie, Animae deploratio..*, Rome, 1670 (ou 1669, d'après Petrocchi), *Manuale quotidie celebrantium..*, Rome, 1658.

Lambardi soutenait 1) qu'il suffisait, pour parvenir à la sainteté, d'accomplir les préceptes divins sans qu'il soit nécessaire de poser des actes extérieurs pour obéir aux commandements de l'Église; 2) que l'obéissance était due aux directeurs spirituels et aux confesseurs, même lorsqu'ils imposaient des choses contraires aux préceptes divins; 3) que l'oraison mentale était supérieure à la vocale; 4) que l'impuissance humaine est absolue et ne permet que de se confier exclusivement à Dieu.

M. Petrocchi, *Il quietismo italiano del seicento*, Rome, 1948, p. 51-52, 154-155; *Enciclopedia cattolica*, t. 7, 1951, col. 836; DS, t. 7, col. 2255-2258. — S. Mottironi, *Un nuovo documento per la storia del quietismo italiano da un ms vallicelliano (R. 112)*, dans *Rivista di storia della Chiesa..*, t. 3, 1949, p. 409-414.

C'est par inadvertance que les historiens ont orthographié Lombardi au lieu de Lambardi, par exemple Pastor, Menendez y Pelayo, De Luca, Dudon, etc.

Pietro Zovatto.

1. LAMBERT LI BEGES (le Bègue), prêtre liégeois, † 1177. Voir art. Béguins, Béguines, DS, t. 1, col. 1345 svv, et t. 5, col. 869-870; cf t. 1, col. 1330.

2. LAMBERT DE CALABRE, chartreux, † 1124. — Saint Bruno avait fait en Calabre une fondation érémitique semblable à celle qu'il avait auparavant établie en Chartreuse : des ermitages individuels, groupés assez proches les uns des autres, en un lieu appelé Sainte-Marie, sous la conduite d'un supérieur, le « magister eremi ». Son successeur Lanuin, de 1101 à 1120, avait en outre fondé, en 1114, pour les religieux inaptes à la vie érémitique, un monastère cénobitique où l'on suivait la Règle de saint Benoît et où étaient aussi formés des aspirants aux ermitages. C'était une imitation de l'institution des camaldules, dont le rayonnement était grand à cette époque dans la péninsule italienne. A partir de ce moment, la fondation suivit donc une voie différente de celle de la Chartreuse. Il ne semble pas d'ailleurs qu'après la mort de saint Bruno, les relations, jusque-là très suivies, aient continué entre la Chartreuse et la fondation de Calabre.

L'œuvre de Lambert, successeur de Lanuin, consista, tout en conservant l'ensemble laissé par son prédécesseur, à reprendre en main l'observance qui s'était un peu affaiblie. Dans ce dessein, il rapprocha le monastère cénobitique de quarante kilomètres à un kilomètre et demi de l'ermitage Sainte-Marie, en un lieu nommé Saint-Étienne, et il écrivit des *Constitutions* pour les cénobites.

Aux ermites, il prescrivit jeûne et silence plus stricts, « comme au temps de maître Bruno », garde du silence dans les allées et venues entre le monastère et les ermitages, et il fixa des règles pour les jeûnes et les abstinences. Aux cénobites qui devaient vivre au monastère selon la règle de saint Benoît sous le gouvernement d'un prieur, il donna des règles de jeûne moins strictes. Les professions de tous les religieux devaient se faire à l'église des ermitages. Le « magister eremi », supérieur à la fois des ermitages et du monastère, devait avoir sa résidence dans une cellule aux ermitages, sauf en cas de nécessité. Quelques règles très paternelles concernaient le soin des malades.

Ces *Constitutions* sont moins élaborées et beaucoup plus courtes que les *Coutumes de Chartreuse*, rédigées par Guigues en Chartreuse au cours des mêmes années (DS, t. 6, col. 1169-1175). Mais il est possible que d'autres règlements, qui ne sont pas parvenus jusqu'à nous, aient complété ce coutumier fort succinct.

L'intérêt de ces *Constitutions* réside surtout dans la référence à ce qu'avait établi saint Bruno. On peut voir ainsi qu'en Chartreuse et en Calabre, malgré la séparation et l'évolution divergente, se maintenait dans les cellules des ermitages un même désir de fidélité à l'inspiration originelle qui avait conduit saint Bruno au désert.

B. Tromby, *Storia critico-cronologica-diplomatica del patriarca S. Brunone e del suo ordine cartusiano*, Naples, 1775, t. 3 (livre 4, p. 62-69; Appendix : p. clxxi-clxxii, clxxviii; *Constitutions*, p. clxxii-clxxiii).

Ch. Le Couteulx, *Annales ordinis cartusiensis*, t. 1, Montreuil, 1887, p. 237-249 et 272. — L. Le Vasseur, *Ephemerides ordinis cartusiensis*, t. 3, Montreuil, 1891, p. 140-141.

Maurice Laporte.

3. LAMBERT DE LA MOTTE (Pierre), évêque, 1624-1679. — 1. *Vie.* — 2. *Spiritualité.*

1. *Vie.* — Pierre Lambert, sieur de La Motte, est né à Lisieux le 16 janvier 1624. Son grand-père était conseiller au présidial d'Évreux; son père mourut près de Nancy, au service du roi, en 1635, et sa mère en 1640. Pierre, l'aîné, prit ses responsabilités à l'égard de ses trois frères et sœurs. Après ses études au collège des jésuites de Caen, il fit du droit puis acheta une charge de conseiller en la cour des aides de Normandie en 1646 et en exerça les fonctions à Rouen jusqu'en 1655. A la fin de décembre 1654, au cours d'une retraite à l'Ermitage de Caen, il se sentit attiré vers les missions du Canada; il résilia sa charge le 30 avril 1655, reçut les ordres mineurs en septembre et fut ordonné prêtre le 27 décembre 1655. On lui demanda de prendre la direction de l'hôpital de Rouen qui recevait les valides sans emploi (les malades étaient soignés à l'Hôtel-Dieu). Il engagea dès lors un professeur de théologie irlandais.

Pour les besoins de l'hôpital, Lambert fit plusieurs séjours à Paris où son frère Nicolas, étudiant ecclésiastique, résidait dans un foyer de l'Aa (cf DS, art. Congrégations secrètes), qui s'intéressait aux missions du Tonkin, de Cochinchine et de Chine depuis la campagne d'Alexandre de Rhodes pour l'envoi d'évêques en ces pays afin d'y former un clergé autochtone. Lambert se déclara volontaire pour accompagner l'un des futurs évêques. La compagnie du Saint-Sacrement, l'Aa et la duchesse d'Aiguillon, qui menaient l'affaire ensemble, le présentèrent pour l'épiscopat. Comme les démarches des prêtres de l'Aa qui négociaient à Rome n'avançaient pas, Lambert y fut envoyé; il les rejoignit le 18 novembre 1657. Il fut nommé évêque de Béryte le 28 juillet 1658, puis vicaire apostolique de Cochinchine et administrateur des provinces du sud de la Chine, le 9 septembre suivant.

Il avait quitté Rome dès mars 1658 et repris ses fonctions à Rouen, sans parler de quantité d'œuvres pour lesquelles on le sollicitait : projet de réalisation d'un hôpital au Havre, réforme de monastères, instau-

ration d'un « désert » pour faire des retraites, etc. En accord avec l'archevêque, H. Harlay de Champvallon, il procura généreusement l'établissement d'un séminaire à Rouen; il obtint des patentes royales stipulant que la direction en serait confiée à la congrégation de Jean Eudes.

Il reçut l'ordination épiscopale à Paris, le 2 juin 1660. Il s'embarqua à Marseille le 27 novembre pour Alexandrette, parcourut le Proche-Orient par voie de terre jusqu'à Gameron, reprit la mer jusqu'à Surate, traversa l'Inde à pied pour s'embarquer à Massulipatam et parvint à Ayuthia, capitale du Siam, le 22 août 1662.

Il s'y fixa, après une tentative de départ pour la Chine qui tourna court. Il n'obtint la permission de visiter son vicariat de Cochinchine que deux fois, assez longuement il est vrai; mais d'Ayuthia il dirigea l'action des missionnaires envoyés par le séminaire des Missions étrangères, fondé à Paris en 1663; il établit un séminaire général pour le clergé d'Asie en 1665 et invita son frère (il mourut en route) à venir le diriger. En 1670, Lambert se rendit au Tonkin où il ordonna sept prêtres et fonda une congrégation de religieuses, les *Amatores Crucis Jesu Christi* (d'après le livre de l'*Imitation de Jésus-Christ*). Solidement implantées au Tonkin, en Cochinchine, au Siam ou Thaïlande, etc, ces religieuses étaient environ trois mille vers 1960. En 1678, Lambert fut nommé administrateur général des missions d'Indochine, mais il mourut le 15 juin 1679, avant d'en avoir été informé. On peut le considérer comme co-principal fondateur de la société des Missions étrangères de Paris, avec François Pallu † 1684, vicaire apostolique du Tonkin, puis du Fo-Kien, etc.

2. *Spiritualité.* — Lambert a raconté, en 1663, la première expérience mystique dont il a bénéficié à Lisieux, à l'âge de neuf ans. Après ses études secondaires il a été longtemps dirigé par un jésuite, Julien Hayneuve († 1663; cf DS, t. 7, col. 97-107), puis par un minime, le P. Hallé, qui l'orienta vers une certaine austérité de vie, à son exemple. Mais Lambert subit des influences complexes. Il était grand ami de Jean Eudes († 1680; cf DS, t. 8, col. 488-501) et Jean de Bernières († 1655; cf DS, t. 1, col. 1522-1527), qui le présenta à de nombreux spirituels parisiens, dont Mechtilde du Saint-Sacrement † 1698. Il passa neuf jours à Rennes près du tombeau de Jean de Saint-Samson († 1636; cf DS, t. 8, col. 703-710) et fit retraite à la Visitation d'Annecy près du corps de saint François de Sales († 1622; cf DS, t. 5, col. 1057-1097), parce qu'il vénérait l'un et l'autre. Sur le chemin, entre Paris et Rouen, il s'arrêtait à Pontoise, en souvenir de la carmélite Marie de l'Incarnation † 1618, mais il fréquenta aussi le premier carmel de Paris à cause de Madeleine de Saint-Joseph † 1637, dont il évoque la *Vie* imprimée, comme il s'est rendu à Beaune pour vénérer Marguerite du Saint-Sacrement † 1648. Laïque, il communiait tous les jours; très imprégné de l'esprit de la compagnie du Saint-Sacrement, il rappelle que Gaston de Renty † 1649 avait atteint sa haute perfection en dix années.

Homme d'action autant que de prière, Lambert n'a écrit aucun ouvrage, mais sa correspondance est émaillée de spiritualité. Comme il s'est trouvé, malgré lui, mêlé à de nombreuses controverses concernant les attributions et les pouvoirs des vicaires apostoliques, cette correspondance reflète quantité de querelles heureusement dépassées. C'est la raison pour laquelle aucun travail approfondi ne lui a été consacré jusqu'ici; on pourrait publier des extraits de ses écrits, qui permettraient de le situer parmi les spirituels de son temps.

François Pallu a joint le nom de Pierre Lambert au sien quand il a publié des *Instructiones ad munera obeunda apostolica perutiles* (instructions et décrets synodaux, 1664), Rome, 1669; 4e éd., = *Monita ad missionarios* (Rome, 1840); trad. française, *Instructions aux missionnaires* (Bruxelles, 1920; Louvain, 1928).

J. de Bourges, *Relation de voyage de Mgr l'évêque de Béryte, vicaire apostolique de la Cochinchine* (Paris, 1666). — J.-C. de Brisacier † 1736, *Vie de Mgr de Béryte*, ms aux archives des Missions étrangères. — Fr. Pallu, *Lettres*, éd. A. Launay, s d, Paris. — A. Launay, *Mémorial de la société des Missions étrangères*, t. 2, Paris, 1916, p. 350-354. — H. de Frondeville, *Pierre Lambert de la Motte, évêque de Béryte*, Paris, 1925. — L. Baudiment, *François Pallu, principal fondateur de la société des Missions étrangères*, Paris, 1934. — J. Guennou, *Les Missions étrangères*, Paris, 1963; notice dans *Catholicisme*, t. 6, 1967, col. 1703-1704. — B. Jacqueline, *L'esprit missionnaire chez Lambert de la Motte*, dans *Omnis terra*, novembre 1964, p. 41-48.

Jean Guennou.

4. LAMBERT (Lamprecht) **DE RATISBONNE,** frère mineur, 13e siècle. — Proche de Berthold de Ratisbonne (DS, t. 1, 1532-1534), Lambert naquit vers 1215 et fit ses études dans une école cathédrale ou claustrale de la ville; là il apprit à connaître les frères mineurs.

Comme preuve de sa vénération pour l'ordre, il rédigea, après 1237 mais avant son entrée, la plus ancienne *Vie de saint François* en langue allemande, d'après la *Vita* 1 de Thomas de Celano; il fit ainsi connaître en Allemagne l'exemple et l'esprit de François d'Assise. Ce poème, par sa forme comme par son contenu, marque un tournant. La discussion passionnée des poètes de cour durant le 12e siècle sur le conflit entre *Dieu* et l'*honneur (guot, êre)*, sur l'art de plaire à Dieu et au monde, se dénoue brusquement. Pour échapper aux vanités du monde et à la damnation éternelle, il faut absolument renoncer au monde et s'engager sur le chemin inauguré par François, celui d'une radicale pauvreté à l'imitation du Christ. Le contenu édifiant devient ici plus important que le souci de la forme, dont l'auteur ne se préoccupe guère.

Après son entrée dans l'ordre, et sur l'invitation de son provincial, Gérard, Lambert écrivit un autre poème de 4312 vers : *Diu tohter Syon* (La fille de Sion). Cet écrit s'inspire vraisemblablement du *Liber amoris* ou *De languore animae amantis*, qu'un ms attribue à un « abbé Guerric » qui n'est sans doute pas Guerric d'Igny, ami de Bernard de Clairvaux (cf J. Morson et H. Costello, *infra*). Le thème du traité est celui de la *recherche* de Dieu, d'après *Cant.* 3, 2, et 5, 6 : « quaesivi illum et non inveni ». A la différence du *Liber amoris*, le traité de Lambert exploite sous forme allégorique l'idée biblique de la « Fille de Sion » (cf *Isaïe* 16, 1; 62, 11), comme figure de l'âme aimante.

La chaleur poétique de cette image mystique est peu mise en valeur, en regard de traits aristocratiques selon le style de cour : l'âme y est désignée comme « une femme bien parée, noble ». A l'encontre de l'imagerie profane qui présente l'*eau de la vie* comme *puits de jouvence*, les vers 4302-4304 ont l'air d'une contestation : « Il lui donne abondamment de ses puits, / par quoi l'âme devient jeune, / je veux dire de la jeunesse céleste ». La ferveur exaltée du sentiment y est également critiquée, car elle n'a rien à voir avec la mystique ou la spiritualité. Bien qu'il appartienne au genre des poèmes

sur les noces de l'âme, ce traité est d'ordre allégorico-moral plutôt que mystique. Parmi les écrits sur la *Fille de Sion* comme figure de l'âme qui aime Dieu, celui de Lambert est le plus abondant et le plus significatif. Il a été dans la suite adapté en prose, et traduit en néerlandais.

Le fragment récemment publié par K. Ruh (cf *infra*) est, selon lui, le plus ancien témoin du texte versifié; il est écrit en un haut allemand de belle qualité littéraire, avec prédominance d'éléments bavarois, et présente de nombreuses variantes par rapport aux leçons des mss connus.

1. *Éditions.* — *Sanct Francisken Leben und Tochter Syon*, éd. K. Weinhold, Paderborn, 1880. — W. Wichgraf, *Der Traktat von der Tochter von Syon und seine Bearbeitung*, dans *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, t. 46, 1922, p. 173-231 (avec éd. de l'adaptation en prose d'après le ms Cgm 29, 15e s., p. 177-181). — K. Ruh, *Fragmente der Tochter von Syon Lamprechts von Regensburg*, dans *Zeitschrift für deutsches Altertum*, t. 100, 1971, p. 346-349.

Adaptation en ancien néerlandais. — *Van der Dochtere van Syon*, Anvers, 1492 (cf *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, t. 7, Leipzig, 1938, n. 8589); réimpression en fac-simile, Anvers, 1941, avec introduction de J. Van Mierlo. — Éd. d'un texte plus ancien par J.-M. Willeumier-Schaly, *Van der Dochtere van Syon*, dans *Tijdschrift Nederlandische Taal- en Letterkunde*, t. 67, 1949, p. 1-23 (cf *Bibliographia franciscana*, t. 11, 1954-1957, p. 256, n. 986).

2. *Études.* — Ph. Strauch, dans *Allgemeine deutsche Biographie*, t. 17, 1883, p. 581-582. — H. de Boor, *Geschichte der deutschen Literatur*, t. 2, Munich, 1953, p. 384. — *Deutsche Philologie im Aufriss*, éd. W. Stammler, t. 2, Berlin, 1953, p. 691, 694, 1344, 1484; t. 3, 1957, p. 235, 828. — *Deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, éd. W. Stammler et K. Langosch, *Lamprecht v. R.*, t. 5, Berlin, 1955, p. 592 (J. Van Mierlo). — G. Ehrismann, *Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters*, t. 2, vol. 2, Munich, 1935; réimpr., 1959, p. 420 svv. — *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*, t. 2, Berlin, 1965, p. 551. — *Catholicisme*, t. 6, 1967, col. 1697-1698 (C. Schmitt).

L. Reypens, *Het latijnsche Origineel der Allegorie van der Dochtere van Syon*, OGE, t. 17, 2, 1943, p. 174-178. — K. Ruh, *Altdeutsche Mystik*, dans *Wirkendes Wort*, t. 7, 1957, p. 139. — J. Morson et H. Costello, « *Liber amoris* ». *Was it written by Guerric of Igny?*, dans *Cîteaux*, t. 16, 1965, p. 125-135, avec éd. critique du texte d'après un nouveau ms; cf DS, t. 6, col. 1115. — Margot Schmidt, *Einflüsse der « Regio dissimilitudinis » auf die deutsche Literatur des Mittelalters*, dans *Revue des études augustiniennes*, t. 17, 1971, p. 310-313; *Die Suche bei Augustinus im Spiegelbild der deutschen Literatur des Mittelalters*, dans *Scientia augustiniana. Festschrift A. Zumkeller*, Wurtzbourg, 1975, p. 214-233.

Margot Schmidt.

1. LAMBERT (François), franciscain, puis luthérien, 1487-1530. — Né à Avignon en 1487, fils d'un secrétaire pontifical, François Lambert entra chez les frères mineurs de la stricte observance à Avignon en 1502. Il se signala par son radicalisme tant dans la conduite de sa vie personnelle que dans le renouvellement de la vie des communautés et la réforme de son ordre. Nommé prédicateur apostolique en 1517, il étendit son activité oratoire jusqu'au-delà de Lyon.

En 1522, Lambert d'Avignon se rendit en Suisse pour traiter des affaires de son ordre. A Zurich, il eut une discussion publique avec Zwingli. Arrivé à Bâle, il embrasse la réforme de Luther et gagne Wittenberg, où il enseigne (1523-1524). Désirant introduire la réforme luthérienne en France, il se rendit à Metz à la fin de 1524, puis à Strasbourg, où il subit l'influence de Martin Bucer.

En 1526, le landgrave Philippe de Hesse l'appela pour réformer l'Église dans ses territoires et pour enseigner à l'université qu'il voulait fonder à Marbourg. Au synode de Homberg (1526), Lambert s'attaqua à l'ancienne organisation ecclésiale dans ses cent cinquante-huit *Paradoxa* et, avec l'aide de collaborateurs, il rédigea les ordonnances énonçant l'organisation nouvelle; elles n'eurent cependant jamais force de loi. A partir de 1527, Lambert enseigna à Marbourg; il eut parmi ses élèves John Hamilton, dernier archevêque catholique de St Andrews (Écosse), et Patrick Hamilton † 1528, le premier martyr protestant en Écosse. Lambert mourut à Frankenberg-sur-Eder en 1530.

Les vingt-trois écrits publiés par Lambert, — exégèse biblique, controverse théologique, pastorale —, ont été diffusés en latin, français, anglais et néerlandais; leur influence s'est surtout exercée sur la piété populaire dans les régions où ne dominait pas l'influence de Luther ou celle des réformateurs suisses. Parmi ses œuvres, les plus remarquables sont la *Corone de nostre saulveur* (Lyon, vers 1520; datant de la période catholique), les *Evangelici in Minoritarum Regulam commentarii* (Wittenberg, 1523), les *Commentarii de Prophetia... deque Litera et Spiritu* (Strasbourg, 1526), et le programme de Homberg : *Reformatio Ecclesiarum Hassiae* (s l, 1526).

Déjà dans la *Corone de nostre saulveur*, Lambert s'adresse au Christ comme à la tête de l'Église. Avec insistance, il présente l'Écriture comme la source de la foi et comme la norme unique pour l'Église, le culte, la théologie et l'université. Déçu par ses frères en religion, il se tourna vers les laïcs et tenta de leur faire vivre la vie évangélique et la règle de François d'Assise. Le point terminal de son évolution se trouve exprimé dans les ordonnances de réforme de Homberg : celles-ci sont en fait une règle religieuse étendue à tous les membres de la communauté chrétienne.

Malgré l'accent mis sur la prophétie et l'Esprit, Lambert se laissa dominer de plus en plus par son penchant au radicalisme; c'est ainsi que, dans son effort pour organiser le sacerdoce général des fidèles et pour faire de chaque baptisé un converti, il s'abandonna de plus en plus au légalisme du puritanisme, du piétisme et des sectes; c'est d'ailleurs auprès de ces mouvements que Lambert trouva le plus d'écho.

Autres écrits de Lambert : *Theologici rationes*, Wittenberg, 1523; — *Commentarius de Sacro Conjugio*, Strasbourg, 1524 (en anglais, 1563); — *De causis excaecationis multorum saeculorum*, *ibidem*, 1524 (en anglais, vers 1527); — *Farrago omnium fere rerum theologicarum*, *ibidem*, 1525 (en anglais, Londres, 1536); — *De fidelium vocatione in Regnum Christi*, Strasbourg, 1525 (en allemand, 1526); — *Paradoxa* et *Epistola ad Colonienses*, Erfurt, 1527 (en néerlandais, 1530); — *De Regno, Civitate et Domo Dei*, Worms, 1538; — *Somme Chrestienne*, adresse à Charles Quint, Marbourg, 1529; — *De symbolo foederis*, Strasbourg, 1530 (en allemand, 1557).

Lambert publia successivement, à partir de 1525, les commentaires bibliques d'*Osée*, de *Luc*, du *Cantique des cantiques*, de *Joël*, *Amos*, *Abdias*, *Jonas*, *Michée*, *Nahum*, *Habacuc* et des autres petits prophètes, des quatre livres des *Rois* et des *Actes* des apôtres, enfin de l'*Apocalypse*.

J.G. Schelhorn, *Amoenitates*, t. 4, Francfort-Leipzig, 1725. — J. Tilemann-Schenk, *Vitae professorum theologiae..*, Marbourg, 1727. — J. W. Baum, *Franz Lambert von Avignon*, Strasbourg-Paris, 1840. — F. W. Hassenkamp, *Franciscus Lambert von..*, Elberfeld, 1860. — L. Ruffet, *Lambert d'Avignon, le réformateur de la Hesse*, Paris, 1873. — W. Maurer, *Fr. Lambert... und das Verfassungsideal der Reformatio ecclesiarum Hassiae..*,

dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 48, 1929, p. 208-260. — R. L. Winters, *Fr. Lambert of Avignon. A Study in Reformation Origins*, Philadelphie, 1938.

E. Kurten, *Fr. Lambert von Avignon und Nikolaus Herborn in ihrer Stellung zum Ordensgedanken..*, Münster, 1950. — G. Müller, *Fr. Lambert von Avignon und die Reformation in Hessen*, Marbourg, 1958. — M. Schoch, *Verbi Divini Ministerium*, Tübingen, 1968. — R. Haas, *Fr. Lambert und Patrick Hamilton in ihrer Bedeutung für die evangelische Bewegung auf den Britischen Inseln* (thèse), Marbourg, 1973; « *La corone de nostre saulveur* », dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 84, 1973, p. 288-301 (présentation et analyse de cet ouvrage rare).

Rainer Haas.

2. LAMBERT (Jacques), jésuite, 1603-1670. — Jacques Lambert naquit à Mâcon, le 5 avril 1603. Bachelier en philosophie, il entra au noviciat des jésuites à Avignon le 17 septembre 1620. Après trois ans de régence à Roanne, il fit sa théologie au collège de la Trinité, à Lyon, de 1625 à 1629, et fut ordonné prêtre en 1630. De 1629 à 1633, il enseigna les humanités et la rhétorique à Dole, puis à Aix-en-Provence. Il fut ensuite professeur de philosophie en cette même ville puis à Lyon, où il fit profession le 13 mars 1637. A Lyon, encore professeur, il commença une carrière de prédicateur qui le mena d'une ville à l'autre, de Dole à Marseille, de 1638 à 1662, interrompue par la maladie ou le gouvernement d'un collège (Carpentras, 1652-1655; Vienne, 1662-1665); il mit à profit les loisirs de sa charge pour devenir un auteur ascétique. Maintenu à Vienne comme père spirituel de la communauté et directeur de la grande congrégation, il y mourut le 28 décembre 1670.

Il publia à Lyon en 1656 *La philosophie de la Cour sainte. Première partie, contenant la morale des saints, établie sur la science du ciel et des astres...* Une réédition et la suite parurent en 1662, sous la forme de 4 volumes intitulés *Les réflexions du sage. Sur la considération des merveilles de la nature...* Paraissaient ensuite *La science d'une âme consacrée à l'honneur de la B. Vierge* (1665), puis *La science du raisonnement chrétien expliqué par des principes et réduite en usage par divers discours sur les principales conséquences de S. Paul* (1669; extraits d'homélies adressées aux congréganistes de Vienne), enfin, à Vienne : *Deux dévotions nouvelles pour honorer la Très-Sainte Trinité et le Verbe incarné, adressées aux gens d'esprit... Le tout extrait de la Théologie familiarisée à l'honneur de la Mère de Dieu* (1669), et *De la maternité divine ou de ses prérogatives* (1670). On ne connaît pas de rééditions de ses œuvres ni ce qu'est la « Théologie familiarisée ».

Le genre de Lambert est apparemment déroutant. Voici le dessein de l'auteur dans *Les réflexions du sage*. Il disserte d'abord du ciel et des astres (t. 1-2), puis des éléments et des météores (t. 3-4), selon les connaissances de son temps. A sa manière, c'est un chantre de la création. Il en tire ensuite, fort artificiellement d'ailleurs, des applications morales pour la vie de l'homme chrétien. La conclusion de l'ouvrage en dévoile l'esprit : « Nous ne saurions passer outre (au-delà de la contemplation des éléments) que nous ne rencontrions la Divinité dans sa propre essence et séparée de toutes les créatures. Il y aura plus de profit pour vous et pour moi si, après avoir considéré ce monde avec tous les attraits de beauté qu'il montre à nos yeux, nous le prenons comme une nuée obscure, au travers de laquelle Dieu dardant quelques rayons nous donne à connaître quelle doit être la sienne » (t. 4, p. 637).

Les sermons sur les « conséquences » (vérités déduites) de saint Paul sont pleins d'une solide et sobre doctrine, mêlée à beaucoup d'affections; ils font regretter qu'on ne puisse retrouver les ouvrages de mariologie.

Sommervogel, t. 4, col. 1409-1410. — Archives romaines S. J., *Catalogi breves*, 1620-1670, mss.

Distinguer du Jacques Lambert précédent, un homonyme, également jésuite. Ce Jacques Lambert (28 février 1615-24 mai 1670) publia des extraits d'œuvres de Jean Suffren, des ouvrages de catéchèse, une « méthode pour apprendre à bien mourir », mais Sommervogel n'est pas très sûr de leur attribution (t. 4, col. 1410-1411).

Hugues Beylard.

3. LAMBERT (Joseph), prêtre, 1654-1722. — Né à Paris le 28 octobre 1654, fils d'un maître des comptes, Joseph Lambert est docteur de Sorbonne et prieur de Saint-Martin de Palaiseau, près de Versailles. Il y meurt le 31 janvier 1722. Il signe l'appel contre la Constitution *Unigenitus*. Issu d'un milieu de bourgeoisie de robe, il appartient à ce moyen clergé touché par la Réforme et soucieux d'instruire le pauvre peuple des campagnes dont il découvre la prodigieuse ignorance. En 1714, il a fondé à Palaiseau une école de charité où il recommande au maître « de donner un temps commode aux enfants des pauvres qui ne peuvent rester que peu de temps à l'école et qui sont obligés pour gagner leur vie de garder les troupeaux ».

Dès lors, ses œuvres sont marquées d'une double caractéristique : il s'agit ou de prédications ou de manuels de catéchisme destinés à aider ses confrères dans leur ministère; elles sont écrites dans un style délibérément simple, soucieux d'éliminer la rhétorique habituelle à ce type de traités pour atteindre les préoccupations concrètes des destinataires.

Dans la *Manière de bien instruire les pauvres et en particulier les gens de la campagne* (1716), l'auteur, s'adressant à ses confrères, les apostrophe ainsi : « Il faut pour cela instruire avec charité, *vous rendre faibles avec les faibles*, vous courber pour les relever, bégayer avec les enfants, parler un langage connu et proportionné à l'intelligence des pauvres ».

Dans les *Instructions courtes et familières sur les évangiles des dimanches...* (1721), il ajoute : « C'est une mauvaise manière d'instruire les pauvres que de leur parler des choses qui ne sont point en usage parmi eux. Les vérités de l'Évangile proposées simplement, nettement, d'une manière paternelle, sont écoutées, plaisent et nourrissent. Une déclamation forte mais prudente et charitable contre l'impureté, la vengeance, l'intempérance, l'ivrognerie, le murmure, la grossièreté, les querelles, les injustices, le vol, les danses, les veillées, la paresse à remplir les devoirs du chrétien, voilà la morale de la campagne ».

Cette « morale de la campagne », qui traverse les écrits de Joseph Lambert, essaie de relier des thèmes spirituels contemporains à la vie quotidienne des paysans : d'où l'accent mis sur la misère et l'espérance en Dieu, la nécessité de la lecture dominicale des livres de piété (accompagnée d'un catalogue des ouvrages « qui conviennent aux gens de la campagne ») pour extraire l'ignorance; la parabole de l'économe infidèle est appliquée sans ménagement aux collecteurs des tailles, « esclaves de leurs intérêts ». En revanche, la chasse aux danses, aux veillées, aux superstitions rejoint la commune réprobation de l'Église à l'égard d'une culture populaire qu'elle suspecte ou qui lui reste étrangère.

Parmi les œuvres de Lambert, on peut retenir : *L'année évangélique ou homélies sur les évangiles de tous les dimanches de l'année* (7 vol., Paris, 1693-1696; 1740, 1764; Avignon, 1825). — *Discours sur la vie ecclésiastique* (2 vol., Paris, 1702;

rééd., 1740; Migne, dans les *Orateurs sacrés*, t. 68, Paris, 1856, le réédite sous le titre *Retraite ecclésiastique*, col. 939-1406). — *Passages les plus touchants du Nouveau Testament, avec de courtes réflexions et des notes pour apprendre au chrétien ses principaux devoirs par la parole de Dieu et pour lui faciliter la méditation...* (Paris, 1706). — *Les ordinations des saints ou la manière dont les saints sont entrés dans les ordres sacrés... Avec des maximes sur la sainteté et sur les devoirs de la vie ecclésiastique* (Rouen, 1717; Paris, 1722). — *La manière de bien instruire les pauvres et en particulier les gens de la campagne* (Rouen, 1716; 5 rééd. au 18e siècle). — *Instructions courtes et familières sur les évangiles des dimanches et des principales fêtes de l'année en faveur des pauvres et particulièrement des gens de la campagne* (Paris, 1721; 6 rééd. au 18e siècle); 2e partie : *Sur les commandements de Dieu et de l'Église* (Paris, 1722; 4 rééd. au 18e siècle; 5 rééd. des deux vol. réunis au 19e siècle). — *Instructions... sur le symbole pour servir de suite aux Instructions... de J. Lambert*, 3e année (2 vol., Paris, 1728; 12e éd. en 3 vol., 1852; L. Moreri l'attribue à N. Cabrisseau, le *Catalogue* de la Bibliothèque nationale, aux deux!). — *Le chrétien instruit des mystères de la religion et des vérités morales par les propres paroles de l'Écriture...* (Paris, 1729). — *Histoires choisies de l'Ancien et du Nouveau Testament avec des réflexions morales...* (nouv. éd., Paris, 1731; une vingtaine de rééd. aux 18e et 19e siècles).

P.-F. Labelle, *Nécrologe des appelants et opposants*, s l, 1755, p. 186-193. — *Dictionnaire des lettres françaises. XVIIIe siècle*, t. 2, Paris, 1960, p. 33. — J. Ferté, *La vie religieuse dans les campagnes parisiennes (1622-1695)*, Paris, 1962, p. 229, 249, 262.

Dominique Julia.

4. LAMBERT (Joseph-Marie), chanoine, 1857-1935. — Né à Grasse (Alpes-Maritimes), le 10 mai 1857, Joseph-Marie Lambert fut ordonné prêtre à Fréjus en 1880 et il acheva ses études à Rome. Il appartint à la congrégation des Pères du Très-Saint-Sacrement de 1880 à 1895. Il est nommé en 1896 missionnaire apostolique. Ardent promoteur de la communion fréquente et quotidienne longtemps avant les décrets de Pie x et ensuite (cf DS, t. 2, col. 1283-1288), il consacre sa vie à prêcher aux élèves des collèges catholiques et aux jeunes gens des œuvres. En 1900, il fonde l'Œuvre des prêtres-éducateurs et la revue *Le prêtre éducateur*, qu'il dirigea jusqu'en 1923. Il devint en 1929 l'aumônier du carmel de Compiègne, où il mourut le 1er mars 1935.

Son ministère le plus important fut consacré à la sanctification de la jeunesse par l'Eucharistie : il prêcha de nombreuses retraites à travers la France, en même temps qu'il écrivait à l'intention des jeunes et de leurs éducateurs. Ce ministère était parfaitement harmonisé avec l'effort considérable que faisait alors l'Église, en France et ailleurs, pour maintenir, en face d'un laïcisme militant, une éducation chrétienne.

Relevons ses principaux ouvrages (édités pour la plupart à Paris) 1° adressés aux jeunes gens ou les concernant : *Le régime sauveur de la communion dans les maisons d'éducation*, 1895; *Jeunesse et vie chrétienne*, 1896; *Les jeunes gens dans l'Ancien Testament, ... dans le Nouveau..*, 1897-1899; *Retraites évangéliques*, 3 vol., 1900-1902; *Le décret restaurateur..*, 1908; *Retraites de fin d'études* (Nice, 1910); *A l'école de Jeanne d'Arc. Traité de la vie chrétienne* (Lille, 1910); *En retraite. Vade-mecum*, 1919.

2° aux éducateurs : *Une retraite à des prêtres éducateurs*, 1902; *Méditations sacerdotales sur l'Eucharistie*, 1910. Lambert prononça de nombreuses conférences pastorales (sur l'Eucharistie, les vocations, etc) dans des congrès nationaux et internationaux et il rédigea beaucoup d'articles destinés aux éducateurs; les unes et les autres parurent d'abord dans les comptes rendus et les revues (*Prêtre éducateur*, *Vie spirituelle*, etc) et ensuite en brochures.

3° Il publia aussi nombre de *biographies*, dont les principales sont celles de Clément Roux, « le saint homme de Grasse » (1825-1892), de l'abbé Édouard Le Guillou (1852-1893), de Léon de Jésus, frère des Écoles chrétiennes (1842-1897), de Jean de Tugny (1871-1898), de Léon Asson † 1914, etc.

4° Mettons à part son *Bienheureux Pierre-Julien Eymard*, paru dans la collection « Les saints » (Paris, 1925) et son *Esprit de P.-J. Eymard* (1925); ces deux ouvrages, écrits avec « la vénération reconnaissante d'un fils » (p. 7), couronnent l'œuvre eucharistique de Lambert. *Le psautier de la bonne souffrance* (1934) fut sa dernière publication.

André Rayez.

5. LAMBERT (Mathias), cistercien, 1542-1595. — Né à Thuin (Belgique), en 1542, Mathias Lambert entra à l'abbaye cistercienne d'Aulne, où il fut prieur. A sa mort, survenue en 1595, il laissait un certain nombre d'œuvres manuscrites. Le vicaire général de Liège, Jean Chapeaville, en approuva et encouragea la publication. Fut éditée *La Reigle de S. Benoist illustrée de commentaires* (Liège, 1596, 555 p. in-12°). L'Avant-propos propose quelques réflexions sur la *Règle* et la vie monastique; suit le commentaire de la *Règle* chapitre par chapitre; les soixante-douze « instruments des bonnes œuvres » sont expliqués un par un (p. 70-243) comme les douze degrés d'humilité (p. 266-313). A noter un « Brief discours de l'obédience recueilly en faveur des dames et sœurs de l'Ordre » (p. 245-262). Ce commentaire s'appuie sur des citations judicieuses et sobres de l'Écriture et des Pères.

On publia également la même année un *Discours du danger et péril qu'il y a de converser et hanter trop familiairement avec femmes tant séculières que religieuses*, extrait en particulier de Jean Chrysostome (le texte a 31 pages); cette brochure est reliée avec *La Reigle* dans l'exemplaire de la Bibliothèque nationale de Paris (H. 15671). H. Hovius, l'éditeur, souhaitait publier encore « les écrits sur les degrés d'humilité » (Préface de *La Reigle*), qui ne sont pas autrement connus.

C. de Visch, *Bibliotheca scriptorum sacri ordinis cisterciensis*, Cologne, 1656, p. 241. — J.P. Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. 2, Bruxelles, 1739, p. 876. — U. Berlière, *Monasticon belge*, t. 1, Bruxelles, 1890, p. 339. — *Biographie nationale..*, t. 11, Bruxelles, 1890-1891, col. 173-174.

Maur Standaert.

LAMBRUSCHINI (Louis), barnabite, évêque, 1776-1854. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. *Vie*. — Né le 16 mai 1776 à Sestri Levante (Gênes), Luigi Lambruschini entra le 27 novembre 1793 au noviciat des barnabites. Après sa profession religieuse, il fit ses études philosophiques à Macerata (1794-1796) et théologiques à Rome (1796-1798). Ordonné prêtre le 1er janvier 1799, il fait ses premiers ministères à Bologne et à Rome et devient professeur de lettres et de philosophie à Macerata; en 1803, il passe au scolasticat de Rome pour y enseigner la théologie dogmatique et entre en contact avec les milieux de la Curie. De 1810 à 1814, pendant l'emprisonnement du pape Pie vii, Lambruschini se réfugie à Gênes, où il étudie, s'occupe de ministères et fait parvenir au pape exilé à Savone conseils et subsides.

Rentré à Rome en juin 1814, il est à la Curie comme consulteur du Saint-Office et secrétaire aux affaires extraordinaires; à ce titre, il accompagne Pie vii à Gênes en 1815 et travaille à divers concordats, dont ceux avec la France et la Bavière

(1817), et avec le royaume des Deux-Siciles (1818). En septembre 1819, Lambruschini est nommé archevêque de Gênes; dès 1820, il commence la visite pastorale de son diocèse, écrit pour son clergé, s'occupe des congrégations féminines et fonde un séminaire à Chiavari; son épiscopat connaît les mouvements révolutionnaires de 1821 et des heurts avec les jansénistes et les libéraux de Ligurie.

En septembre 1826, Lambruschini est nommé nonce à Paris et le demeure jusqu'en 1831; cette nonciature est marquée par l'affaire Lamennais (*infra*, col. 152) et les campagnes contre les jésuites. Rappelé en 1831, élevé au cardinalat la même année, il vivra désormais à la Curie. De 1836 à 1846, il est secrétaire d'état et exerce une influence notable sur Grégoire XVI. Après l'élection de Pie IX, Lambruschini se retira de la scène politique et s'occupa surtout de la commission antépréparatoire (dont il fut le président, 1848-1849) pour la déclaration dogmatique de l'Immaculée Conception. Il mourut à Rome le 12 mai 1854.

2. *Œuvres.* — Professeur, évêque, diplomate, homme de gouvernement, Lambruschini n'est pas un auteur spirituel au sens précis de ce mot, mais il a laissé de nombreux documents pastoraux et de petits traités ascétiques et de dévotion. Ces écrits révèlent davantage l'homme pieux et apostolique, fidèle défenseur de l'Église, qu'une doctrine spirituelle nette. D'autre part, l'influence de l'homme d'Église, dont nous ne nous occupons pas ici, fut grande; il estima et aida Madeleine-Sophie Barat, Pauline Jaricot (DS, t. 8, col. 170-171), Pio Brunone Lanteri (*infra*, col. 238-242), Jean-Claude Colin (t. 2, col. 1078-1085), etc.

1) *Operette spirituali* (Modène, 1813; Gênes, 1815; éd. augmentée, 2 vol., Rome, 1833, sous le titre *Opere spirituali*, et augmentée de trois traités, 3 vol., Rome, 1838, avec introduction du cardinal Angelo Mai; trad. allemande, Augsbourg et Ratisbonne, 1839; trad. partielles en français citées *infra*).

2) *Raccolta di tutte le omilie, notificazioni e lettere pastorali del...* (Gênes, 1823, 2 vol.). — 3) *Sull'Immacolato Concepimento di Maria : dissertazione polemica* (Rome, 1843; trad. espagnole, française, allemande et portugaise). — 4) *Synodus dioecesana Sabina* d'avril 1845 (Rome, 1846); il faut ajouter une vingtaine de lettres pastorales, de 1834 à 1854.

5) *Cinque dissertazioni... lette nella Romana Accademia di religione cattolica*, Rome, 1853. — 6) *Luigi Lambruschini : la mia nunziatura di Francia* (éd. partielle par P. Pirri, Bologne, 1934); le texte intégral est aux Archives secrètes du Vatican.

Les archives générales des barnabites, à Rome, conservent quatre volumes de *Manoscritti diversi* provenant des premières années d'enseignement et de prédication de Lambruschini.

Le premier volume des *Opere spirituali* (Rome, 1838) contient un traité sur l'Eucharistie, des méthodes pour assister à la Messe, pour se confesser, cinq méditations sur la communion, des exercices pour le matin et le soir, et un Chemin de croix.

Le deuxième volume offre un abrégé de la vie de Thérèse d'Avila et dix méditations sur ses vertus (trad. franç., Paris, 1827); suivent un discours sur la dévotion au Sacré-Cœur et une neuvaine pour se préparer à cette fête. Le troisième volume contient, entre autres, une instruction sur l'oraison mentale, des avis spirituels, des pensées sur le péché d'avarice, des maximes pour chaque jour du mois, etc.

Les textes concernant l'Eucharistie et le Sacré-Cœur ont été traduits en français (Paris, 1857).

Comme on le voit, Lambruschini développe les thèmes majeurs de la spiritualité du 19e siècle visant à une piété et à des pratiques solides et traditionnelles. D'une lecture aisée, ces textes s'inspirent de l'humanisme dévot de François de Sales.

G. Piantoni, *Elogio funebre nelle solenni esequie del cardinale L. Lambruschini*, Rome, 1854, 96 p. — O. Premoli, *Storia dei barnabiti dal 1700 al 1825*, Rome, 1925. — G. Boffito, *Bibliotheca barnabitica illustrata*, 4 vol., Florence, 1933-1937 (t. 2, p. 312-336; t. 4, p. 409-410, bibliographie importante). — L. Manzini, *Il cardinale L. Lambruschini*, Vatican, 1960 (coll. Studi e Testi 203).

Andrea M. Erba.

LAMBSHEIM (Jean de). Voir Jean de Lambsheim, DS, t. 8, col. 596-597.

1. LAMENNAIS (Félicité), 1782-1854. — 1. *Vie et œuvres.* — 2. *Christianisme de Lamennais.*

1. **Vie et œuvres.** — « Je romps et ne plie pas », telle était la devise de Lamennais. Devise fière, orgueilleuse, ont dit certains. Ne voir cependant, dans la rupture de Lamennais avec l'Église, que le fait de l'orgueil blessé, dans sa révolte que l'affrontement d'un simple individu avec un pape, Grégoire XVI, pour de pures raisons personnelles, c'est risquer de passer à côté du grand drame qui s'est joué dans l'Église du 19e siècle et dont l'aventure monnaisienne, qui manifeste les énormes difficultés d'adaptation de la société religieuse au monde, n'est qu'un simple épisode.

1° Les années de formation. — Petit homme malingre, à la mine chétive, qui souffrira toute sa vie d'une dépression de l'épigastre, Félicité de La Mennais (à partir de 1836-1837, il signera Félicité Lamennais) est né, le 19 juin 1782, à Saint-Malo, la ville des corsaires. Très tôt orphelin de mère, laissé par son père, armateur et négociant, à la garde de son frère Jean-Marie (voir notice suivante) et de son oncle Robert des Saudrais, autodidacte, sans jamais aucune formation de séminaire (contrairement à ce que prétendra un jour Ernest Renan), c'est tiraillé, presque contraint par ses amis ou son directeur de conscience, l'abbé G.-T. Carron (1760-1821; cf DS, t. 2, col. 209-211), qu'il accepte les ordres mineurs, puis la prêtrise, le 9 mars 1816. Torturé par le caractère irrévocable de son engagement sacerdotal, Féli (abréviation coutumière de son prénom), qui n'a pas la vocation de « recteur » de paroisse bretonne, est soucieux de trouver dans l'Église la place exacte qui lui convienne : c'est la plume qui va lui permettre de gagner très vite une gloire qui allait le placer au rang de nouveau « père de l'Église » et peut-être (car la chose n'a jamais pu être prouvée) lui valoir, en 1826, une nomination de cardinal *in petto* par Léon XII.

2° Le nouveau « père de l'Église ». — Les deux premiers volumes de l'*Essai sur l'indifférence* (Paris, 1817 et 1820) furent accueillis avec un grand enthousiasme : les catholiques, qui n'avaient pas eu de grand champion face à Voltaire ou aux encyclopédistes du 18e siècle, venaient de trouver enfin un héros qui ne répugnait pas au corps à corps et prétendait prouver que le philosophe individualiste était un être anormal, une sorte d'hérétique au genre humain, puisque hors du sens commun, seul véritable critère de la vérité. Bien mieux, le christianisme, si vilipendé surtout dans la deuxième moitié du 18e siècle, trouvait, grâce à Lamennais, de nouvelles lettres de noblesse : somme des enrichissements progressifs dont l'humanité en marche vers Dieu sait profiter, il a sa source dans la tradition, antérieure

à la rédaction écrite des deux Testaments et dont on trouve des éléments chez les divers peuples païens de l'antiquité. La réflexion philosophique et morale de l'humanité tout entière contribue ainsi à l'avènement du christianisme, véritable couronnement de l'ensemble : la Révélation n'est pas rupture, mais accomplissement.

Promouvoir les études théologiques, philosophiques, historiques, linguistiques, et permettre ainsi à un clergé éclairé et savant de répondre aux attaques des philosophes et des incrédules et surtout de mieux comprendre les exigences du monde où il vit, rétablir l'autorité du souverain pontife dans une France gallicane, tel fut le but de la congrégation de Saint-Pierre (voir notice suivante), qui va installer, en 1828, son noviciat à Malestroit et dont Féli fut le fondateur avec son frère Jean-Marie et Philippe Gerbet (cf DS, t. 6, col. 295-300). Que l'étude de plusieurs langues vivantes y ait été obligatoire, que certains y soient devenus spécialistes de langues orientales, arabe, sanscrit, persan, voire chinois, que d'autres y aient gagné leur vocation de fondateur d'ordre ou de futurs évêques, peut-être à l'écoute des *Entretiens spirituels* que leur donne Lamennais et que nous a rapportés Alfred Roussel (dans son *Lamennais à La Chênaie*), n'est sans doute pas indifférent à l'évolution ultérieure de l'Église.

D'une manière plus immédiate (cf DS, t. 5, col. 960 svv), Lamennais qui a été, dès 1809, le traducteur du *Guide spirituel ou le miroir des âmes religieuses* de Louis de Blois, l'auteur des *Réflexions sur l'état de l'Église en France pendant le 18e siècle*, en 1809 également, de la *Tradition de l'Église sur l'institution des évêques*, en collaboration avec son frère Jean-Marie, en 1814, va multiplier les ouvrages de spiritualité à l'usage des fidèles et ce sont eux qui lui assureront, — l'*Imitation* en particulier, dont les rééditions aux 19e et 20e siècles sont innombrables —, une audience très large. Dès 1820, en collaboration avec l'éditeur Saint-Victor (Paris) et avec l'aide de l'abbé Augustin Le Tourneur, il fait publier une *Journée du chrétien* (cf DS, t. 8, col. 1464-1465) pour laquelle, outre la préface, il a composé de nombreuses prières. Il anime, en outre, la *Bibliothèque des Dames chrétiennes*, dans laquelle paraîtront successivement, avec la collaboration de A.-E. de Genoude, les *Confessions de saint Augustin*, les *Discours* et l'*Apologétique* de saint Bernard. En 1820, paraît également chez Saint-Victor une *Imitation* traduite par Genoude et dont Jean-Marie a fourni la plupart des réflexions. Cette édition sera remaniée en 1824 (Lamennais en refera la traduction) et en 1828 les réflexions de Féli remplacent celles de Jean-Marie. L'esprit de ces réflexions est le même que celui que l'on trouve dans sa correspondance avec ses amis, particulièrement avec le sulpicien Gabriel Bruté de Rémur.

« Reconnaître sa misère et ne la jamais perdre de vue; s'abandonner sans réserve entre les mains de Dieu, avec une foi vive et un obéissant amour ». Voilà toute la vie spirituelle, dont l'humilité est le premier fondement. Celui qui se dit au fond de son âme : je ne suis rien que la faiblesse et l'indigence même, ne cherche point d'appui en soi, et met en Jésus sa seule espérance. Il suit avec simplicité les mouvements de la grâce, ne s'élève point dans la ferveur, ne s'abat point dans la sécheresse; toujours satisfait, pourvu que la volonté divine s'accomplisse en lui. L'orgueil, qui souvent se cache sous le voile de ce qu'il y a de plus saint, ne le séduit pas par le vain désir d'un état en apparence plus parfait, auquel il n'est point appelé. Fidèle et tranquille dans sa voie, il dit à Dieu : « Donnez-moi la sagesse qui assiste près de votre trône, et ne me rejetez pas du nombre de ses enfants, car je suis votre serviteur et le fils de votre servante, un homme infirme, de peu de durée, et qui n'a point l'intelligence de votre jugement et de vos lois (*Sagesse* 9, 4-5). Qu'il aille en paix celui dont le cœur prie ainsi, désire ainsi : « Dieu le regarde avec complaisance, et sa bénédiction reposera sur lui » (*Imitation*, livre 3, ch. 7).

3° Les années de crise (1830-1834). — Sensible déjà lors de sa collaboration aux journaux ultras, le *Conservateur*, le *Défenseur*, le *Drapeau blanc*, lors de la publication de ses ouvrages *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil* (1826), et *Des progrès de la révolution et de la guerre contre l'Église* (1829), l'engagement de Lamennais dans l'actualité politique de son temps va faire de lui un polémiste virulent, une sorte de prophète inspiré, suppliant prêtres et évêques de revenir à un christianisme plus authentique, plus charitable, plus pauvre et plus libre, invitant les catholiques à séparer leur cause de celle de la monarchie et à se joindre au mouvement qui, vers les années 1830, entraîne les peuples vers la conquête de leurs libertés. Dans son journal *L'Avenir*, à l'épigraphe célèbre « Dieu et la liberté », Lamennais réclame la liberté de religion et de conscience, la séparation de l'Église et de l'État, la liberté d'enseignement, de presse, d'association, l'élargissement du système électoral et la décentralisation. Il apporte aussi son soutien aux belges, aux irlandais, en lutte pour la conquête de leurs libertés, ne se rendant pas nettement compte qu'en appelant dans son célèbre *Acte d'union* du 15 novembre 1831 les catholiques libéraux de France, de Belgique, d'Irlande, d'Allemagne, de Pologne, à une vaste fédération, il prend ouvertement la tête d'un mouvement qui est plus politique que religieux et qu'il va apparaître alors comme un révolutionnaire, un exalté, voire un agitateur dangereux, et non plus du tout comme un prophète.

De l'opposition qu'il rencontre alors, Lamennais s'irrite et, après son second voyage à Rome (le premier datant de 1824), parle de trahison de la hiérarchie et dénonce l'alliance honteuse entre elle et les puissants de cette terre, rois, empereurs. La répression atroce de la révolte de la catholique Pologne, soulevée en 1831 contre ses maîtres russes, et l'appui indirect donné au tsar Nicolas Ier par Grégoire XVI, dans son bref de juin 1832 aux évêques de Pologne, dans lequel le pape dénonçait les agitateurs malveillants qui avaient plongé leur patrie dans un abîme de maux et rappelait l'obéissance due aux gouvernements légitimes, firent plus pour précipiter la crise religieuse de Lamennais que les encycliques *Mirari vos* et *Singulari nos*, condamnant l'une, en 1832, les « excès mennaisiens », l'autre les *Paroles d'un croyant*, en 1834. Pour Lamennais, Grégoire XVI, en semblant approuver la force brutale, en paraissant s'allier avec Nicolas, avait trahi sa mission : « Il avait divorcé avec le Christ, sauveur du genre humain, pour forniquer avec tous ses bourreaux ». C'est bien de l' « assassinat » de la Pologne et de la prise de position de la hiérarchie sur les libertés européennes que l'on peut dater historiquement le début d'une crise religieuse qui allait conduire Lamennais à un tragique isolement, puis, par fidélité à sa conception de la liberté, par respect pour sa conscience d'homme, à une rupture avec le catholicisme.

4° Après la condamnation. — Les *Paroles d'un croyant*, en 1834, la préface des *Troisièmes mélanges*, en 1835, et les *Affaires de Rome*, en 1836, ne marquèrent point la fin des croyances chrétiennes de Lamennais mais le déclin de son audience. Peu à peu, les membres

de l'équipe quittèrent le Maître : Lacordaire d'abord, en décembre 1832 (cf DS, t. 9, col. 42), essentiellement pour des raisons politiques, puis R.-F. Rohrbacher, Ph. Gerbet, Ch. de Montalembert pour ne parler que des plus illustres. Dans sa retraite bretonne de La Chênaie, près de Dinan, Lamennais resta seul, bien décidé à rester chrétien jusqu'à son dernier soupir, mais refusant de couvrir de son silence les injustices dont ses frères seraient victimes. Deux affirmations vont désormais revenir avec force dans ses derniers ouvrages, *Le livre du peuple* en 1837, *De la Religion* en 1841, l'*Esquisse d'une philosophie* (1840-1846) : celle de la liberté de la conscience droite qui doit pouvoir, le cas échéant, refuser l'obéissance à une puissance tyrannique, ensuite la proclamation de la loi d'amour : on n'est pas chrétien, même si l'on assure les pratiques extérieures de la religion, quand on est fourbe, haineux, envieux, dur et méchant envers son prochain. L'esprit des *Évangiles*, que traduit et commente Lamennais en 1846, est essentiellement de charité, d'ouverture, de compréhension mutuelle. Il bannit tout dogmatisme, toute intransigeance génératrice de persécutions, de violences, de haines.

C'est cet esprit qu'il tentera, dans la mesure de ses faibles moyens, de faire passer dans les faits, lors de la révolution de 1848, révolution mennaisienne s'il en est, sans effusion de sang, sans violence. Journaliste du *Peuple constituant*, de *La Réforme*, après l'avoir été du *Monde* en 1837, député à la Constituante, puis à la Législative, il s'opposera à Louis-Napoléon Bonaparte, en qui il a reconnu très tôt un futur dictateur. Il meurt le 27 février 1854, pour être enterré le 1er mars, selon sa volonté, dans la fosse commune du cimetière parisien du Père-Lachaise.

Destin tragique que celui de cet homme qui eut le pénible travail de semer, — Lacordaire, Victor Hugo, Sainte-Beuve, Montalembert, Rohrbacher, Gerbet, Salinis, Maurice de Guérin, George Sand, Michelet, Quinet, Liszt, David d'Angers entre autres, sont là pour en témoigner —, mais qui n'eut jamais la joie de moissonner. Parce qu'il voulut être un maître de liberté, de cette liberté vraie, qui n'a rien à voir avec la facilité ou l'anarchie, il était fatal qu'un jour ou l'autre il se heurtât aux puissances établies, temporelles ou spirituelles. Parce qu'il était un homme droit, il refusa toujours les demi-mesures, les finauderies diplomatiques. Il voulut vivre un christianisme intégral, pur et évangélique, loin de la mièvrerie de certains catholiques de son temps, des compromissions de nombreux membres de la hiérarchie. Comme l'écrit Charles de Montalembert à son frère en 1834 : « S'il avait voulu embrasser le parti des rois et des puissants, il y a longtemps qu'il eût été cardinal, comblé d'or et d'honneur. Ayant préféré la cause des pauvres et des opprimés, il s'est lui-même condamné à la misère et à l'abandon général ».

2. **Le christianisme de Lamennais.** — 1° Lamennais et l'Église. — Lamennais illustre une étape essentielle de la rupture de l'Église et du monde moderne. Après les crises passées, celle, en particulier, du 18e siècle qui aboutit à la révolution de 1789, il devenait nécessaire de rétablir l'indispensable dialogue entre l'Église et le monde et de créer le climat dans lequel de nombreuses questions posées par le siècle à l'Église auraient pu trouver leur sens. Pour Lamennais, tout d'abord, le problème fut de savoir si ce prêtre qui accomplissait, avec zèle et dévouement, les tâches quotidiennes de son ministère, qui recevait avec bonté les visiteurs éventuels, acceptait les égards, voire les honneurs dus à un personnage officiel, avait encore le sens apostolique et évangélique; si cette religion qui était souvent présentée comme un rempart, un frein au désordre social (c'est le rôle que lui assignent Thiers, mais aussi les manuels de l'époque à l'usage des ecclésiastiques!), est encore la religion du Christ; si cette Église qui s'opposait aux aspirations des peuples à la conquête de leurs libertés politiques, qui condamnait officiellement la révolte des polonais en 1831, n'était pas devenue, par son association avec le parti de l'ordre, des rois, des puissants, une entrave au développement de l'humanité, si elle n'était pas prisonnière de sa puissance, celle-là même que Dostoïevsky, reprenant les idées mennaisiennes, peut-être par l'intermédiaire de George Sand, popularisera dans le « mythe du grand inquisiteur » des *Frères Karamazov*.

Avec une conscience quasi prophétique de l'évolution historique et de la dynamique sociale qui emporte le monde, Lamennais avait senti merveilleusement la façon de penser du monde moderne et sa structure d'action. Il avait compris que les conditions de la présence de l'Église au monde nouveau qui s'élaborait étaient la liberté, l'indépendance et la pauvreté. On ne peut que constater que l' « inchristianisation » du monde ouvrier coïncide tragiquement avec la condamnation des idées mennaisiennes.

Le système élaboré par Lamennais avec la distinction qu'il fait, en particulier, entre l'ordre de foi et l'ordre de conception, lié l'un à la stabilité, l'autre au mouvement, lui permit de songer à la réconciliation de la science et de la foi. Malheureusement l'instrument qu'il forgeait, merveilleux dans l'analyse en quelque sorte existentielle des événements et du devenir de l'humanité, mettait en cause la manière dont le catholicisme avait toujours, traditionnellement, conçu les rapports de la raison et de la foi. Car si ce que l'Église propose ne correspond plus aux valeurs universelles, qui, pour Lamennais, constituent vraiment le christianisme, si les coutumes, voire les dogmes qu'elle impose, sont liés à des valeurs variables et non plus invariables, alors l'Église ne représente plus l'ordre de foi mais participe, — et, avec elle, les dogmes qu'elle impose —, à l'ordre relatif de la conception. En d'autres termes, du jour où se produit une dissociation entre l'Église, ses dogmes et ses institutions, et l'ordre de foi, l'Église catholique ne représente plus qu'une simple secte, une religion parmi beaucoup d'autres et la crise apparaît. Pour Lamennais une chose est sûre : « Le Christ n'a point dogmatisé, il n'a point fondé sur un corps de doctrine théologique et philosophique, définie et à jamais fixée, la société qu'il venait établir, mais sur la règle immuable du droit et du devoir, loi commune des peuples, dont elle forme le lien » (Commentaire sur les *Évangiles*, 1846, p. 169). On comprend pourtant, dès lors, la réaction de l'Église : si la pensée de Lamennais aboutissait à une telle dichotomie, c'est que les bases philosophiques qu'il donnait à sa pensée religieuse (par exemple sa théorie du sens commun) étaient condamnables, comme portant préjudice à la tradition même de l'Église et mettant en cause la notion même de Révélation.

2° Lamennais et le Christ. — Jamais Lamennais ne voulut, tels Luther et Calvin, être responsable d'un schisme et moins encore briser l'unité à laquelle il aspirait. Toujours, il se considéra comme fidèle à Dieu, car pour lui tout ce qui intéresse non seulement les individus

mais la société humaine tout entière ne peut être que rapporté à Dieu. Toujours, il se crut fidèle à Jésus, en invitant les hommes à la paix et à l'amour.

Lamennais croyait-il cependant encore à la divinité du Christ? Jésus était-il pour lui « un homme par qui Dieu a parlé », un prophète inspiré, Dieu lui-même? Il est difficile de répondre avec certitude, encore qu'en 1846, parlant du Christ, il écrive : « Il est le Fils de l'homme, il est le Fils de Dieu; et tout cela est vrai. Il ne saurait douter qu'il soit de Dieu et que Dieu soit en lui; il ne saurait non plus douter qu'il soit homme et que l'humanité soit en lui ». « Dans l'homme Christ, il n'est rien qui ne soit de Dieu et qui, étant de Dieu, ne soit Dieu même » (Commentaire sur les *Évangiles*). Mais, pour Lamennais, on ne peut être disciple du Christ, si l'on adhère à des doctrines intolérantes, exclusives, si l'on favorise guerre, massacre ou violence : « Partout où vous verrez, au lieu de l'oubli de soi, des pensées personnelles, au lieu du zèle désintéressé et de l'abnégation sincère, l'amour des richesses, dites : Dieu n'est pas là; son envoyé n'est pas venu encore et priez qu'il vienne bientôt ».

Adrien Dansette, dans son *Histoire religieuse de la France contemporaine*, écrit très justement : « Lui (Lamennais) dans l'ordre religieux, Karl Marx dans l'ordre social sont les deux grands visionnaires du 19e siècle. On peut décliner leurs idéaux, non pas nier leur clairvoyance : l'avenir a obéi à leurs prophéties » (t. 1, Paris, 1948, p. 291). Oui, mais il a fallu attendre, — quel que soit le jugement qu'on porte sur le fait —, trois quarts de siècle pour avoir, bon gré mal gré, dans la tourmente et la douleur, la séparation de l'Église et de l'État. Il a fallu un siècle et demi pour qu'à travers les terribles crises renanienne et moderniste soit reconnue, par le concile Vatican II, la liberté religieuse, et pour que *Pacem in terris* affirme l'importance du droit naturel. L'appel posthume du Breton foudroyé qui avait voulu, dans la souffrance et la misère, rester fidèle à sa conscience, avait-il été entendu? Sans doute pas; les circonstances avaient changé, les arguments étaient autres, les raisons différentes. Mais l'appel mennaisien au dialogue avec le monde, à l'amour entre les hommes ne peut-il pas être compris, fondamentalement, comme une invitation à un retour aux sources mêmes du christianisme, à l'enseignement du Christ et à son Évangile?

Bibliographies générales (œuvres et études). — F. Duine, *Essai de bibliographie de F. Robert de La Mennais*, Paris, 1923. — H. Talvart, *Bibliographie des auteurs modernes.., 1801-1951*, t. 11, Paris, 1952, p. 167-229.

1. **Œuvres** (outre les ouvrages déjà signalés plus haut); toutes éditées à Paris. — *Essai sur l'indifférence*, 4 vol., 1817-1823. — La 3e éd. (1819) des *Réflexions sur l'état de l'Église* est suivie des (Premiers) *Mélanges religieux et philosophiques*. — *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*, 2 parties, 1825-1826. — *Nouveaux* (ou Seconds) *Mélanges..*, 1826 (articles et brochures parus de 1819 à 1825). — *Des progrès de la révolution et de la guerre contre l'Église*, 1829. — *Paroles d'un croyant*, 1834 (dernière éd. par L. Le Guillou, 1973). — *Troisièmes mélanges* (recueil des articles de l'*Avenir*, etc), 1835 (les articles de l'*Avenir* ont été réédités par Guido Verucci en 1957). — *Les Affaires de Rome*, 1836. — *Le Livre du peuple*, 1837-1838. — *Politique à l'usage du peuple* (recueil des articles du *Monde*), 2 vol., 1838. — *L'esclavage moderne*, 1839. — *Le pays et le gouvernement*, 1840. — *Esquisse d'une philosophie*, 4 vol., 1840-1846. — *Les Discussions critiques*, 1841. — *De la religion*, 1841. — *Du passé et de l'avenir du peuple*, 1841. — *Amschaspands et Darvands*, 1843. — *Une voix de prison*, 1846. — *Les Évangiles*, trad., notes et réflexions, 1846.

Il existe deux éditions d'*Œuvres complètes* publiées par Lamennais : la première en 12 vol., 1836-1837, la deuxième en 10 vol., 1844, auxquelles s'ajoutent les 6 vol. d'*Œuvres posthumes*, 1855-1859, et les 2 vol. d'*Œuvres inédites*, 1866.

Des séries de lettres ont été publiées au cours des 19e et 20e siècles; elles sont rassemblées dans l'édition critique de la *Correspondance générale* procurée par L. Le Guillou, 9 vol., dont 5 parus (1971-1974).

2. **Études.** — A. Roussel, *Lamennais, d'après des documents inédits*, 2 vol., Rennes, 1893; *Lamennais à la Chênaie, 1828-1833*, Paris, 1909. — P. Dudon, *Lamennais et le Saint-Siège (1820-1834)*, Paris, 1911. — Ch. Boutard, *Lamennais, sa vie et ses doctrines*, 3 vol., Paris, 1905-1913. — Ch. Maréchal, *La famille de La Mennais sous l'ancien régime et la Révolution*, Paris, 1913; *La jeunesse de La Mennais*, Paris, 1913; *La Mennais, la dispute de l' « Essai sur l'indifférence »*, Paris, 1925. — F. Duine, *La Mennais, sa vie, ses idées, ses ouvrages*, Paris, 1922. — F. J. J. Vrijmoed, *Lamennais avant sa défection et la Néerlande catholique*, Paris, 1930. — R. Vallery-Radot, *Lamennais ou le prêtre malgré lui*, Paris, 1931. — L. de Villefosse, *Lamennais ou l'occasion manquée*, Paris, 1945. — Y. Le Hir, *Lamennais écrivain*, Paris, 1948. — A. Vidler, *Prophecy and Papacy*, Londres, 1954. — M. Mourre, *Lamennais ou l'hérésie des temps modernes*, Paris, 1955. — A. Gambaro, *Sulle orme del Lamennais in Italia*, t. 1 *Lamennesismo a Torino*, Turin, 1958.

R. Bovard, *Drame de conscience. Le caractère et l'évolution religieuse de Lamennais*, Paris, 1961. — R. Derré, *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique, 1824-1834*, Paris, 1962; *Metternich et Lamennais*, Paris, 1963. — F. Brousse, *Lamennais et le christianisme universel*, Paris, 1963. — R. Colapietra, *La Chiesa tra Lamennais e Metternich*, Brescia, 1963. — K. Jürgensen, *Lamennais und die Gestaltung des belgischen Staates; der liberale Katholizismus in der Verfassungsbewegung des 19. Jahrhunderts*, Wiesbaden, 1963. — A. Simon, *Rencontres mennaisiennes en Belgique*, Bruxelles, 1963. — G. Verucci, *Félicité Lamennais. Dal cattolicesimo autoritario al radicalismo democratico*, Naples, 1963. — W. G. Roe, *Lamennais and England*, Londres, 1966. — R. Bréhat, *Lamennais ou le prophète Féli*, Paris, 1966 (rééd. de *Lamennais le trop chrétien*, 1941).

L. Le Guillou, *L'évolution de la pensée religieuse de Lamennais*, Paris, 1966; *« Les Discussions critiques », journal de la crise mennaisienne*, Paris, 1967; *Lamennais*, coll. Écrivains devant Dieu, Paris, 1969. — J. Oldfield, *The problem of tolerance and social existence in the writings of F. Lamennais*, Leyde, 1973. — R. White, *« L'Avenir » de La Mennais*, Paris, 1974.

Cahiers mennaisiens, n. 1 à 5 (1971-1975), publiés par la *Société des amis de Lamennais*.

Louis Le Guillou.

2. LA MENNAIS (Jean-Marie Robert de), fondateur de congrégations religieuses, 1780-1860. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Spiritualité.*

1. **Vie.** — Jean-Marie Robert de La Mennais, frère aîné de Félicité (Féli), est né dans une famille d'armateurs, à Saint-Malo (Ille-et-Vilaine), le 8 septembre 1780. Adolescent, il aide les prêtres traqués par la Révolution. Prêtre en 1804, il est (dès 1802) co-fondateur et professeur d'un collège ecclésiastique à Saint-Malo. Il fait déjà partie de la Société du Cœur de Jésus fondée par P.-J. de Clorivière en 1791 (cf DS, t. 2, col. 974-979). A la même époque, il passe quelques mois à Saint-Sulpice où il se fait apprécier de A. Émery († 1811; t. 4, col. 609-610) et A. Duclaux († 1827; t. 3, col. 1748-1749). A la Chênaie (propriété familiale), il se livre avec son frère à des études d'où sortiront une traduction de Louis de Blois, le *Guide spirituel ou Miroir des âmes religieuses* (Paris, 1809), et deux

ouvrages d'apologétique : *Réflexions sur l'état de l'Église en France pendant le 18e siècle et sur sa situation actuelle* (1809), *Tradition de l'Église sur l'institution des évêques* (1814).

Vicaire général de Saint-Brieuc (vicaire capitulaire, 1815-1817), Jean-Marie travaille activement à la réorganisation du diocèse et à la formation pastorale, intellectuelle et spirituelle du clergé (cf P. Broutin, bibliographie). Il souffre aussi de voir beaucoup d'enfants du peuple sans instruction ni formation. L' « enseignement mutuel », la panacée du moment, lui paraît désastreux au point de vue religieux. Pour l'éducation féminine, il fonde la congrégation des *filles de la Providence de Saint-Brieuc* (1818), et appelle les frères des Écoles chrétiennes pour enseigner les garçons. Bientôt, de concert avec Gabriel Deshayes, curé d'Auray (Morbihan), il fonde (traité de 1819) la congrégation des *frères de l'Instruction chrétienne*, destinée, sans exclusive, aux petites écoles. A l'imitation des frères des Écoles chrétiennes (« Ce sont vos maîtres et vos modèles »), les frères de La Mennais auront pour vade-mecum la *Conduite des écoles* de saint Jean-Baptiste de la Salle (cf DS, t. 8, col. 802-821).

Déchargé de ses fonctions diocésaines, La Mennais passe à la grande Aumônerie (1822-1824) et, en 1824, se fixe à Ploërmel (Morbihan), où s'établit la maison-mère de l'institut des frères. Dès 1825, il s'unit à quelques prêtres du diocèse de Rennes pour fonder la société des *Prêtres de Saint-Méen*, institut religieux destiné à l'enseignement dans les séminaires et aux missions paroissiales; il est nommé supérieur général (1825). Plusieurs disciples de Félicité s'y adjoignent en 1828. Le groupe, devenu la *congrégation de Saint-Pierre*, modifie ses statuts, ajoute à ses premiers buts l'apostolat par la haute science ecclésiastique, et Félicité en devient supérieur général. Mais, après les deux encycliques *Mirari vos* (1832) et *Singulari nos* (1834), qui condamnent Félicité, c'est l'éclatement de la jeune société. Jean-Marie et ses amis fidèles sont englobés, à tort, dans la réprobation qui atteint Félicité. Désormais l'aîné gravit un douloureux calvaire, accablé par l'apostasie de son frère. Voir la notice précédente.

L'institut de l'Instruction chrétienne prospère cependant, comme celui des sœurs. Après avoir refusé toute fondation hors de Bretagne, quitte à aider généreusement ses imitateurs éventuels, il déroge en faveur des « missions » : les Antilles (1837), le Sénégal, la Guyane, Saint-Pierre-et-Miquelon, Tahiti (1860). Jean-Marie de La Mennais meurt à Ploërmel le 26 décembre 1860. Sa cause de béatification est introduite à Rome; le décret d'héroïcité des vertus a été signé en 1966.

2. **Œuvres.** — Pris par ses œuvres de charité, ses écrits spirituels tout comme ses écrits pédagogiques se réduisent à peu de chose.

1° On conserve huit volumes mss de *sermons*. Deux volumes sont destinés aux prêtres, religieux, religieuses; le vicaire capitulaire ou le supérieur s'adressait à eux notamment à l'occasion des retraites. Un neuvième volume ms contient des *Notes diverses*.

2° *Lettres de direction*. — Il reste onze lettres adressées à Mademoiselle Sainte-Marie Jallobert (1761-1820), et dix-huit à des filles du Cœur de Marie (société fondée par P.-J. de Clorivière). Ces lettres, les premières surtout, comportent des « développements spirituels étendus »; toutes « sont fondées sur les mêmes thèmes spirituels essentiels » (A. Rayez, art. cité *infra*, p. 423). « Peu de considérations d'ordre psychologique, mais une insistance continue, à la manière de Boudon, sur « Dieu seul » et le renoncement » (DS, art. Direction, t. 3, col. 1136). De plus, conseils et encouragements spirituels parsèment les lettres à certains amis : Jean-Joseph Querret (1783-1840), l'abbé Gabriel Bruté de Rémur (1779-1839), devenu le premier évêque de Vincennes, aux États-Unis, etc.

Après 1820, La Mennais, accaparé par ses fondations, devient directeur spirituel de centaines de frères. Dans les courtes lettres qu'il envoie à chacun d'eux, on ne « trouve aucune haute spéculation, aucune direction spéciale pour les âmes avancées dans les hautes voies de la mystique, mais plutôt des conseils pour aider dans la vie quotidienne des religieux de bonne volonté, plongés dans l'action » (Rayez, art. cité, p. 423).

La Mennais adressa à ses frères des lettres circulaires; quatre furent imprimées (Vannes, 1857-1860).

Symphorien-Auguste (Durand) a fait paraître de larges extraits de la correspondance (*A travers la correspondance de..*, 7 vol., Vannes et La Prairie, Canada, 1937-1960). Le premier volume contient, entre autres, les lettres à Mlle Jallobert et quelques-unes à Querret et Bruté. Les dix-huit lettres aux filles du Cœur de Marie ont été publiées par André Rayez (*Lettres de direction de J.-M. de la Mennais*, RAM, t. 30, 1957, p. 422-450). Henri de Courcy a publié (Nantes) dès 1862 les lettres des deux La Mennais à Bruté de Rémur.

3° Quelques courts écrits constituent des textes spirituels intéressants : des *Avis spirituels* (rédigés vers 1810), un *Mémorial* (notes diverses, citations spirituelles, etc). On trouve une partie de ces textes dans le *Manuel de piété* des frères (Rennes, 1888; 7e éd., La Prairie, Canada, 1950, p. 195-224), élaboré par la congrégation, ou dans Laveille, t. 1, app. A.

4° *Règles*. — On attribue à J.-M. de La Mennais la rédaction de quatre *Règles* religieuses, qui ont entre elles des points communs : 1) *La Règle des Prêtres de Saint-Méen* (1825), très courte, et 2) le *Projet destiné à la congrégation de Saint-Pierre* (sans date), édités par André Dargis. 3) *Les Constitutions des Filles de la Providence* (Vannes, 1833) : règles de perfection autant que règles constitutives; le fondateur y a joint un Directoire très développé. 4) Le *Recueil à l'usage des Frères de l'Instruction chrétienne* (Dinan, 1825; Vannes, 1835, 1851). L'édition de 1851 est la quatrième et dernière faite par le fondateur. Elle comprend principalement les statuts et règles de conduite, des avis et instructions constituant un précieux Directoire, et le recueil des prières de communauté. Ce manuel est complété par des règles du gouvernement, gardées manuscrites par le fondateur (introduites dans la Règle après sa mort).

3. **Spiritualité.** — 1° *Caractères généraux*. — Un « joyeux optimisme » paraît être le caractère de la spiritualité de La Mennais. Qualité de courage et d'allant, d'équilibre, de vigueur et de santé morale; d'une patience à toute épreuve dans l'adversité, d'une confiance inébranlable en Dieu et d'un abandon total à la Providence; de zèle pour sa gloire, l'honneur de l'Église et le salut des âmes. A cet optimisme s'ajoutent l'amour de l'Église et la dévotion au pontife romain. La Mennais les inspire surtout à ses prêtres : « Je considère (l'amour de l'Église) comme la première de nos obligations et pour ainsi dire comme le principe de toutes les autres » (aux religieux de Saint-Méen, *Sermons*, t. 8, p. 2497).

2° *Vie religieuse*. — 1) Frères et sœurs sont avant tout

des *religieux*, quelque importante et urgente que soit leur fonction d'éducateurs. Leur Règle en fait foi; une solide *Instruction sur la vocation* servira pendant plus d'un siècle à leur donner une plus grande estime de leur état (*Règle*, p. 59-66; *Règle des sœurs*, p. 106-108). A ses prêtres il déclare : « En entrant dans la congrégation, nous devons avoir pour but principal notre avancement personnel dans la perfection chrétienne, et l'utilité dont elle peut être à l'Église ne doit être pour nous qu'une raison secondaire de nous y attacher » (*Sermons*, t. 8, p. 2484; autre sermon, éd. Dargis, Thèse, Documents, p. 114-117). Pour le fondateur, l'esprit religieux consiste « dans un complet renoncement à soi-même et dans une ferme volonté d'être à Dieu sans réserve » (*Sermons*, t. 7, aux frères, p. 2294).

2) La Mennais insiste sur les vertus religieuses. L'esprit propre de la congrégation des prêtres « doit être un esprit d'humilité, d'obéissance, de zèle et de charité » (*Sermons*, t. 8, p. 2399). Il demande aux frères d'être des hommes d'étude (*Règle*, p. 99), mais ils ne seront pas prêtres (*Correspondance*, t. 3, p. 360; t. 4, p. 153). Leur obéissance sera « la plus entière », raisonnable et libre. En obéissant, le frère est sûr de faire la volonté de Dieu (*Correspondance*, t. 6, p. 96). L'obéissance est le seul vœu imposé aux frères, mais La Mennais le comprend de façon totale. Si, au début de la fondation, les frères n'émettent pas le vœu de *pauvreté*, en raison de circonstances historiques, ils s'exercent néanmoins à la vertu de pauvreté de façon peu commune : « En ce genre, le sacrifice est nul quand il n'est pas entier » (t. 7, p. 148).

3) Le fondateur insiste sur trois soutiens ordinaires de la vie religieuse. *a*) *L'observation de la Règle* est pour lui « comme l'expression de la volonté de Dieu, et comme la voie la plus courte et la plus facile pour arriver à la perfection » (*Règle*, p. 84). *b*) La *retraite annuelle* est « la grande fête de la congrégation.., son principe de vie et de salut » (*Sermons*, t. 7, p. 2244 et 2203), en particulier pour les frères isolés dans les campagnes. *c*) Le *compte de conscience* a une importance exceptionnelle. Chaque frère doit écrire « tous les deux mois »; les réponses du directeur constituent les centaines de courts billets mentionnés ci-dessus.

3° Ces religieux se sanctifient par le *devoir d'état*. — 1) Le premier but de la fondation des frères comme des sœurs, c'est de « contribuer à la sanctification des âmes » par « une éducation chrétienne » (*Règles du gouvernement*, ms). Le fondateur estime qu'à son époque seuls des religieux peuvent tenir les petites écoles : la vie du frère postule l'*enseignement chrétien*. La congrégation n'aurait plus de raison d'être si elle cessait cet enseignement. Le frère comme la sœur doivent se dépenser pour assurer l'éducation chrétienne. Leur spiritualité est axée sur la sanctification de leur travail d'enseignant.

2) La Mennais exalte la dignité de la fonction enseignante : « Dans les temps actuels, il n'y a pas de vocation plus belle, plus sainte, plus utile à l'Église, que la vôtre » (*Sermons*, t. 7, p. 2221; cf *Règle*, p. 75). « Vous êtes chargés d'en faire des saints (de vos élèves) et pour cela soyez saints vous-mêmes » (*Correspondance*, t. 3, p. 119). Cette spiritualité pratique et sans recherche de l'extraordinaire est adaptée à des maîtres faisant œuvre d'Église dans un travail absorbant et indispensable.

J.-M. de La Mennais n'est pas un auteur spirituel, nous ne connaissons pas son expérience personnelle, même si ses correspondants répètent : « C'est un homme plein de Dieu ». On pourrait cependant dégager quelques traits de sa doctrine spirituelle et les courants auxquels elle se rattache.

Il doit, en grande partie, sa formation spirituelle à la société du Cœur de Jésus, à laquelle il appartint jusqu'à la mort de P.-J. de Clorivière (1820). Ses premiers maîtres furent des membres de cette société; c'est avec eux qu'il fonde le collège de Saint-Malo; il est en relations régulières avec le fondateur; il est supérieur régional des filles du Cœur de Marie; il choisit des filles du Cœur de Marie, et leur Règle, pour fonder la future congrégation de la Providence (A. Laveille, t. 1, p. 299-301; A. Rayez, p. 445). L'influence sulpicienne fut également très réelle. Indépendamment de l'utilisation des ouvrages spirituels de J.-J. Olier, les deux frères La Mennais trouvèrent en A. Émery, A. Duclaux et A. Teysseyrre † 1818 d'excellents conseillers.

C'est dans un climat d'Évangile que Jean-Marie forme et dirige : service total, abnégation et croix, abandon à la volonté divine, liberté intérieure. Tout est centré sur le Christ : « Allez en Jésus-Christ, allez-y sans craindre »; « Considérez-vous toujours vous-même en Jésus-Christ ». Cette doctrine rappelle étonnamment celle de Clorivière (A. Rayez, p. 439-443). Le « Dieu seul », devise de ses congrégations, est un leitmotiv de sa direction et de sa vie que La Mennais a puisé dans la tradition spirituelle par Boudon, François de Sales et l'*Imitation* : « Voir Dieu et ne voir que Dieu en tout » (*Correspondance*, t. 1, p. 294).

S. Ropartz, *La vie et les œuvres de J.-M. Robert de la Mennais*, Paris, 1874. — A. Laveille, *Jean-Marie de la Mennais*, 2 vol., Paris, 1903. — A. Merlaud, *Jean-Marie de la Mennais, la renaissance d'une chrétienté*, Paris, 1960. — (A.-P. Frutaz), *Beatificationis et canonizationis V. servi Dei Ioannis Mariae Robert de la Mennais. Summarium additionale*, Vatican, 1960.

Louis-Camille Frenette, *Une étude de la spiritualité de J.-M. Robert de la Mennais*, trad. d'un extrait de thèse, Washington, 1958, 65 p. — Henri-Charles Rulon, *La spiritualité du V. de la Mennais*, dans *Chronique des frères de l'Instruction chrétienne de Ploërmel*, janvier 1960, p. 324-330. — Hubert-Marie, *Si le P. de la Mennais revenait parmi nous !*, *ibidem*, juillet 1960, p. 499-507; *La spiritualité de J.-M. de la Mennais*, ms, 1966, 46 p.; *L'esprit de J.-M. de la Mennais et de G. Deshayes dans la fondation et le maintien de la congrégation des frères..*, ms, 1967, 67 p.

Victor Legeard, *Un maître spirituel d'action, J.-M. de la Mennais*, ms, 1960, 222 p. — André Dargis, *La congrégation de Saint-Pierre*, thèse, Louvain, 1971, 770 p.; donne des textes de Jean-Marie : *Statuts de la congrégation des Prêtres de Saint-Méen*, *Sermon* de septembre 1825, *Constitutions et Règles des religieux de Saint-Pierre*, *Sermon aux religieux de Malestroit*; a publié *Les Constitutions et Règles des religieux de Saint-Pierre : l'œuvre de Félicité de Lamennais*, RHE, t. 68, 1973, p. 759-813 (les deux frères ont composé chacun leur schéma, ont ensuite procédé à des amalgames, selon les circonstances; l'auteur étudie ces schémas et il édite celui de Félicité).

P. Broutin (*Un aspect de l'œuvre menaisienne*, NRT, t. 64, 1937, p. 969-985, 1091-1102) a étudié les vues ecclésiales et pastorales des deux La Mennais, en particulier dans leurs *Réflexions sur l'état de l'Église*; cf DS, t. 5, col. 960.

Joseph-F. Libert.

LAMENTATIONS (Livre des). — La Bible hébraïque comporte, dans la section des Écrits (ou Hagiographes), un recueil de cinq rouleaux (*Megillôt*) assignés à des fêtes liturgiques. Le troisième, intitulé *'Eykâh*, est lu pour l'anniversaire de la prise de Jérusalem, le 9 ab (juillet-août). Sous le titre de θρῆνοι dans la Septante, et de *Lamentationes* dans la Vulgate,

il suit immédiatement le livre de Jérémie, en raison de la tradition qui attribue au prophète d'Anatôt la paternité de ces poèmes (voir l'*Incipit* de la Septante et de la Vulgate). Par le réalisme de ses plaintes, la vérité humaine de la douleur et l'émotion religieuse qu'il suscite, ce livre compte parmi les chefs-d'œuvre de la poésie lyrique d'Israël. Après de brèves indications sur le contenu (1) et le genre littéraire (2), nous nous attacherons surtout à replacer la théologie (3) du livre dans le cadre de l'histoire de la révélation.

1. Contenu. — Le rouleau des Lamentations est constitué de cinq poèmes, indépendants les uns des autres, mais apparentés par le sujet : la ruine de Jérusalem. Les quatre premiers sont alphabétiques, les premières lettres de chaque strophe se suivant selon l'ordre de l'alphabet hébreu.

Lam. I : la première partie (versets 1-11) déplore la solitude de Jérusalem, livrée à la dérision de ses ennemis. Dans une seconde partie (12-22), Sion personnifiée reconnaît que Yahvé l'a châtiée justement, mais appelle la vengeance contre ses ennemis.

Lam. II : le second poème est dominé par le thème de la colère de Dieu (noter l'inclusion aux versets 1 et 22). Colère (3, 6, 21), fureur (2), sans pitié (17) scandent un développement hardi qui présente Yahvé comme l'ennemi d'Israël (4, 5). Pourtant la seconde partie (14-22) reconnaît la responsabilité des prophètes dans le désastre et invite la nation à prolonger son cri de détresse.

Lam. III : composite, ce poème voit alterner la supplication individuelle (1-21), suivie d'une invitation à la confiance (22-39), et la supplication collective (40-51). Avec le verset 52 reprend la supplication individuelle. Cette analyse, précisée par A. Gelin (DBS, t. 5, col. 242-243), ne s'oppose cependant pas nécessairement à l'unité du poème, car l'israélite ne peut concevoir son salut que dans le cadre de la communauté.

Lam. IV : après une description pathétique de la famine (1-12), le poème souligne la responsabilité des prêtres et des prophètes, déplore la captivité du roi et se termine par l'annonce du châtiment d'Édom.

Lam. V : intitulée dans la Vulgate *Oratio Jeremiae prophetae*, elle est une émouvante supplication qui se termine par une humble prière où l'on doit reconnaître le sommet théologique du livre : « Fais-nous revenir à toi, Yahvé, et nous reviendrons ».

2. Genre littéraire et auteur. — L'exclamation *'eykâh* (quoi! comment!), qui ouvre trois des poèmes (I, 1; II, 1; IV, 1), évoque le début des lamentations funèbres (voir art. *Lamentations funèbres*, dans *Catholicisme*, t. 6, col. 1726-1729). Le rythme de la *qînah* (3 + 2 accents) accentue la ressemblance. Mais tandis que, dans l'élégie funèbre, on nomme seul Yahvé Dieu des vivants, nos poèmes s'adressent à lui en termes poignants. C'est pourquoi, il faut les rapprocher des lamentations ou supplications, individuelles et collectives, dont nous avons tant d'exemples dans le psautier (voir *Introduction à la Bible*, t. 2, p. 497-501).

L'attribution à Jérémie est difficile à soutenir, en dépit de 2 *Chr.* 35, 25, car des divergences importantes opposent les *Lam.* au prophète d'Anatôt. Le jugement admiratif sur Sédécias (*Lam.* IV, 20) contredit celui de Jérémie (37, 17-18; 38, 22); l'espoir dans le secours égyptien (*Lam.* IV, 17) va à l'encontre des vues de Jérémie (37, 7-8); ce dernier dirait-il que les prophètes ne reçoivent plus de visions (*Lam.* II, 9)? Pourtant Jérémie a exercé son influence sur l'auteur anonyme des Lamentations (comparer *Lam.* V, 21 et *Jér.* 31, 18). L'importance donnée aux grands du royaume (*Lam.* I, 6; II, 2; IV, 5-8, 20) fait penser à J. H. Tigay (art. *Lamentations*, dans l'*Encyclopaedia judaica*) que l'auteur appartenait lui-même à la classe élevée d'Israël; cela expliquerait bien certaines affinités entre les Lamentations et les écrits de Sagesse.

Évidemment postérieures à la destruction de Jérusalem en 587, les Lamentations ont sans doute été composées en vue des cérémonies de deuil qui se déroulaient à l'emplacement du temple (*Zach.* 7, 3; 8, 19) jusqu'au temps de la restauration. La hargne contre les édomites envahisseurs s'explique bien à cette date (cf *Éz.* 25, 12-14; 35, etc).

3. La théologie des Lamentations. — Les Lamentations manifestent d'abord la violence du choc que la destruction de Jérusalem provoqua en Israël, tant du point de vue patriotique que religieux. L'abandon de la ville au pouvoir des ennemis ne signifiait-il pas, conformément aux idées du temps, que Yahvé était inférieur aux dieux des ennemis? Marquait-il une rupture définitive de l'Alliance? Yahvé, qu'on invoquait comme protecteur, se manifeste comme un ennemi (II, 4, 5). Sa colère, dont Nahum chantait jadis le déferlement contre Ninive (*Nah.* 1, 2-3), apparaît maintenant comme une force incontrôlée qui ramène les ténèbres sur son peuple (*Lam.* II, 1).

Certes, les grands prophètes avaient proclamé en termes vigoureux le caractère conditionnel de l'Alliance; Jérémie en particulier avait risqué sa vie en rappelant que le temple ne saurait protéger un peuple impénitent (*Jér.* 7 et 26). Mais la foi traditionnelle se refusait à prendre au pied de la lettre les oracles de Jérémie. Les cantiques de Sion, chantés au temple, ne proclamaient-ils pas que Dieu est une citadelle? Si les ennemis surviennent à l'improviste, Dieu les frappera de panique (*Ps.* 46, 48, 76; voir R. de Vaux, *Jérusalem et les prophètes*, dans *Revue biblique*, t. 73, 1966, p. 481-509, spécialement 495-496). Aux heures sombres de l'invasion de Sennachérib, Isaïe avait actualisé cette proclamation liturgique et prédit que l'ennemi ne pénétrerait pas dans le sanctuaire (*Is.* 17, 12-14; 29, 5-7; 37, 21-35).

La catastrophe, l'auteur des Lamentations en décrit longuement toute l'amertume : massacre d'innocents, famine effroyable des survivants, souffrances des exilés, humiliations multiples. Surtout il manifeste l'étendue du désastre, en montrant comment toutes *les institutions de l'Alliance sont anéanties*; marchepied du trône de Yahvé, le temple est profané (*Lam.* II, 1); le roi et ses grands sont en exil ou ont péri (6, 9), les fortifications de la ville sont détruites (8, 9), les prêtres ne peuvent exercer leurs fonctions (6), même les prophètes n'ont plus de visions (9) : c'est la grande faim de la Parole de Dieu, prédite par Amos (8, 11). Avec la chute de la dynastie s'écroule l'espérance de toute la nation (*Lam.* IV, 20).

La lucidité du bilan provoque un *examen de conscience*. Le malheur ne provient pas de la faiblesse de Yahvé, mais de sa volonté : Yahvé a affligé Jérusalem pour ses nombreux crimes (I, 5), comme il l'avait annoncé lui-même (II, 17). Ressentie d'abord comme l'explosion d'une puissance aveugle, la colère de Yahvé apparaît progressivement comme l'expression de sa justice : « Yahvé, lui, est juste, car à ses ordres je fus rebelle » (I, 18; cf *Ps.* 51, 6). D'ordinaire, l'auteur se borne à une confession générale (I, 5, 14, 20, 22). La culpabilité du peuple est ressentie comme une impureté indélébile, dont Sion ne peut se laver (I, 8-9). La faute d'Israël surpasse celle de Sodome (IV, 6).

A la différence des prophètes si soucieux de condamner l'idolâtrie et les fautes contre le prochain, l'auteur ne procède pas à un examen de conscience détaillé; la génération précédente subit le poids d'une culpabilité ancestrale (v, 7; cf *Éz.* 18, 2). Relevons les rares indications concrètes : prophètes et prêtres ont versé le sang des justes (iv, 13), sans doute en ce sens qu'ils n'ont pas accompli leur mission (cf *Osée* 4, 5). Les prophètes ont trompé le peuple par leurs visions d'illusion (ii, 14) : écho affaibli des philippiques de Jérémie (23, 9-40) ou d'Ézéchiel (13) contre les faux prophètes.

De ce sentiment global de culpabilité naît pourtant un *frêle espoir*. La longue description de la misère, en présence de Dieu, constitue déjà un appel au secours : à quoi bon répandre son cœur comme de l'eau devant la face de Yahvé (ii, 19), sans l'espoir d'un regard de compassion (20)? Selon les poèmes, la note d'espérance s'exprime sur des registres différents : par trois fois revient l'imprécation contre les envahisseurs. Qu'après avoir atteint Sion le Jour de Yahvé s'abatte sur eux (i, 21-22; iii, 64-66; iv, 21-22). Comment s'en étonner dans le cadre de la justice rétributive terrestre qui est celui de l'Alliance du Sinaï? La dureté du malheur apparaît en iv, 22 comme une expiation suffisante (cf *Is.* 40, 2). Au terme des Lamentations perce la grande doctrine de Jérémie : « Fais-nous revenir à toi, Yahvé, et nous reviendrons » (*Lam.* v, 21; cf *Jér.* 31, 18). De façon caractéristique le verbe *shûb* (revenir) est employé au sens physique et spirituel : seul, le retour des exilés *(Jérémie)* ou de la prospérité *(Lam.)* pourra déterminer un vrai retour spirituel. Sans le pardon préliminaire (*Jér.* 31, 34), sans une initiative de grâce de Yahvé, jamais le peuple ne pourra retrouver les chemins de la fidélité.

Par ses accents personnels, la troisième lamentation mérite d'être envisagée à part. Le plaignant fait la dure expérience du silence de Dieu; non seulement il est emmuré dans sa détresse (iii, 7), mais il éprouve la douloureuse impression que Dieu se refuse au dialogue : « Il arrête ma prière » (iii, 8, 44). Dans un passage dont s'inspirera l'auteur de Job (voir J. Lévêque, *Job et son Dieu*, coll. Études bibliques, t. 2, Paris, 1970, p. 558-566; cf DS t. 8, col. 1208 svv), l'auteur des Lamentations découvre la portée pédagogique de la souffrance : « Il est bon pour l'homme de porter le joug dès sa jeunesse » (iii, 27), il invite à l'humble attente : « Que solitaire et silencieux il s'asseye quand le Seigneur l'impose sur lui, qu'il mette sa bouche dans la poussière; peut-être y a-t-il de l'espoir » (28-29). De l'accusation contre un Dieu qui, dans le châtiment, agit avec la brutalité des fauves (10), on passe à l'acceptation dans l'espoir que finalement la bonté constitue la marque distinctive des voies de Dieu : « Ce n'est pas de bon cœur qu'il humilie et afflige les fils d'homme! » (33).

4. Les Lamentations chez les Pères. — Un verset des Lamentations tient une grande place dans l'exégèse ancienne et semble avoir figuré dans le recueil des *Testimonia* judéo-chrétiens (voir J. Daniélou, *Études d'exégèse judéo-chrétienne*, Paris, 1966, p. 76-95) : « Nous vivrons à son ombre » (*Lam.* iv, 20). Justin cite *Lam.* iv, 20 sous une forme légèrement différente de la Septante dans la première *Apologie* 55, 4-5 : « Le souffle devant notre face (au lieu de : le souffle de notre face) est le Christ Seigneur ». La même citation figure dans un autre dossier de la Passion, la *Démonstration de la prédication apostolique* d'Irénée (ch. 71). « Par ombre, on doit entendre le corps du Christ. Comme l'ombre vient du corps, ainsi le corps est venu de son Esprit ». On trouve une exégèse analogue chez Tertullien (*Adversus Marcionem* iii, 6, 7). Origène, pour sa part, rapproche *Lam.* iv, 20 de *Cant.* 2, 3 : « A l'ombre de celui que j'avais désiré, je me suis assise ». Rejetant l'exégèse juive de son temps qui appliquait le Messie seigneur à Josias, Origène rapporte directement le texte au Christ : « l'Esprit qui agissait dans les prophètes était déjà le Christ, lui qui, après son Incarnation, dira : C'est moi qui parle et qui suis à la fois Esprit, Seigneur et Christ » (allusion à 2 *Cor.* 3, 14 et 17) (fr. 116).

Le premier commentaire suivi que nous ayons sur les Lamentations provient d'Origène. Malheureusement, il n'en reste que des fragments, 118 venant de la Chaîne des Prophètes et 1 de la Chaîne de l'Octateuque (PG 13, 605-662; éd. E. Klostermann, GCS 3, p. 233-279). D'une manière générale, Origène commence pour chaque verset par donner l'interprétation « selon l'histoire », puis il fait l'application à la *psychè* : destinée à la contemplation des réalités célestes, l'âme est tombée sous l'esclavage du démon; seul Jésus peut la libérer (fr. 2, PG 13, 608b).

Autres commentaires patristiques et médiévaux. — Théodoret de Cyr, *In Threnos*, PG 81, 779-806. — Éphrem, *S. Ephraem Syri hymni et sermones*, éd. T.-J. Lamy, t. 2, Malines, 1886, p. 217-228. — Olympiodore, *Fragmenta in Jeremiae Lamentationes*, PG 93, 725-761; Cl. Zedda met au compte d'Olympiodore les fr. 39, 67, 98, attribués à Origène par Klostermann (*Sulla paternità origeniana di alcuni frammenti esegetici*, dans *Miscellanea Antonio Piolanti*, t. 2, Rome, 1964, p. 25-35). — Raban Maur, *Expositio super Jeremiam*, PL 111, 1181-1272. — Paschase Radbert, *Expositio in Lamentationes Jeremiae*, PL 120, 1059-1256. — Guibert de Nogent, *Tropologiae in Lamentationes Jeremiae*, PL 156, 451-488. — Rupert de Deutz, *In Jeremiam*, PL 167, 1378-1420. — Hugues de Saint-Victor, *In Threnos Jeremiae*, PL 175, 255-322. — L'ensemble des commentateurs de Jérémie a ensuite commenté les Lamentations, parmi lesquels signalons Albert le Grand et Bonaventure.

On notera que l'*Oratio Jeremiae* (*Lam.* v) figure dans plusieurs catalogues d'odes bibliques. Pour l'Orient on a seulement le témoignage de Nicétas de Remesiana. En Occident, Verecundus, évêque d'Afrique du Nord vers 555, précise que ce texte était chanté en Afrique, en Espagne et dans les Gaules (H. Schneider, *Die biblischen Oden seit dem* vi. *Jahrhundert*, dans *Biblica*, t. 30, 1949, p. 51-52, 243-244).

5. Les Lamentations dans la liturgie. — Durant la Semaine sainte, les Lamentations sont chantées à l'office des Ténèbres. Chaque leçon se termine par le refrain : *Jerusalem, Jerusalem, convertere ad Dominum Deum tuum.* S'agirait-il d'un appel au peuple juif, coupable de n'avoir pas reconnu son Sauveur? Ce fut sans doute l'interprétation d'hommes du moyen âge qui obligeaient les juifs à entendre la prédication de la Passion le vendredi saint! En profondeur, les Lamentations doivent être comprises comme la révélation de la colère de Dieu (*Rom.* 1, 18) contre l'humanité coupable et comme l'appel à la miséricorde qui, seule, peut transformer le cœur des coupables.

L'exclamation *Videte si est dolor sicut dolor meus* (*Lam.* i, 12) a souvent été recopiée sous les crucifix. En réalité, il ne s'agit pas d'une lamentation sur la victime mais sur les coupables (cf *Luc* 23, 28-31). « Faute de le comprendre on méconnaîtrait la signification que l'Église attache à la croix. La croix pour elle... n'est pas la défaite du Crucifié, mais sa victoire; ceux qu'elle a vaincus, ce sont ses auteurs, les puissances des ténèbres tout d'abord, et, avec elles, ceux qui se sont faits leurs

instruments, C'est sur ces derniers qu'il faut pleurer, non sur le Christ » (L. Bouyer, *Le Mystère pascal*, coll. Lex orandi 4, Paris, 1945, p. 64).

On trouvera l'essentiel de la bibliographie aux art. *Lamentations* : DTC, par A. Clamer, t. 8, 1925, col. 2526-2537; DBS, par A. Gelin, t. 5, 1950, col. 237-251; *Catholicisme*, par É. Cothenet, t. 6, 1967, col. 1729-1732 (voir aussi les col. 1726-1729 sur le genre littéraire de la « lamentation » dans la Bible).

Nous relevons les études les plus récentes qui présentent un réel intérêt : W. Rudolph, *Die Klagelieder*, 2e éd., Gütersloh, 1962. — N. K. Gottwald, *Studies in the Book of Lamentations*, 2e éd., Londres, 1962. — B. Albrektson, *Studies in the Text of the Book of Lamentations*, Lund, 1963. — O. Plöger, *Klagelieder*, dans *Die fünf Megilloth*, coll. Handbuch zum Alten Testament, Tübingen, 1969. — D. Barsotti, *Meditazione sulle Lamentazioni*, Brescia, 1970. — J. H. Tigay, art. *Lamentations* (Book of), dans *Encyclopaedia judaica*, t. 10, Jérusalem, 1971, col. 1368-1375. — H. Lusseau, *Les Lamentations*, dans *Introduction à la Bible*, 2e éd., t. 2 *Introduction critique à l'Ancien Testament*, sous la direction de H. Cazelles, Paris, 1973, p. 619-623.

Édouard Cothenet.

LA MOTHE (Fulgence), frère mineur, † 1674 — Né à Pierrebuffière, près de Limoges, Fulgence La Mothe, entré dans la province des récollets d'Aquitaine, fut gardien (plusieurs fois; par exemple, à Ussel, en 1659), custode et provincial (1661-1662). Il mourut à Ussel, en 1674.

D'après la *Tabula chronologica provinciae SS. Sacramenti* (AFH, t. 18, 1925, p. 129 et 260), La Mothe initiait parfaitement les chrétiens aux exercices de piété et propageait activement le tiers ordre. C'est pour des tertiaires qu'il publia à Tulle : 1) *Conduite spirituelle très utile aux confesseurs et autres personnes employées à la direction des âmes* (1662), 2) *Exercices pour une retraite de dix jours dans une solitude* (1671) et 3) *Méditations pour toute l'année* (1674; la première édition, 1671, a un titre légèrement différent).

Dans les *Méditations*, l'auteur a l'intention de poursuivre la formation proposée par les ouvrages précédents : c'est une « pâture plus propre pour l'accroissement et stabilité d'une achevée et dernière sanctification » (dédicace). Elles comprennent trois parties (dimanches, 432 p.; féries, 485 p.; fêtes et sanctoral, 298 p.). A partir de l'évangile du jour, La Mothe offre trois courtes méditations, faites de considérations et d'affections qui accompagnent les actions principales de la journée (réveil, messe, communion, etc). Si la première partie présente une ascèse austère dans la fidélité à la vie chrétienne, la seconde partie oriente l'âme vers l'union au Verbe incarné, sauveur et Dieu d'amour. On peut noter la dévotion à l'enfance de Jésus, l'ascension spirituelle par l'adhésion à la volonté de Dieu (33 méditations avec les mages), à l'imitation de Marie et de Joseph, modèles des âmes fidèles (méditations après la Purification, p. 199-240), l'application mystique de la Passion et de la Croix, la contemplation de l'état glorieux du Christ (p. 334-395), etc.

Fr. Arbellot, *Biographies limousines*, dans *Bulletin de la société... historique du Limousin*, t. 41, 1894, p. 96-97; cf t. 44, 1895, p. ccxliv. — R. Fage, dans *Bibliophile limousin*, t. 14, 1899, p. 6-10. — *Revue d'histoire franciscaine*, t. 3, 1926, p. 150. — Wadding et Chiappini, *Annales minorum*, t. 31, 1956, p. 505. — DS, t. 5, col. 1643.

Hugues Dedieu.

LA MOTTE (Bouvier de; Dominique), barnabite, vers 1628-1704. — Né à Montargis vers 1628, Dominique Bouvier de La Motte est le fils du premier lit de Claude Bouvier, procureur du roi; la célèbre madame Guyon sera sa demi-sœur (1648-1717), mais elle naît alors que Dominique a déjà fait profession chez les barnabites (1647) et qu'il étudie à Paris. Ses principales occupations et charges religieuses nous sont connues par les actes des chapitres généraux de son ordre : supérieur du collège de Loches en 1668, il enseigne au collège Saint-Élie de Paris en 1671 quand il adresse à madame Guyon son jeune confrère François Lacombe qui part pour Rome (DS, t. 6, col. 1310, et t. 9, col. 35). Membre du chapitre général de 1674 comme socius du provincial de Piémont (les couvents barnabites français font alors partie de cette province), il y est élu provincial et réside à Paris (1674-1677); sorti de cette charge, il reçoit celle de visiteur général et assiste au chapitre général de 1680 à Milan.

La Motte est deux fois de suite nommé supérieur du collège Saint-Élie de Paris (1683-1690); en 1686, il participe au chapitre général de Milan et, au cours du voyage, rencontre madame Guyon à Chambéry (fin mars ou avril 1686). En 1698-1699, il est chargé de fonder le nouveau collège de Guéret. Il meurt le 25 novembre 1704, âgé de soixante-dix-sept ans, dont cinquante-huit de profession religieuse.

Le rôle de La Motte dans la vie agitée et douloureuse de madame Guyon a été important, en particulier dans les années 1681-1682 quand il tente en vain de la détourner de la fondation à Gex d'une maison de Nouvelles Catholiques, et lors des tractations entre elle et l'archevêque de Paris, Harlay de Champvallon, qui amenèrent l'incarcération de madame Guycn (septembre 1687). Mais nous n'avons aucun document émanant de La Motte et nous ne sommes renseignés que par le témoignage accablant de sa demi-sœur. Selon elle, le barnabite voulut recevoir une partie de sa fortune et ses intrigues pour favoriser les plans de Harlay de Champvallon auraient provoqué son emprisonnement. Au demeurant, Louis Tronson semble avoir tenu La Motte en bonne estime (*Correspondance*, éd. L. Bertrand, surtout t. 3, Paris, 1904, p. 221-222).

Voir *La vie de madame... Guion écrite par elle-même*, Cologne, 1720 (2e partie, ch. 2, n. 2; ch. 7; ch. 15, n. 6; 3e partie, ch. 1, n. 1, 3-5, 12, 14; ch. 2, n. 2, 37; ch. 3, n. 2-3, 6-7; ch. 4, n. 5). — Ch. Urbain et E. Levesque, *Correspondance de Bossuet*, t. 6, Paris, 1912, p. 531-537, 539-542 : 3 lettres de Mme Guyon à D. de La Motte, 1682. — L. Cognet, *Crépuscule des mystiques*, Paris-Tournai, 1958, p. 62, 68-69, 87, 108-111, 116, 150. — DS, t. 6, col. 1313-1317, *passim*.

La Motte fut prédicateur de carême dans plusieurs paroisses de Paris (à Saint-Leu-Saint-Gilles, 1684; à Saint-Barthélemy, 1685; à Saint-Benoît, 1687; à Saint-Germain-l'Auxerrois, 1688); il publia les *Sermons de l'octave du Saint-Sacrement et des mystères de l'Ascension, de la Pentecôte et de la Trinité* (Paris, 1695), qu'il avait prononcés à Saint-Sulpice en 1694. Ces sermons, tels qu'ils sont édités, apparaissent nettement orientés vers l'enseignement doctrinal. Le style est sans relief et sans images.

La *Conduite spirituelle contenant plusieurs maximes et pratiques de piété pour toute l'année* (Paris, 1685; augmenté, 1701) est une sorte de manuel d'exercices de dévotion, avec des conseils pour les bien et fidèlement pratiquer; on y remarque des « pratiques spirituelles »

pour chaque mois de l'année (éd. 1701, p. 25-217), pour une retraite de dix jours (p. 217-297), pour la communion, l'examen de conscience, la lecture spirituelle, la Messe et la direction spirituelle. Les conseils donnés sont classiques à l'époque et plutôt marqués par la prudence. La Motte conseille la communion hebdomadaire et n'adopte donc pas le rigorisme janséniste en ce domaine. Sa présentation de l'oraison ne va guère au-delà de la mise en ordre des actes qu'il convient d'y assurer. Somme toute, un livre classique comme il en existe tant à l'époque et destiné à aider le chrétien fervent à vivre d'une vie chrétienne très orientée vers la liturgie et la prière individuelle.

O. Premoli, *Storia dei barnabiti*, t. 2, Rome, 1922, p. 301, 325, 369, 373, 378, 390, 404, 409, 422-424; t. 3, 1925, p. 11. — G. Boffito, *Scrittori barnabiti*, t. 2, Florence, 1933, p. 336-337. — P. Dudon, *La « Conduite spirituelle » du P. D. de la Motte*, RAM, t. 12, 1931, p. 207-217.

André Derville.

LA MOTTE (Louis d'Orléans de), évêque, 1683-1774. — 1. *Vie.* — 2. *Personnalité spirituelle.*

1. Vie. — Louis-François-Gabriel d'Orléans de La Motte, d'une ancienne famille italienne de Vicence, les Aureliani (francisés en « Orléans »), naquit le 13 janvier 1683 à Carpentras, cadet de quatre frères et de trois sœurs. Très jeune, il est confié aux jésuites du collège de Carpentras et tonsuré à neuf ans. Il commence l'étude de la théologie chez les jésuites d'Avignon, la continue au séminaire de Viviers, sous la direction du sulpicien Pierre de Sabatier, nommé à l'évêché d'Amiens en 1706. Le séminariste refuse de suivre son professeur comme grand vicaire, mais il devient théologal du chapitre de Carpentras à la fin de 1707; il est ordonné prêtre dans le courant de 1708.

A ses devoirs de chanoine, il joint l'exercice assidu de la prédication et il travaille en collaboration avec les missionnaires de Sainte-Garde, dirigés, à Avignon, par L.-D. Bertet. Tenté par la vie contemplative, il demande, en 1715, son admission chez les cisterciens de Sept-Fonts, mais en vain. Il est nommé vicaire général d'Arles en février 1727. En qualité de théologien, il prend une part active au concile d'Embrun (août-septembre 1727), qui dépose l'oratorien Jean Soanen, évêque de Senez, lequel avait appelé de la bulle *Unigenitus* à un concile général (cf DTC, art. *Soanen*, t. 14, 1941, col. 2263-2272). En juin 1729, il devient administrateur du diocèse de Senez; il y combat le jansénisme dans le clergé et les communautés religieuses, en particulier à la Visitation de Castellane, où il « rétablit la foi », dit son épitaphe, et la confiance.

Le 25 août 1733, il est nommé évêque d'Amiens, diocèse où le jansénisme est répandu dans le clergé, les communautés et les fidèles. La Motte manifeste, sans faiblir, un zèle extraordinaire. Défenseur des droits de l'Église et de son indépendance en matière religieuse, il tient tête au parlement, qui censure plusieurs de ses mandements et décisions pastorales. Il mène la lutte contre le jansénisme aux côtés de Christophe de Beaumont, archevêque de Paris; ensemble, ils soutiennent la compagnie de Jésus attaquée, puis abattue. On connaît aussi les interventions de l'évêque en faveur du chevalier de la Barre, en 1766. La Motte fait nommer coadjuteur Louis-Charles de Machaut, l'un de ses grands vicaires, et le sacre le 15 mars 1772. Lui-même mourait à quatre-vingt-onze ans, le 10 juin 1774.

2. Personnalité spirituelle. — La Motte est un évêque exceptionnel au 18e siècle. Il est d'Église de par la volonté de sa famille, mais il n'en assume pas moins avec une foi exemplaire toutes ses obligations et il les remplit parfaitement. Il essaie de réaliser d'abord l'idéal du prêtre, puis celui de l'évêque, tel que le présentent le concile de Trente et les maîtres de Saint-Sulpice. Homme d'oraison, l'évêque chante aussi l'office avec ses chanoines et poursuit ensuite la lecture de l'Écriture sainte et de la *Théologie* de Poitiers. Sa vie austère l'attire vers les monastères réformés de Sept-Fonts (en particulier en 1755) et de la Trappe. Il observe avec exactitude la résidence. Désintéressé, il n'accepte les bénéfices ecclésiastiques qu'à la condition d'en consacrer les revenus au soulagement des pauvres et à l'embellissement des églises. Il visite régulièrement paroisses et communautés religieuses. Il dirige personnellement les missions dans les paroisses les plus importantes de son diocèse. Son amour des pauvres et sa pitié pour toute détresse physique ou morale sont poussés à l'extrême. L'évêque s'installe dans un village désolé par le choléra et paie de sa personne; pour aider des sinistrés, il vend ses vases sacrés et ses plus riches ornements pontificaux. En toutes circonstances, finesse de l'esprit et même causticité ne perdent jamais leurs droits, pas plus que la délicatesse et la bonté.

Malgré ses lacunes, — comme beaucoup de ses collègues de l'épiscopat il condamne l'antichristianisme ambiant mais sans le réfuter vraiment —, La Motte a été l'un des pasteurs les plus remarquables de son temps, et ses contemporains l'ont vénéré.

La Motte a une spiritualité voisine de celle de François de Sales, dont il semble avoir subi profondément l'influence, mais avec toute la distance qui sépare un disciple d'un auteur de chefs-d'œuvre littéraires. C'est dans ses lettres de direction que cette influence se manifeste sans doute le plus concrètement. La « dévotion », rappelle l'évêque d'Amiens, est dans l'accomplissement de la volonté de Dieu, telle que l'Église nous la manifeste. Elle trouve son expression pratique dans le devoir d'état (« Vous donner tout entière à votre ménage », lettre 58; « Votre Règle bien observée vous tiendra lieu de pénitence..; le peu que vous faites, faites-le bien, et Dieu sera content de vous », lettre 10). La confiance en Dieu doit être celle d' « un enfant à son Père » (lettre 31). La vie quotidienne apporte avec elle les occasions de mortification et les croix; la mortification intérieure, « mourir à soi-même », est la seule qui ne trompe pas (lettre 82). Pour La Motte, tout doit être orienté vers l'amour du Cœur de Jésus, « qui n'est autre que l'amour infini qu'a ce divin Sauveur pour tous sans exception » (Mandement du 7 octobre 1767, dans *Actes*, t. 2, p. 482). Aussi prêche-t-il avec sagesse et empressement la communion fréquente.

En bref, ce défenseur de l'Église est à la fois 1) un *réformateur du clergé*, cherchant à marcher sur les traces de saint Charles Borromée : haute estime du sacerdoce et du sacrifice eucharistique, dignité du culte, formation de catéchistes et de « docteurs », renouveau des retraites et conférences ecclésiastiques; — 2) un *pasteur* soucieux de la formation spirituelle de ses ouailles : visites pastorales, missions paroissiales, pratiques de piété eucharistique (communion fréquente, fêtes du Cœur de Jésus et de l'adoration perpétuelle instituées dans le diocèse respectivement en 1767 et 1772); — 3) un *directeur* spirituel et un épistolier infatigable, très consulté par les grands (madame de Pompignan, madame Louise de

France devenue au Carmel Thérèse de Saint-Augustin, la comtesse de Stafford, convertie à Amiens), par les religieux et les religieuses (Malachie Brun † 1766, abbé de la Trappe, et d'autres trappistes, Marie de Louvencourt † 1778, fondatrice amiénoise des religieuses des Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie, cf DS, t. 5, col. 955), des religieuses des diocèses de Carpentras et de Senez, des carmélites (La Motte a été le supérieur ecclésiastique du carmel de Saint-Denis de 1756 à 1768), par des parents, sa sœur Alexandrine † 1766, bernardine puis bénédictine à Montreuil-sur-Mer, son frère Charles, commandeur de Saint-Christol † 1771 avec lequel il soutint une correspondance authentiquement spirituelle deux fois par semaine, et par une quantité d'autres correspondants.

1. *Œuvres.* — 1° Principales publications concernant l'*administration diocésaine* et les *événements contemporains* dans : *Pièces concernant l'épiscopat de M. de La Motte*, Archives diocésaines d'Amiens; — *Mandements et lettres circulaires de Mgr de La Motte, 1733-1774*, recueil conservé à la Bibliothèque municipale d'Amiens. — J.-M. Mioland, *Actes de l'Église d'Amiens*, t. 2, Amiens, 1849, p. 325-488 (années 1734 à 1772).

2° *Écrits pastoraux.* — 1) *Liturgie et dévotion.* — La Motte fit publier un nouveau *Breviarium ambianense* (1748) et un nouveau *Missale ambianense* (1752); le *Breviarium* est accompagné de commentaires de textes scripturaires et liturgiques, le *Missale* d'une instruction sur les dispositions du célébrant (réimprimé dans *Actes*, t. 2, p. 424-441); sur l'historique de ces deux ouvrages, cf Lettre pastorale de J. Mioland du 20 février 1849. — La Motte fit également imprimer des *Heures de la journée chrétienne* (Amiens, 1751 et 1773).

2) *Sermons.* — Les nombreux sermons de La Motte ne furent pas édités, bien qu'il ait soigneusement conservé des textes entiers, des schémas ou des fragments. On en connaît aujourd'hui deux recueils, l'un aux archives du séminaire Saint-Sulpice à Paris (une trentaine de sermons et panégyriques), l'autre à la bibliothèque des jésuites à Chantilly (une cinquantaine; certaines pages sont écrites au dos de lettres reçues par l'évêque).

Il y a lieu de retenir une série de *Discours ecclésiastiques imprimés par l'ordre de Mgr l'évêque d'Amiens pour l'instruction et l'édification des prêtres de son diocèse* (Amiens, 1750); ces discours furent prononcés aux retraites ecclésiastiques par l'évêque ou en sa présence; ils concernent la vie pastorale et la vie spirituelle.

3° *Correspondance.* — Sans doute la partie la plus abondante de cette correspondance a disparu. Ce qui en reste a été imprimé ou est dispersé dans les archives publiques et privées.

1) Lettres imprimées : *Lettres spirituelles*, publiées par L.-M. Dargnies, vicaire général de La Motte, Paris, 1777, 394 p.; l'éditeur, dans ce choix, omet certains détails historiques (textes complets aux arch. diocés. d'Amiens). C'est ordinairement de cette édition que des ouvrages aux titres divers ont tiré des extraits : J.-B. Lassausse, *Tableau d'une vraie religieuse* (Paris-Tulle, 1786, p. 352-376 : *Avis salutaires de M. d'Orléans...*); *Doctrine spirituelle... d'Orléans de La Motte* (Paris, 1797, p. 231-252; plusieurs rééd.); ou encore *Le livre de la vie spirituelle* (Paris, 1837, p. 622-631), les *Conseils de direction pour les religieuses* (Lille, 1860) et *Lettres...*, Bruxelles, 1914. Les biographies ont puisé abondamment dans les *Lettres* et *Mémoires* (cités *infra*) de Dargnies et aussi dans des recueils manuscrits.

On trouvera une trentaine de lettres ou de billets de La Motte à Marie de Louvencourt, écrits entre 1769 et 1774, dans *Vie édifiante de mademoiselle de Louvencourt, dans laquelle se trouvent toutes les lettres qu'elle reçut de Mgr...*, publiée anonymement par J. Huleu (DS, t. 7, col. 943), Malines, 1781, 1788.

2) Lettres inédites : un recueil ms est aux archives de Saint-Sulpice; il comprend, entre autres, 184 lettres à M^me^ de Pompignan (utilisées par Delgove) et 18 à J.-J. Baillard du Pinet, chanoine de Notre-Dame de Paris. E. Regnault cite souvent la correspondance échangée entre La Motte et la Trappe de Soligny d'après un « ms de Saint-Acheul », devenu introuvable.

4° Aux archives diocésaines d'Amiens on peut consulter : 1) un registre de copies de lettres; beaucoup d'entre elles furent envoyées à La Motte par les évêques à l'occasion de ses interventions publiques auprès du parlement, du roi ou du pape; plusieurs sont personnelles (Dauphine, Louise de France, etc) ou sont des réponses de La Motte (une sur le concile d'Embrun, du 10 octobre 1727, p. 199-213); il y a aussi un Mémoire sur la Vie de La Motte par Léon de Gautier, un de ses compatriotes devenu trappiste, p. 671-717. — 2) Le dossier La Motte 1 contient, entre autres, 30 lettres autographes au vicaire général Dargnies; plusieurs, fort belles, sur la charge épiscopale (1733-1734).

2. *Chroniques et études.* — Les *Nouvelles ecclésiastiques* n'ont jamais désarmé contre l'évêque d'Amiens; la Table des matières des *Nouvelles* (jusqu'en 1760) a 19 colonnes au nom « La-Motte ». Retenons aussi la notice nécrologique sur l'évêque, le 17 avril 1775 (p. 61-64), à l'occasion du mandement de Mgr de Machault sur son prédécesseur, et l'appréciation des *Lettres spirituelles*, donnée le 17 avril 1778 (p. 61-64).

L.-Ch. de Machault, esquisse biographique et éloge nécrologique de L.-F.-G. de La Motte, sous forme de mandement, Amiens, 26 juin 1774, 21 p. — L.-M. Dargnies, *Mémoires en forme de lettres pour servir à l'histoire de la vie... d'Orléans de La Motte*, Malines, 1785 (2 vol., 2 éd.); rééd. : Amiens et Paris, 1835, Amiens et Toulouse, 1837; cite des documents qui ne figurent pas dans les *Lettres spirituelles*. — L.-B. Proyart, *Vie de M. d'Orléans...*, Paris, 1788 (une vingtaine d'éditions au 19e siècle; ouvrage de vulgarisation). — M.-S.-N. Guillon, *Éloge de M. d'Orléans de La Motte*, Paris, 1809. — M.-P. Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le 18e siècle*, t. 3, Paris, 1853, p. 198 svv, 238 svv. — É.-E. Delgove, *Histoire de Mgr de La Motte...*, Paris, 1872. — É. Regnault, *Christophe de Beaumont, archevêque de Paris, 1703-1781*, 2 vol., Paris, 1882, *passim*. — Ch. Salmon, *L.-F.-G. d'Orléans de La Motte*, Amiens, 1884. — H. Peltier, *Séminaires et formation du clergé au diocèse d'Amiens depuis le concile de Trente*, Amiens, 1946, p. 150-233. — M. Levé, *Louis... d'Orléans de La Motte...*, Abbeville, 1962. — *Catholicisme*, t. 6, 1967, col. 1743-1744.

André Rayez et Marie-Martin Grossel.

LAMOURETTE (Adrien), lazariste, évêque, 1742-1794. — Né à Frévent (diocèse de Boulogne-sur-mer) le 31 mai 1742, Adrien Lamourette fut reçu au noviciat de la congrégation de la Mission à Paris le 4 mai 1759 et prononça les vœux en présence de M. Bossu le 5 mai 1761; il fut ordonné prêtre en 1769.

D'abord professeur au séminaire de Toul (1773-1775), il conquiert le doctorat en théologie à l'université de Pont-à-Mousson (1775). Éprouvant quelques difficultés dans la vie commune, il devient vicaire de Saint-Amand de Toul, puis curé d'Outremécourt (1778-1784). Après un bref séjour à la maison-mère de la Mission à Paris, il se retire au diocèse d'Arras, devient membre de l'académie royale et grand vicaire de l'évêque.

Très lié avec le comte de Mirabeau dont il inspirera les discours sur les questions religieuses, Lamourette se montre très favorable aux idées démocratiques, et ses convictions républicaines s'affermissent en s'affirmant. Il prête le serment à la Constitution civile du clergé. Élu en février 1791 évêque de Rhône-et-Loire, il est nommé le 1er mars et sacré à Paris le 27 mars. Son installation à Lyon a lieu le 14 avril.

Apôtre romantique de la paix, ses convictions demeurent cependant flottantes et sa conduite peu cohérente, comme on peut le voir dans ses votes à l'Assemblée, car il a été élu député de Rhône-et-Loire le 31 août 1791. Il siège parmi les modérés. Le 7 juillet 1792, il fait adopter une motion de concorde et de fraternité qui donna lieu à une séance vaudevillesque connue sous le nom de « baiser Lamourette ». Rentré à Lyon

après la session de l'Assemblée, il est fait prisonnier lors du siège de la ville par l'armée républicaine (23 septembre 1793). Transféré à la Conciergerie à Paris, il y rencontre A. Émery (DS, t. 4, col. 609-610) qui l'invite à prier et à réfléchir. Le 7 janvier 1794, il signe une rétractation (publiée le 4 août 1819 dans l'*Ami de la Religion*).

Condamné à la peine capitale par le tribunal révolutionnaire, il déclara publiquement être l'auteur de certains discours de Mirabeau et qu'il regardait son supplice comme un juste châtiment de la Providence. Il fut exécuté le 11 janvier 1794.

Si son courage devant la mort a suscité l'admiration de ses compagnons, Lamourette, confronté à des situations difficiles, desservi par une affectivité aussi généreuse que superficielle, nous offre un bon portrait du prêtre selon Jean-Jacques Rousseau. Ses écrits imprimés constituent d'excellents témoins d'une religion de compromis. Le légalisme et un sentimentalisme vague s'y habillent mal d'une rhétorique ondulante.

Deux ouvrages intéressent la spiritualité : *Considérations sur l'esprit et les devoirs de la vie religieuse* (Paris, 1785); ce traité, dédié à Thérèse de Saint-Augustint carmélite de Saint-Denis, s'efforce de ramener la plupart de ses sujets à un seul principe : le détachement perme, de s'unir à ce qui ne périt jamais. Il examine la vocation religieuse (ch. 1-4), les devoirs découlant des vœux et quelques points de discipline. — *Les délices de la religion ou le pouvoir de l'Évangile pour nous rendre heureux* (Paris, 1788, 1789) présentent un christianisme vidé de toute métaphysique cohérente et étranger à la mystique de la Révélation.

Le succès de ce livre au 19e siècle révèle l'intérêt encore durable pour cette forme de religion (Lyon, 1836; Paris-Lyon, 1853; adaptation par Hubert Lebon : *Religion d'amour, que tes triomphes sont beaux !*, Lyon, 1849; trad. espagnole, Paris, 1832, 1846).

Lamourette fit imprimer deux lettres pastorales (Lyon, 1791) et cinq *Prônes civiques ou le Pasteur patriote* (Lyon, s d = 1791; Toulouse, 1792).

Avant la période révolutionnaire, Lamourette publia deux ouvrages d'apologétique : *Pensées sur la philosophie de l'incrédulité* (Paris, 1785, 1786) et *Pensées sur la philosophie de la foi* (Paris, 1789). Nous ne mentionnons pas ici les écrits politiques de Lamourette.

Biographie universelle de Michaud, nouv. éd., t. 23, Paris, p. 106-107. — Éd. Rosset, *Notices bibliographiques sur les écrivains de la congrégation de la Mission*, Angoulême, 1878, p. 276-283. — P. Pisani, *Répertoire biographique de l'épiscopat constitutionnel*, Paris, 1907, p. 277-282 et table. — J. Leflon, *Monsieur Émery*, t. 1, Paris, 1944 (table). — Archives de la congrégation de la Mission à Paris.

André Dodin.

LAMPARTER (Lampard, Lampardus; Henri), jésuite, 1591-1670. — Né le 16 novembre 1591 à Lucerne, Heinrich Lamparter entra dans la compagnie de Jésus à Landsberg le 8 septembre 1608 (d'après Thoelen). Après de brillantes études, il enseigna pendant dix-huit ans la philosophie et la théologie : de 1621 à 1625 à Ingolstadt, puis à Munich, et en 1631 à Dillingen. Il fut *socius* du provincial de Germanie supérieure (1638-1639) et recteur à Amberg (1640), Dillingen (1644-1647), Neuburg (1650) et Ingolstadt (1659). De 1655 à 1658 il fut provincial de Bohême, et il participa aux huitième, dixième et onzième congrégations générales de son ordre. Il mourut à Augsbourg le 14 octobre 1670.

Dès ses années d'enseignement, Lamparter publia. Nous avons de lui dix disputes philosophiques parues de 1621 à 1632, sept thèses ou disputes théologiques éditées entre 1625 et 1631, et un ouvrage de controverse contre l'ex-jésuite Jacob Reihing † 1628 passé au protestantisme (cf Koch, cité *infra*, col. 1520) : *Goldwag dess Catholischen Glaubens...* (2 vol., Munich, 1627). Un *De praestantia gratiae Dei et felicitate hominis* (Munich, 1651) complète la série des ouvrages théologiques de Lamparter.

Dans le domaine spirituel, un seul de ses livres est original : *Stola gloriae, seu vita, praedicatio, miracula Christi* (Augsbourg, 1666), recueil de trois cent soixante-treize méditations en trois points très succincts; elles sont réparties selon les temps liturgiques et suivent de très près les récits des évangiles.

Les autres sont des florilèges, des traductions ou des réimpressions. Ainsi les *Aphorismi spirituales collecti ex vita, sententiis et epistolis V. L. de Ponte S. J.* (Ingolstadt, 1652, 1668), complétés par une *Vita et virtutes V. P. L. de Ponte* (Ingolstadt, 1662; adaptation par M. Jocham, Sulzbach, 1840, cf DS, t. 8, col. 1230), ou le *Manipulus spicarum... in usum sociorum peregrinantium* (Munich, 1653, 1706, 1746; Rome, 1841), qui est un recueil de courts textes des saints et des supérieurs généraux de la compagnie.

Sont traduits de l'italien : *Actus interni Blasii Palmae*, barnabite † 1635 (Ingolstadt, 1642, 1647), — *Seraphinus seu schola sancti amoris R. P. V. Carafae*, jésuite † 1649 (Wurtzbourg, 1655?; Munich, 1659), — *Aerumnae D. N. Jesu Christi a V.P.F. Thoma de Jesu*, augustin † 1632 (Ingolstadt, 1661; Munich, 1686; Cologne, 1741; Ratisbonne, 1837). Il traduisit de l'espagnol en latin la vie du jésuite Marcel Mastrilli † 1637 écrite par J. E. Nieremberg et la publia à Dillingen en 1648.

Enfin, Lamparter donna de nouvelles éditions de l'*Apodixis praesumptae necessitatis utriusque speciei in Sacramenti communione* du jésuite Pierre Thyraeus † 1601 (Dillingen, 1640), et du *Seelen Ancker... 100 Betrachtungen der Hoffnung zu Gott* du jésuite Jean Roh (Dillingen, 1647). On lui attribue encore l'édition de l'*Opusculum de moribus divinis* faussement attribué à Thomas d'Aquin; on n'en connaît qu'une traduction allemande (Munich, 1691).

Sommervogel, t. 4, col. 1435-1439. — *Historia provinciae S. J. Germaniae superioris*, t. 4 par Fr. X. Kroff, Munich, 1746, p. 447, n. 600. — H. Thoelen, *Menologium oder Lebensbilder aus... der deutschen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu*, Roermond, 1901, p. 589-590. — B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. 2-3, Munich, 1913-1921 (tables).

L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, Paderborn, 1934, col. 1070-1071. — A. Kroess, *Geschichte der böhmischen Provinz..*, t. 2, vol. 2, Vienne, 1938, p. 659, 767, 878, 882. — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 328, n. 54.

Constantin Becker.

LAMPE (Frédéric-Adolphe), piétiste réformé, 1683-1729. — Né en février 1683 (date du baptême, seule connue, le 19 février), à Detmold, fils d'un pasteur réformé, Friedrich Adolph Lampe grandit à Brême, centre du piétisme allemand réformé fondé par Theodor Undereyck † 1693. Après quatre ans d'études au lycée de Brême, où le disciple et ami d'Undereyck, Cornelius van Hase, fut son maître en théologie, il vint poursuivre ses études en 1702 à Franeker; c'est là que se fit sa conversion. A Franeker, sa culture théologique fut durablement imprégnée par l'influence du cartésien Hermann Alexander Roëll † 1718 et par celle de Campegius Vitringa † 1722, l'un et l'autre formés à l'école de Coccejus (Jean Coch † 1669).

En 1703, Lampe devint pasteur de Weeze près de Clèves, en 1706 de Duisburg, en 1709 de Saint-Étienne à Brême. A Brême, il déploya une intense activité apostolique (prédication, catéchèse, maintien de la discipline ecclésiastique) et littéraire (vg comme éditeur de la première revue théologique réformée en Allemagne, la *Bibliotheca historico-philologico-theologica*, 1718, etc). De 1720 à 1727, il fut professeur de théologie dogmatique, puis aussi d'histoire de l'Église, et prédicateur à l'université d'Utrecht. Il se fit remarquer alors par une série de dissertations latines et d'ouvrages savants d'exégèse et d'éthique. Dans les conflits politiques à l'intérieur de l'Église réformée des Pays-Bas, il intervint comme chef de la tendance rigoriste des coccéiens (« Lampeaner »). Rappelé à Brême comme pasteur de Saint-Anschaire et professeur à l'Académie, il mourut le 8 décembre 1729.

Lampe est le plus important théologien piétiste de l'Église réformée d'Allemagne au 18e siècle. Son influence s'étendit jusqu'aux Pays-Bas et à la Suisse réformée. Il a fait de la « théologie de l'alliance » (« Föderaltheologie ») de Cocceius, orientée dans un sens millénariste en dépendance de Vitringa, le bien commun du piétisme réformé. Son œuvre principale, *Geheimnis des Gnadenbundes, dem grossen Bundesgott zu Ehren und allen heilbegierigen Seelen zur Erbauung geöffnet* (« Le mystère de l'Alliance de grâce, révélé pour la gloire du grand Dieu de l'Alliance et pour l'édification de toutes les âmes avides de salut »; 6 vol., Brême, 1712-1719, souvent réédité, et traduit en néerlandais), est un « livre coccéien d'édification » (Schrenk), qui a imprégné le piétisme réformé jusqu'au cœur du 19e siècle. Son apport original est la « théorie des étapes », qui marque sa dogmatique aussi bien que sa morale. « De même que tout son système repose sur le développement de la révélation divine, ainsi sa conception vivante de la vérité, en liaison avec l'expérience psychologique, le conduit à distinguer dans les stades de l'appropriation personnelle du salut les étapes d'un développement qui conduit à la perfection définitive » (Thelemann).

Dans ses activités d'homme d'Église, Lampe fit preuve d'une sévérité qui rappelle le « dirigisme » *(Precisheyt)* ascétique de Voetius (Gisbert Voet † 1676). S'appuyant sur la distinction entre membres fidèles et infidèles dans l'Église, il se montrait soucieux d'une juste « distribution » de la Parole de Dieu et fut un puissant promoteur des conventicules piétistes, en les soumettant cependant à la surveillance des pasteurs. Il fit face au danger de séparation des piétistes en distinguant entre « Église intérieure » (celle des vrais fidèles) et « Église extérieure » (groupement de fidèles et d'infidèles). Aux prédicateurs « sans Dieu », il ne refusait pas le droit aux ministères ecclésiastiques, cf son écrit contre un piétisme donatiste, *Grosse Vorrechte des unglückseligen Apostels Judas Ischarioth* (« Les grands privilèges du misérable apôtre Judas Iscariote », Brême, 1713).

Lampe croyait au progrès du mouvement piétiste dans l'Église. Tout en gardant son espérance d'une pleine réalisation de l'alliance dans le Royaume millénariste du Christ, il sut la dissocier explicitement de la doctrine de l'apocatastase, largement répandue dans le piétisme radical (cf *Dissertationes de poenarum aeternitate*, trad. allemande, Brême, 1729). Ses ouvrages de catéchèse, *Milch der Wahrheit, nach Anleitung des Heidelberger Katechismus* (« Le lait de la vérité, selon la méthode du catéchisme d'Heidelberg ») et *Einleitung zu dem Geheimnis des Gnadenbundes* (« Introduction au mystère de l'Alliance »), connurent d'innombrables éditions dans l'Allemagne réformée, la Suisse et les Pays-Bas. Lampe se distingue aussi comme auteur de cantiques : quelques-uns figurent aujourd'hui encore dans les *Gesangbücher*.

O. Thelemann, *Fr. Ad. Lampe. Sein Leben und seine Theologie*, Bielefeld, 1868; art. *Lampe*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie*, t. 11, 1902, p. 233-236. — M. Goebel, *Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westphälischen evangelischen Kirche*, t. 2, Coblence, 1852, p. 398-435. — A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, t. 1, Bonn, 1880, p. 428-454. — G. Schrenk, *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus*, Gütersloh, 1923, 1967. — G. Snijders, *F. A. Lampe*, Harderwijk, 1954 (bibliographie). — F. E. Stoeffler, *German Pietism during the eighteenth Century*, Leyde, 1973, p. 224-233.

LTK, *Föderaltheologie*, t. 4, 1960, col. 190-192. — RGG, t. 4, 1960, col. 219.

Johannes Wallmann.

Lamprecht. Voir Lambert.

LAMY (François), bénédictin, 1636-1711. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Le pur amour.*

1. *Vie.* — François Lamy, homme de grande intelligence, correspondant de Malebranche, de Fénelon et de Bossuet, naquit en 1636 au château de Montireau, dans le Perche, de Charles Lamy (ou : de Lamy), baron du lieu, et d'Élisabeth de Graffard, future marquise d'Angennes. Il se sentit attiré par la carrière militaire pour laquelle il gardera toute sa vie un vif penchant. C'est un duel qui décida de sa vocation monastique : le coup qui lui était destiné porta sur le livre de la *Règle* de saint Benoît qu'il avait dans une poche intérieure; après un long délai, il se décida à entrer au noviciat des mauristes de Saint-Remi de Reims; Antoine Durban le dirigea au cours de sa retraite d'élection (1658). Le noviciat se fit sous Vincent Marsolle. Le 30 juin 1659, il prononça ses vœux; ses études achevées, il se prépara à l'enseignement; ses maîtres à penser furent saint Augustin et Descartes; il était doué, au dire de ses contemporains, d'un « génie naturellement critique, difficile et pointilleux »; c'était un redoutable dialecticien, et Edmond Martène prétend que Bossuet aurait affirmé n'avoir « jamais rencontré esprit si net, si puissant et si maître de soi dans la discussion » *(Vie des justes)*.

Il professa la philosophie à Saint-Médard de Soissons en 1672-1673; il fut le premier à enseigner le cartésianisme dans la congrégation de Saint-Maur; il reçut ensuite la chaire de théologie à Saint-Germain-des-Prés. Il fut bientôt mis à l'écart et envoyé à Saint-Basle dans une lointaine maison de province. Prieur de Rebais (diocèse de Meaux) en 1687, un ordre royal le destitua et le déclara inéligible à toute charge en 1689, pour une raison qui demeure obscure (cartésianisme ou difficultés avec un ami du Père de la Chaize). Il se retira à Saint-Denis où, malgré des maux de tête qui l'empêchaient de participer à l'office, il continua à étudier et à diriger de nombreux pénitents. Martène vante son humilité, sa spontanéité, sa politesse, son amour de la pénitence et la générosité de son amitié; il se montrait ennemi de toute affectation et recevait volontiers les jeunes religieux, s'ouvrant facilement à eux. Il mourut à Saint-Denis, le 11 avril 1711, après

s'être souvent indigné de la splendeur du cadre où s'étaient écoulées les dernières années de sa vie.

2. *Œuvres.* — Nous pouvons négliger les *ouvrages scientifiques*, en renvoyant au livre de H. Brocard.

On doit à Lamy des ouvrages d'*apologétique* contre les libertins : *Le nouvel athéisme renversé, ou réfutation du système de Spinosa, tirée pour la plupart de la connaissance de la nature de l'homme*, Paris, 1696, et Bruxelles, 1711; il y fait preuve d'un sens métaphysique assez court. — *Vérité évidente de la religion chrétienne ou Élite de ses preuves et de celles de sa liaison avec la divinité de Jésus-Christ*, Paris, 1694; l'ouvrage est d'une grande clarté et d'une exposition nette. — *L'incrédule amené à la religion par la raison, en quelques entretiens où l'on traite de l'alliance de la raison avec la foi*, Paris, 1710; (rééd. Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. 4, Paris, 1843, col. 509-617); ce sont neuf entretiens avec les libertins sous forme de dialogue; les arguments sont solides et présentés avec force; Lamy est le premier à avoir exploité dans le domaine apologétique les *Pensées* de Pascal.

Ses ouvrages de dogmatique n'ont pas été imprimés; on a trouvé dans ses papiers une *Réfutation du Système de la grâce universelle de M. Nicole*, où il s'efforce de montrer l'incompatibilité de la théorie avec la doctrine de saint Augustin; et l'*Histoire d'une contestation excitée depuis peu sur les satisfactions de Jésus-Christ* : c'est le récit et l'exposé d'une controverse avec Bossuet à propos d'une doctrine de Malebranche, que Lamy semble d'ailleurs avoir mal comprise.

Les *Lettres théologiques et morales sur quelques sujets importants* (Paris, 1708) sont au nombre de huit; les quatre premières portent sur la nécessité de s'exciter à la contrition après un péché mortel, la cinquième sur les prétendues vertus et actions héroïques des païens, la sixième sur la place nécessaire du culte extérieur, la septième sur la coexistence dans le Christ de la béatitude et de la souffrance de la Passion, la dernière sur la violation habituelle des observances régulières.

Plus intéressants sont les ouvrages *ascétiques*. — La *Paraphrase sur ces paroles de la profession religieuse selon la Règle de saint Benoît « Suscipe me Domine »* fut imprimée sur la demande de Claude Martin, en 1687. — Les *Sentiments de piété sur la profession religieuse, applicables à la profession des chrétiens dans le baptême*, Paris, 1697, montrent le lien entre la profession et la consécration baptismale. — Les *Saints gémissements de l'âme sur son éloignement de Dieu. La tyrannie du corps, premier sujet de gémir*, Paris, 1701, sont composés en forme de soliloques; l'ouvrage qui devait avoir une suite est en trois parties : les impressions fâcheuses du corps sur l'esprit; les difficultés qu'il y a dans cet état d'esclavage de remplir ses devoirs envers Dieu; l'assujettissement de l'esprit au corps manifeste à la fois la sagesse et la justice de Dieu. La théologie sous-jacente est sombre et profondément marquée par le jansénisme pour lequel l'auteur nourrissait de grandes sympathies. — Les *Leçons de la Sagesse sur l'engagement au service de Dieu*, Paris, 1703, paraphrasent *Ecclésiaste* 2; c'est un avertissement d'avoir à se préparer aux croix et aux souffrances. — *De la connaissance et de l'amour de Dieu avec l'art de faire bon usage des afflictions en cette vie* parut en 1712 et comprend deux parties, l'une sur l'existence de Dieu, la seconde sur l'amour qui lui est dû.

L'œuvre la plus importante de Fr. Lamy est le traité *De la connaissance de soi-même* dont les six volumes parurent de 1694 à 1698, et qui fut réédité dès 1700. Le but en était de provoquer l'homme à la connaissance de soi-même et de la lui faciliter; les trois traités sur la nécessité de l'étude de soi-même, l'homme dans son être naturel et physique, l'être moral de l'homme ou la science du cœur, sont suivis de trois éclaircissements sur les études, l'inutilité et la nocivité de la rhétorique, et la méthode propre pour l'étude de la philosophie scolastique.

Lamy n'est jamais banal; la tournure de son esprit l'apparente aux scientifiques; il se montre opposé à la scolastique et juge inutile l'emploi du syllogisme; il affirme la nécessité de dépasser poésie et rhétorique; la première lui semble une maladie de l'esprit; il qualifie la seconde d'inutile et de nocive; elle s'oppose, dit-il, à la perfection de l'esprit et du cœur. La clarté de ses expositions, la manière dont il fait valoir ses idées annoncent l'esprit du siècle suivant.

En théologie, il se montre augustinien résolu et ne cache pas ses attaches jansénistes, malgré une controverse avec Arnauld; une sorte de pessimisme fondamental s'allie chez lui à une certaine mésestime de la condition humaine charnelle; il insiste sur la nécessité de la connaissance de soi-même. Par-dessus tout, il est persuadé qu'en spiritualité on méconnaît trop souvent l'essentiel :

La méthode ordinaire de perfection est de conduire les âmes par le détail des vertus morales et par leur pratique. Dans ce détail, on charge une âme de plusieurs vues différentes de divers objets matériels et formels, et de plusieurs autres conditions et dispositions embarrassantes pour l'esprit, et qui lui donnent beaucoup plus de part à cet exercice de vertu qu'au cœur, qui néanmoins est l'unique siège de la vertu. Mais qu'il en est bien autrement de la voie de l'amour de Dieu et de la méthode qui fait travailler à l'acquisition des vertus en allant directement à la fin (*De la connaissance et de l'amour de Dieu*, Paris, 1712, p. 212-213).

3. *La querelle du pur amour.* — Intime ami de Malebranche, proche de lui dans le domaine de la spiritualité, Lamy l'a souvent suivi au point de passer pour son meilleur disciple; mais il était de nature indépendante et d'intelligence fort critique; plus d'une fois il se sépara de l'oratorien, surtout à propos de la question du pur amour, dans le contexte d'une polémique qui les dépassait tous deux. Lamy s'y retrouva aux côtés de Fénelon, tandis que Malebranche prenait ses distances et se rapprochait de la position de Bossuet. En fait, les passes d'armes Lamy-Malebranche furent éclipsées par le duel Bossuet-Fénelon, et n'eurent qu'un faible retentissement. Bossuet utilisa les arguments de Malebranche à titre de témoignage externe; Fénelon se montra reconnaissant du secours que lui apporta Lamy, sans tirer vraiment parti de la pensée de celui-ci.

Dans le tome 3 de la *Connaissance de soi-même* (fin d'imprimer, juin 1697), Lamy cita quelques textes de Malebranche, empruntés aux *Conversations chrétiennes* (1677); il en proposa une interprétation qui allait dans le sens du pur amour des quiétistes; on était à la phase aiguë de la querelle (Fénelon était prié de se retirer à Cambrai le 1er août). Malebranche crut nécessaire de préciser sa pensée dans le *Traité de l'amour de Dieu*, écrit sur un ton volontairement irénique (début 1698). Lamy profita de la parution du 5e tome de son grand ouvrage pour riposter. Sans toucher encore au fond du problème, Malebranche composa *Trois lettres au P. Lamy* (30 juin 1698) qui sont une réponse « ad hominem »; il s'ensuivit un nouvel échange qui provoqua une réponse générale de Malebranche (8 décembre 1699 et 15 février 1700). La polémique fut interrompue par voie d'autorité à la suite de l'interdiction qui prohibait toute contestation nouvelle au sujet du pur amour.

La possibilité du pur amour se prouve, selon Lamy, par « le pouvoir qu'a l'esprit de considérer et d'aimer

Dieu par ses perfections absolues sans songer aux perfections relatives, et par conséquent sans songer à son intérêt propre ni à son bonheur » (*Connaissance de soi-même*, t. 5, p. 128); la volonté ne saurait donc être définie seulement comme l'amour du bonheur (p. 130-131).

A la différence de Fénelon, il semble que les deux antagonistes aient insisté surtout dans la discussion non point sur la psychologie mystique et l'expérience où résidait en fait le vrai problème, mais sur son aspect métaphysique. Dans ses *Leçons de la Sagesse*, qu'il publiera en 1703, Lamy évitera de traiter de la question du motif; il avait fait de même dans le *Traité de l'amour de Dieu*, mais il avait été fort loin dans l'affirmation de l'amour pur et désintéressé dans la quatrième édition de ses *Sentiments de piété sur la profession religieuse* (Paris, 1697); Bossuet en annota de sa main un exemplaire, relevant « toutes les fausses maximes du R. P. Lamy » (cf J. Le Brun, cité *infra*, p. 674).

Personnage de second plan, en relation de confiance, voire d'intimité, avec Arnauld, Bossuet, Fénelon, Malebranche, tous hommes qui s'affrontèrent en de vives controverses sur des sujets capitaux (la grâce, le pur amour), Lamy mérite une étude personnelle; Bremond affirmait déjà la nécessité d'une thèse à son sujet (*Histoire littéraire..*, t. 10, p. 292 note).

Voir les papiers personnels de Fr. Lamy (Paris, Bibl. nat., ms lat. 11921-11924), les éditions des *Correspondances* de Bossuet et de Fénelon. — E. Martène, *Vie des justes*, éd. B. Heurtebize, t. 3, 1926, Ligugé-Paris, p. 50-62; Pr. Tassin, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, Bruxelles, 1770, p. 351-367. — H. Wilhelm, *Supplément..*, t. 1, Paris, 1908, p. 319-323. — Niceron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres..*, t. 3, Paris, 1729, p. 344-355; t. 10, p. 122-123. — H. Brocard, *Louis de Puget, François Lamy, Louis Joblot. Leur action scientifique d'après de nouveaux documents*, Bar-le-duc, 1904. — J. Baudot, DTC, t. 7, 1925, col. 2552-2555. — J. Zehnder, *Dom Fr. Lamy, moine bénédictin... Un représentant de la vie intellectuelle française entre 1680 et 1710. Essai d'introduction à sa vie et à son œuvre*, Zug, 1940. — J. Daoust, dans *Catholicisme*, t. 6, 1966, col. 1753-1754. — Y. de Montcheuil, *Malebranche et le quiétisme*, Paris, 1946, p. 67-71, 87-99, 325-329. — A. Robinet, *Malebranche, Œuvres complètes*, Paris, 1962-1970, voir surtout t. 14, 18, 19 et la *Biographie-Bibliographie* (t. 20). — J. Le Brun, *La spiritualité de Bossuet*, Paris, 1972, p. 674-676.

Guy Oury.

1. LANCELOTZ (Lancilottus, Corneille), ermite de Saint-Augustin, 1574-1622. — Corneille Lancelotz naquit à Malines en 1574; son père André était secrétaire du conseil des échevins. Entré jeune chez les augustins de sa ville natale, il obtint le grade de docteur en théologie; il exerça la charge de prieur dans les couvents de Cologne, Hasselt et Anvers. A partir de 1607, il fut provincial de la province de Cologne. Au cours de son priorat d'Anvers il fit édifier l'église conventuelle de Saint-Augustin, qui compte parmi les plus belles de l'art baroque en Belgique. Il mourut à Anvers le 20 octobre 1622.

Indépendamment de deux écrits de controverse théologique (dont un *Nectar et antidotum*, paru en 1613, composé d'extraits de saint Augustin, « contra quosvis sectarios »), il publia les ouvrages ascétiques suivants : 1) *S. Augustini Vita* (Anvers, 1616; rééd., Munich, 1633; trad. néerlandaise, Anvers, 1621). Lancelotz indique expressément son intention de fournir un aliment pour l'intelligence, mais avant tout d'inciter à l'amour de Dieu. Aussi y insère-t-il de nombreux extraits des écrits et des sermons d'Augustin. L'*index rerum* donne une idée du contenu spirituel de l'ouvrage. Un appendice esquisse l'histoire de l'ordre des augustins, avec, entre autres choses, une liste complète des couvents de l'ordre classés par provinces; l'auteur traite en détail également des fondations augustiniennes et de la vie monacale d'Augustin (cf *religiosa vita* à l'index).

2) Le *Pancarpium augustinianum* (Anvers, 1616) contient les Vies de saint Augustin, de sainte Monique, de saint Nicolas de Tolentino, un *Encomium* de la sainte Vierge et les privilèges de la confrérie *de Consolatione*. Il s'agit manifestement d'une présentation populaire, dans le cadre d'un livre de prières, à l'usage de la confrérie de la Consolation. — 3) La *Lucerna vitae perfectae cum sacerdotalis tum monachalis iuxta regulam D. Augustini* (Anvers, 1642) est un manuel ascétique important qui s'inspire de la Règle de saint Augustin, publié après la mort de Corneille par son frère Henri. Il en existe un manuscrit en flamand : *Lichtende Lampe van een volmaeckt leven volghens den regel vanden h. vader Augustinus* (Bibliothèque universitaire de Gand, ms 263, 480 p.).

Bibliographie commune aux frères Lancelotz : Ph. Elssius, *Encomiasticon augustinianum*, Bruxelles, 1654, p. 156 et 278-279. — J. F. Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Augsbourg-Ingolstadt, 1768, p. 493-494 et 494-495. — *Biographie nationale*, t. 11, Bruxelles, 1890, p. 244-245 et 245-248. — DTC, t. 8, 1925, col. 2555 et 2555-2556. — *Bibliotheca catholica neerlandica*, La Haye, 1954. — E. Braem et N. Teeuwen, *Augustiniana belgica illustrata*, Louvain, 1956, p. 43 et 122 (avec portraits de l'époque).

Pour Corneille, ajouter : N. de Tombeur, *Provincia belgica ordinis fratrum eremitarum..*, Louvain, 1727, p. 115. — A. Zumkeller, *Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens..*, Wurtzbourg, 1966, p. 449.

Adolar Zumkeller.

2. LANCELOTZ (Lancilottus, Henri), ermite de Saint-Augustin, 1576-1643. — Né en 1576 à Malines, Henri Lancelotz entra, en 1592, à la suite de son frère Corneille, chez les augustins de sa ville natale. A partir de 1601, il exerça la charge de prieur dans plusieurs couvents de la province de Cologne (Hasselt, Trèves, Bruxelles, Gand et Anvers). Au couvent d'Anvers, rétabli en 1608, il fonda un collège pour la jeunesse. La considération dont il jouissait comme prédicateur et religieux le fit nommer, en 1621, visiteur et commissaire général de la province de Rhin-Souabe; il y travailla de longues années à recouvrer les couvents perdus et à relever la discipline monastique. En conclusion de ses études à Louvain il avait obtenu le 24 octobre 1617 le grade de docteur en théologie et à partir de 1622 il fut temporairement professeur à Mayence et doyen de la faculté de théologie. Il mourut à Anvers le 11 janvier 1643.

Parmi de nombreux écrits de controverse, dans lesquels il s'en prenait aux doctrines de Luther et de Calvin, son *Haereticum Quare per Catholicum Quia... solutum* (Gand, 1614) connut une grande diffusion (traductions en français, flamand, anglais, italien et polonais). En outre, Lancelotz s'appliqua à des études précises d'exégèse; il a laissé un commentaire de l'Écriture très détaillé, fort développé, qu'il put mener jusqu'au livre de Jonas, ainsi que des sermons sur le psaume 90. Il nous reste également en manuscrit une « Chronica monasterii Bruxellensis ».

A l'auteur ascétique on doit les œuvres suivantes : 1) *Anatomia christiani deformati iuxta epistolae d. Judae apostoli exegeticam praescriptionem theologicam, catholicam, moralem* (Anvers, 1613). Cet ouvrage doit son origine à un cycle de prédications et de conférences données à Bruxelles en 1612. Il mentionne dans l'avant-propos le triple but de l'ouvrage : « sensum literalem propinare, fidem catholicam firmare, christiani mores aedificare ». Dans le commentaire, la polémique occupe le premier plan, même si un grand nombre de thèmes de vie spirituelle suggérés par le texte scripturaire sont amplement développés.

2) *Viticula mariana viginti pampinis mysticis* (Gand, 1614). Ce petit livre se propose de fournir à la jeunesse étudiante la possibilité : « ut... breviusculam ortus, vitae, actionum, mortis, resurrectionis atque assumptionis Mariae hauriat scientiam..; ut eorumdem meditationis exercitio... divini amoris ac debitae gratitudinis flammam in se accendat..; ut virtutum... exemplis studeat efficaciter imitari ». Les « pampini » présentent dans un exposé approfondi et suggestif les mystères de la vie de Marie. Lancelotz y enseigne la « conceptio illibata » et l' « assumptio ». Le petit livre s'achève par une série de prières à la Mère de Dieu (p. 139-212).

3) *Funiculus triplex religiosae perfectionis, obligationis, observationis* (Mayence, 1622).

Lancelotz composa cet ouvrage à Mayence, et le concevait comme un manuel pour la réforme de la vie monastique, qu'il destinait aux religieux et particulièrement à ceux des couvents confiés à ses soins. Le titre se réfère à *Eccl.* 4, 12. Par le « funiculus triplex », difficile à rompre, l'auteur désigne les trois vœux de religion. Il traite successivement : « De statu religionis in genere », « De tribus votorum particularibus obligationibus » et « De triplici adminiculo observantiae votorum ac vitae regularis » (prière, sacrements, mortification). Sur la préférence à donner à la vie active ou à la vie contemplative dans l'état religieux, il répond : « Summum gradum tenent illae (fundationes), quae ex plenitudine meditationis spiritualis prorumpunt in opera externa doctrinae ac praedicationis ». Pratique, judicieux et mesuré, Lancelotz explique « in quibus religiosi non teneantur obedire » (p. 54-60). Les autorités principales auxquelles il se réfère sont, en dehors de l'Écriture, Augustin et Thomas d'Aquin.

4) Le *Gnomon vitae religiosae* (Anvers, 1625), sous un nouveau titre, réédite le *Funiculus triplex*.

5) *Corona iustitiae Ecclesiae triumphantis sive De iustis reposita beatitudine aeterna animae et corporis... tractatus theologicus* (Cologne, 1625). Lancelotz, las des controverses avec les maîtres d'erreur, veut ici, « in proprium ac proximi laboris solatium », se tourner vers la « gloria beatifica », la « corona iustitiae nobis reposita », qui entraîne avec elle le « nexum insolubilem divinae amicitiae ». En dépit de cette intention, ce travail dogmatique et spéculatif traite de la béatitude des bienheureux et de leur gloire, mais aussi du culte et de l'invocation des saints, « tamquam mediatores, non ut gratiae vel gloriae datores » (p. 282).

6) *Lapis adiutorii, hoc est in psalmi quarti Davidis « Cum invocarem » exegesis catholica, theologica, moralis* (Anvers, 1641). Là encore l'exégèse tout comme la controverse théologique sont mises au service d'une parénèse constructive.

Ajouter à la bibliographie de la notice précédente : A. Höhn, *Chronologia provinciae rheno-suevicae ordinis FF. Eremitarum..*, Wurtzbourg, 1744, p. 235-243. — N. Merlin, *De Henrico Lancelotz eiusque operibus*, dans *Analecta augustiniana*, t. 2, 1907-1908, p. 349-351. — LTK, t. 6, 1961, col. 772.

Adolar Zumkeller.

LANCICIUS (Lenciskis, Lenczycki; Nicolas), jésuite, 1574-1653. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine.*

1. **Vie.** — Nicolas Lancicius naquit le 10 décembre 1574 près de Vilna (et non à Neswiez), « in diversorio », lors d'un voyage de ses parents; son père, d'origine catholique et polonaise, était devenu calviniste.

Faute d'un ministre réformé, l'enfant fut baptisé par un prêtre catholique. A Vilna où habitaient ses parents, Nicolas étudia à l'école calviniste et semble s'être intéressé très tôt aux controverses qui battaient leur plein, surtout depuis l'installation dans la ville d'un collège de jésuites par l'évêque Valérien Protasevicius en 1569 (collège converti en académie en 1579). Il fréquenta les disputes publiques et les débats qui s'instauraient dans les églises et sur les places et dans lesquels on remarquait les jésuites Pierre Skarga † 1612, Valentin Fabricius † 1626 et Jean Lenkrevicius. Il ne négligeait pas pour autant ses études : pour mieux défendre sa foi contre les jésuites, il étudiait, à quatorze ans, le grec et l'hébreu en privé et, selon son biographe B. Balbinus, tenait la tête de sa classe.

Nicolas entra ainsi progressivement en contact avec les jésuites de Vilna, en particulier avec Pierre Skarga; il suivit un cours de poétique dans leur académie; il alla les voir pour se renseigner sur différentes questions qui l'inquiétaient. Après mûre réflexion, il se convertit au catholicisme à seize ans, le 6 décembre 1590, fête de son patron saint Nicolas, et fit en même temps le double vœu de garder la chasteté et d'entrer dans la compagnie de Jésus. Mais Louis Maselli † 1604, qui visitait au printemps 1591 les maisons jésuites de Lituanie, mit deux conditions à l'entrée de Nicolas dans la compagnie : le consentement de son père et la conversion de celui-ci à la foi catholique. En décembre 1591, peut-être à l'occasion d'une maladie de Nicolas, la double condition se trouva remplie : son père retourna au catholicisme dans l'église des jésuites de Vilna.

Lancicius gagna alors Cracovie où il commença son noviciat le 17 février 1592 (et non en 1591, comme on l'écrit souvent). Probablement à cause des espoirs que suscitaient ses dons intellectuels et pour lui procurer une meilleure formation, il fut emmené par le provincial Louis Maselli à Rome, où il se rendait pour participer à la cinquième congrégation générale. Parti en août 1593, Lancicius est mentionné comme présent au noviciat romain de Saint-André en novembre. Le noviciat achevé (février 1594) et les premiers vœux émis, Lancicius devient l'élève du collège romain, où il étudie la philosophie, puis, à partir de 1597, la théologie. Ordonné prêtre le 14 avril 1601, il fut donné comme aide ou secrétaire à Nicolas Orlandini qui rassemblait alors les documents nécessaires à son *Historia societatis Iesu*; cette fonction le mit à même de se documenter sur la compagnie naissante et de recueillir des matériaux pour l'élaboration de ses futurs ouvrages. Déjà remarqué par sa vie d'oraison, il est nommé en 1605 au collège romain pour y seconder le père spirituel Jean-Baptiste Ceccotti † 1639.

Après la mort d'Orlandini (17 mai 1606), ayant vécu treize ans à Rome, Lancicius rentre dans sa province; le 22 janvier 1607, il passe à Cracovie, puis gagne Varsovie et Vilna, où il est nommé à l'automne professeur d'Écriture sainte, de

controverse et d'hébreu. De 1609 à 1614, il est à Lwow professeur de controverse, préfet des études, consulteur et préfet de congrégations mariales. Il a fait sa profession solennelle le 15 mai 1611. Élu délégué de sa province à la septième congrégation générale, il gagne Rome en 1615 et y demeure toute l'année 1616 pour travailler dans les archives romaines. Il rentre en Pologne comme recteur du collège de Kalisz (8 mars 1617), d'où il passe au collège de Poznan ; il y est, durant l'année scolaire 1620-1621, professeur d'Écriture sainte et de controverse, père spirituel et confesseur. De 1621 à 1630, Lancicius est recteur du collège de Cracovie nouvellement fondé.

Ces années de rectorat sont les plus mouvementées de sa vie, en raison du procès qu'intente aux jésuites l'université de la ville au nom de son monopole de l'enseignement. En 1625, ce procès ramènera à Rome Lancicius, cité à comparaître par le tribunal romain de la Rote; il y restera cinq ans, jusqu'à la conclusion favorable du procès (*Litterae executoriales* datées du 30 avril 1630; cf *Causa cracoviensis cum universitate*, Archives romaines de la compagnie = ARSI, *Pol.* 70, f. 1-224), tout en faisant du ministère et en restant le recteur de son collège de Cracovie; il signe en cette qualité sa déposition au procès de béatification de Josaphat Kunciewicz (cf A. G. Welykyj, *S. Josaphat Hieromartyr. Documenta romana beatificationis*, t. 2, Rome, 1955, p. 18; J. Wielewicki, *Dziennik...* = Diaire du collège de Cracovie, t. 2-4, Cracovie, 1886-1899, tables).

Rentré à Cracovie le 27 juillet 1630 comme recteur du collège, Lancicius est nommé provincial de Lituanie le 4 août (ARSI, *Pol.* 43, f. 219v; *Hist. Soc.* 62, f. 42v; *Lith.* 6, f. 284r); il quittera la charge le 30 mars 1635. Comme provincial, il prit part aux diètes de 1632 à Varsovie et de 1633 à Cracovie. Sorti de charge, il fut envoyé en Bohême; après avoir été une année père spirituel à Olomouc, il devient instructeur de la troisième année de probation à Gitschin (1637-1640; ARSI, *Boh.* 12, f. 240v). Accusé à Rome d'enseigner une méthode d'oraison peu conforme au « mode propre » de la compagnie, Lancicius devient aumônier d'un magnat tchèque en 1641 et retourne bientôt en Lituanie. Il sera de nouveau nommé instructeur du troisième an à Neswiesz de 1643 à 1649. Il participe à la huitième congrégation générale (novembre 1645-avril 1646) qui élit Vincent Carafa général de la compagnie. De 1649 à 1652, il est père spirituel au collège de Braunsberg (Prusse orientale). De là, il passa au collège de Kaunas, où il mourut le 30 mars 1653.

Si l'on peut suivre assez aisément les étapes de la vie de Lancicius, nous sommes moins bien renseignés sur sa vie intérieure. Ses compagnons jésuites le tiennent pour un saint et un contemplatif, pour un directeur spirituel de valeur. Le grand chancelier de Lituanie A. St. Radziwill le dit « amicissimus magnae sanctitatis » (*Memoriale rerum gestarum*, t. 4, Varsovie, 1974, p. 272).

Mais le genre littéraire des témoignages contemporains (*Litterae annuae*, etc) pousse l'édification à l'extrême, avec accumulation bien baroque de superlatifs, de métaphores, de symboles. On sent le vrai inextricablement mêlé à l'exagération. De plus, les interventions surnaturelles abondent : bilocation (Martinov, *Lanciciana*, p. 43), prophéties (p. 13-14), guérisons miraculeuses, visions, apparitions (p. 43), prévisions d'événements futurs (p. 47), cardiognosie; Lancicius apaise la tempête (p. 22), multiplie le vin, etc. Il se flagelle cinq fois par jour (p. 39), prie sans interruption quatorze ou seize heures, etc.

Ces affirmations sont rapportées par C. Kojalowicz, contemporain de Lancicius dont il rédige la vie en 1657 (ARSI, *Vitae* 25), quatre ans après sa mort; le réviseur romain, N. Southwell, censure sévèrement ce qui lui paraît être des affirmations exagérées (3 décembre 1672, ARSI, *Cens.* 671, f. 188-189), jugement confirmé l'année suivante par quatre autres réviseurs *(ibidem)*. Pourtant, le texte de Kojalowicz, augmenté de nouveaux témoignages, sera publié par B. Balbinus avec l'approbation de trois réviseurs de Bohême (Prague, 1690).

Par contre, ce qu'on nous dit des dévotions pratiquées par Lancicius, à la Vierge, à l'Eucharistie, à l'ange gardien, aux saints et à leurs reliques (il en ramène plus de trois cents de Rome pour les diverses maisons de sa province), trouve des échos dans ses écrits spirituels. De plus, les textes que Kojalowicz tire d'un compte rendu (perdu) des grâces reçues, rédigé par Lancicius (en 1631?) à la demande de ses supérieurs, et qui sont imprimés par Balbinus, se trouvent confirmés en plusieurs points par les lettres que Lancicius adressait en 1603-1604 au provincial de Naples P. A. Spinelli. Les convergences portent sur l'union continue à Dieu, même dans les occupations extérieures, l'absence de tentation de vaine gloire, de mouvement de colère et d'affection désordonnée, l'expérience intérieure de l'action divine transformant l'âme. Il semble certain que Lancicius a été favorisé en 1599-1600 de grâces mystiques particulièrement élevées. La perte de son traité sur l'oraison et la contemplation n'en est que plus regrettable. Sur tout ceci, cf l'art. d'I. Iparraguirre, AHSI, cité *infra*.

2. **Œuvres.** — 1° L'activité d'écrivain de Lancicius commença à Rome, lorsqu'il était secrétaire d'Orlandini; on ignore quelle part il a pu prendre dans la rédaction de l'histoire de la compagnie publiée sous le nom de ce dernier. Datent de cette période la plupart des notes concernant saint Ignace (témoignages recueillis, etc) et publiées par C. de Dalmases (MHSI, *Fontes narrativi de S. Ignatio*, t. 3, Rome, 1960, p. 639-721; cf déjà dans *Scripta de S. Ignatio*, t. 1, Madrid, 1904, p. 476-536); on y trouve les textes suivants : *Dictamina S.P. Ignatii generalia*, *S. Ignatii sententiae collectae*, *De Exercitiis..*, *Memorabilia de S. Ignatio*, etc, dont l'intérêt est surtout de recueillir une tradition orale.

2° Avant la publication en 1650 de ses *Opuscula spiritualia* (cités *Op. spir.*), Lancicius ne fit imprimer que peu de choses. Écrit à l'occasion de la béatification d'Ignace de Loyola, son premier livre eut beaucoup de succès : la *Gloria S. Ignatii fundatoris...* (Cracovie, 1622; Vilna, 1624, 1628; Anvers, 1628; Rouen, 1630; trad. flamande, Anvers, 1628; dans *Op. spir.*, n. 18) est une présentation documentée de la vie, des écrits, des vertus et de l'influence d'Ignace. Puis parurent le *De indiciis et gradibus profectus in virtutibus* (Anvers, 1641; *Op. spir.*, n. 10) et le *De causis et remediis ariditatis in oratione* (Anvers, 1643; *Op. spir.*, n. 7).

Lancicius rédigea aussi quelques opuscules qui n'intéressent pas directement la spiritualité : *Octo monita pro nobilitate...* (en latin et en polonais, Varsovie, 1632; *Op. spir.*, n. 20) pour défendre à la Diète de 1632 les immunités ecclésiastiques (cf *Litterae nuntiorum apostolicorum..*, éd. A. G. Welykyj, t. 5, Rome, 1961, p. 115, n. 2198). — *Discursus pro ruthenis unitis*, en faveur des uniates, soumis à la Diète de 1633 (ms aux archives romaines de la Propagande; éd. par J. Martinov, *Collectanea lanciciana*, p. 49-99).

Selon certains indices (Wielewicki, cité *supra*, t. 4, p. 74, 290; ARSI, *Pol.* 70, f. 22r; K. S. Zaleski, *Jezuici w Polsce*, t. 2, Lwow, 1901, p. 267), Lancicius aurait diffusé dans les années 1621-1625 un écrit exaltant la compagnie au détriment des autres ordres religieux; cet écrit, qui n'a pas été identifié, a provoqué la réponse du carme déchaussé polonais Nicolas de Jésus-Marie † 1627 : *Apologia perfectionis vitae spiritualis...*

contra epistolam cujusdam theologi... (Rome, 1626, 1628, etc; cf DTC, t. 11, 1930, col. 616-617).

3° Les *Opuscula spiritualia* furent édités à Anvers par J. Bolland (2 vol. in-f°, 1650; Ingolstadt, 1724, 2 vol. in-f° et en 7 ou 10 vol. in-12°). Lancicius rédigea la plupart des vingt et un opuscules de ces éditions quand il fut instructeur du troisième an en Bohême. Il les envoya à Bolland en lui donnant pleine liberté de retoucher ses textes; mais celui-ci les édita « nulla prorsus re mutata » (AS, mars, t. 1, Anvers, 1668, p. VIII, n. 22). Nous suivons ici l'ordre de l'édition Bolland en indiquant les principales éditions et traductions séparées de chaque opuscule.

Tome I. — 1) *De recte traducenda adolescentia in statu saeculari*, daté de 1642 (p. 1-131); c'est un traité sur la préparation de l'entrée en religion. Éd. partielles, *Motiva abstinendi a peccato mortali*, Braunsberg, 1677; Lwow, 1716, 1746; Vilna, 1743; trois trad. polonaises partielles. — 2) *De exteriore corporis compositione...* (p. 132-182), destiné aux jeunes religieux; Cracovie, 1887. — 3) *De quatuor F. seu de quatuor viis perveniendi ad perfectionem vitae* (p. 183-260); Vilna, 1763 (extrait); trad. allemande par B. M. Lierheimer, Ratisbonne-Mayence, 1861.

4) *De humanarum passionum dominio* (p. 261-332). — 5) *De mediis ad virtutes initio vitae spiritualis adquisitas, postea conservandas et augendas*, daté de 1638 (p. 333-415); Vilna, 1688; Cracovie, 1884. — 6) *De meditationibus rerum divinarum recte peragendis*, sur la retraite annuelle, daté de 1641 (p. 416-521); Cracovie, 1883; trad. anglaise partielle, Londres, 1877.

7) *De causis et remediis ariditatis*, de 1641 (p. 522-566); Anvers, 1643; Cracovie, 1892; trad. franç., Besançon, 1839; Clermont-Ferrand, 1841; Paris-Lyon, 1843; trad. anglaise, Londres, 1881. — 8) *De natura et gradibus humilitatis*, de 1640 (p. 567-660). — 9) *De modis ferendi crucem Christi* (p. 661-760), de 1640. — 10) *De indiciis et gradibus profectus in virtutibus* (p. 761-834); Anvers, 1641.

Tome II. — 11) *De praxi divinae praesentiae* (p. 1-107); Cracovie, 1889; trad. allemande par B. M. Lierheimer, Ratisbonne-Mayence, 1861. — 12) *De conditionibus boni superioris*, de 1640 (p. 108-190); Turin, 1901, 1914. — 13) *De officiis sacerdotum*, 1648 (p. 191-347).

14) *De efficacia sacrosanctae Eucharistiae ad profectum spiritualem...* (p. 348-377); trad. allemande par Lierheimer, 1861. — 15) *De officiis eorum laicorum qui recipiuntur... ad obsequia domestica..*, sur les religieux frères (p. 378-418); trad. tchèque, Prague, 1665, 1669; allemande, Neisse, 1671; polonaise, Lwow, 1730; française, Maison-Carrée (Alger), 1909.

16) *De fuga peccatorum venialium..*, 1637 (p. 419-512); Cracovie, 1897; extraits en polonais, Cracovie, 1898. — 17) *De praestantia instituti societatis Iesu*, préparé pour l'impression en 1644 par J. Chondzynski (p. 513-591); Cracovie, 1890. — 18) *Gloria S. Ignatii fundatoris...* (p. 592-625); souvent imprimé avant 1650, cf *supra*; Cracovie, 1890. — 19) *De vitandis judiciis temerariis* (p. 626-666). — 20) *Octo monita..*, cité *supra* (p. 666-687).

21) *De piis erga Deum et coelites affectibus insinuatis in quaternis punctis meditationum pro singulis diebus totius anni* (p. 688-937) : Prague, 1665, 1688, 1739; Liège, 1672, 1838; Avignon, 1848; Bois-le-duc, 1851; Bruxelles, 1852, 1861; Lyon, 1859; Innsbruck, 1881; Cracovie, 1891. — Trad. tchèque, Prague, 1667; polonaise, Vilna, 1723, 1727; française par F. Fressencourt, 2 vol., Paris, 1849 (3e éd., 1870). Ces éditions et traductions sont le plus souvent incomplètes ou remaniées. Notons que cette collection de méditations déjà élaborée en 1617 a beaucoup circulé en copies manuscrites (cf Préface).

Lancicius prépara dix autres opuscules en vue d'un troisième tome; mais les manuscrits lui furent dérobés par des voleurs au cours d'un voyage. Bolland en donne les titres à la suite du permis d'imprimer du tome 2. On y remarque un *De discretione spirituum* et un *De perfecta oratione et contemplatione*. Ces textes n'ont pas été retrouvés.

4° Après la mort de Lancicius, les textes suivants ont été édités : trois lettres au jésuite P. A. Spinelli, datées de 1603-1604 (dans AHSI, t. 21, 1952, p. 76-83) concernant la vie spirituelle de l'auteur; — *Insignis conversio Mariae Bonaventurae monialis romanae*, tiré de l'opuscule 6 (ch. 22), dans Martinov, p. 110-167, et dans *Collection de la bibliothèque des Exercices* 44, Enghien, 1913; trad. espagnole, Madrid?, 1654 (à la bibl. S. J. de Chantilly), et Barcelone, 1896; trad. franç., *Modèle d'une sainte retraite*, Paris, 1710; — *Corona B. Mariae Virginis* (63 « salutations »), Staroviesiae, 1890 (20 p.).

5° Restent inédites plusieurs lettres de Lancicius conservées aux Archives romaines de la compagnie, en particulier une longue lettre datée du 30 novembre 1643 et adressée à Jean-Casimir, alors novice jésuite et qui deviendra cardinal et roi de Pologne (*Epp. NN.* 87, f. 6-32, 81-130). Inédite aussi, une *Conversio calvino-lutherani* commencée en 1633 et achevée en 1650 (ms 645 de la Bibliothèque royale de Bruxelles; *Catalogue* de J. Van den Gheyn, t. 3, p. 111, n. 1733); cf S. Kot, *La réforme dans le grand duché de Lituanie, facteur d'occidentalisation culturelle*, dans *Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, t. 12, Bruxelles, 1952, p. 201-261.

3. **Doctrine.** — Plus qu'un auteur mystique, qu'un théologien de la vie spirituelle, Lancicius est un éducateur spirituel. Ses traités, — du moins ceux qui nous sont parvenus —, sont rédigés en vue de la formation des jésuites au noviciat, en cours d'études et au troisième an de noviciat. Bien que cette terminologie soit peu utilisée par l'auteur, on peut dire qu'il n'aborde que les questions concernant traditionnellement les commençants et les progressants; il ne traite aucunement des états passifs ou des phénomènes extraordinaires. Mais il donne à la plupart de ses traités une orientation vers une perfection conçue comme un progrès sans limite.

Cette destination des opuscules permet de saisir un certain ordre, d'ailleurs peu strict, dans la suite qu'ils présentent. Le premier concerne la préparation de ceux qui veulent entrer au noviciat. Le deuxième, sur le comportement extérieur, vise plutôt le novice et le jeune religieux. Des neuf suivants, le cinquième traite des difficultés que présentent les études pour la vie spirituelle; le huitième et le dixième concernent les tertiaires. Trois opuscules déterminent ensuite les devoirs propres aux supérieurs (n. 12), aux prêtres (n. 13 : l'eucharistie, les missions apostoliques, les pèlerinages; le n. 14 est inséré ici un peu arbitrairement) et aux frères coadjuteurs (n. 15). Les opuscules 17 et 18 concernent Ignace de Loyola et l'institut de la compagnie et sont fort bien conçus pour initier de jeunes religieux à l'histoire et à l'esprit de leur ordre. Le cycle des méditations pour tous les jours de l'année, augmenté de divers triduums, clôt la série.

Le cadre où s'inscrit cet enseignement ascétique est la compagnie de Jésus avec les problèmes que lui posent alors sa croissance numérique, son expansion géographique, la multiplicité des formes de son activité (cf art. JÉSUITES, DS, t. 8, col. 980 svv); ces problèmes ont imposé sous le généralat d'Aquaviva la nécessité d'une « réforme de l'intérieur », dont Lancicius a été le témoin durant ses années romaines. Il écrit pour transmettre un esprit par des pratiques spirituelles.

La législation de l'ordre avait mis en place l'organisation de la formation (noviciat, juvénat, retraite annuelle, triduum de rénovation des vœux, heure quotidienne d'oraison, etc); la plupart des traités de Lancicius enseignent comment vivre spirituellement ces institutions, même si la portée de l'enseignement dépasse ce but premier.

D'autre part, il rédige son œuvre au moment où la compagnie a pris conscience de sa spiritualité propre et de sa spécificité d'ordre religieux parmi d'autres, et ceci d'une manière assez forte et nette pour qu'il puisse, sans risquer de diluer celles-ci, intégrer à ses écrits l'apport de nombreux autres courants spirituels. Qui ouvre les volumes des *Opuscula* est d'emblée frappé par le foisonnement des citations incorporées au texte et des références marginales. Ceci vaut pour tous les traités spirituels, sauf pour le cycle des méditations (n. 21) qui ne cite que l'Écriture. Lancicius se sent et se veut en continuité avec l'enseignement « commun » de la tradition spirituelle catholique; il prend son bien chez les moines du désert (surtout à travers Jean Cassien et Jean Climaque), chez les Pères (Basile, Grégoire de Nysse, Ambroise, Grégoire le Grand), comme aussi chez Aristote et chez Plutarque. Il puise chez Bernard de Clairvaux, Thomas d'Aquin et Bonaventure, chez Gertrude et François d'Assise. Il cite parfois longuement les saintes Catherine de Sienne et de Gênes, Brigitte de Suède, Marie-Madeleine de Pazzi (vg *Op. spir.*, n. 9, ch. 11, tout entier d'Angèle de Foligno); il connaît la *Vie* de Thérèse d'Avila. Laurent Justinien lui fournit très souvent ses définitions et le point de départ de ses chapitres. L'absence des rhénans est à noter; seul Ruusbroec est parfois cité.

Au sein des citations de ces témoins traditionnels, apparaît tout aussi abondant l'apport des saints et des spirituels jésuites : exemples vivants, traditions recueillies à Rome sur la vie des premières communautés, sur les maximes et manières d'agir du fondateur, enfin les écrits d'Ignace et les premiers traités spirituels jésuites (Alvarez de Paz, B. Alvarez, La Puente, etc).

De ce traitement des « autorités » jésuites et autres découle un éclectisme évident qui a pour avantage de montrer la continuité de la spiritualité du nouvel ordre avec la tradition commune; à ce titre, Lancicius a contribué à l'élaboration de ce qu'on a appelé la théologie ascétique. Mais les inconvénients sont aussi patents. D'abord ce traitement élimine l'originalité des auteurs cités et les orientations des différentes spiritualités au profit d'un enseignement nivelé. Ensuite et parallèlement, la spécificité de la spiritualité ignatienne n'apparaît plus guère que dans des points parfois secondaires; son inspiration originelle et novatrice échappe, ou du moins est noyée dans la multiplicité des prescriptions et des pratiques.

Cet inconvénient apparaît dans l'opuscule 6, qui présente la manière de faire la retraite annuelle selon les *Exercices* ignatiens. A propos des fruits qu'il faut en attendre, Lancicius rappelle d'abord justement combien il est important que le retraitant se remplisse l'esprit des orientations spirituelles données par les méditations typiquement ignatiennes et qu'il faut les conserver dans les méditations que l'on fera sur les textes évangéliques. Mais il continue ainsi : « Fructus exercitiorum omnium praecipuus in his rebus consistit, partim faciendis, partim vitandis, juxta illud psalmi : Declina a malo et fac bonum ». Suivent quarante-huit « fruits pratiques » du genre de celui-ci : « Opera ordinaria facere diligenter » (t. 1, p. 466-468). Dans le même opuscule, la méditation du Règne est présentée par Lancicius sans aucune allusion à l'appel du Christ adressé à chacun et à tous en vue de conquérir le monde entier; il ne s'agit que d'imiter le Christ (t. 1, p. 501-502; cf *Exercices spirituels*, n. 95).

Autres exemples : le traité sur l'humilité (n. 8, t. 1, p. 567-659) parle de cette vertu, de sa nature et de ses actes avec beaucoup de détails, mais sans se référer aux « trois degrés d'humilité » ou d'amour des *Exercices*. Tout au long de l'œuvre, l'accent est mis plutôt sur la lutte contre toute trace de péché que sur le progrès dans la foi, l'espérance et la charité, sur l'acquisition des vertus morales plutôt que sur la *sequela Christi*.

Malgré cette relative érosion des arêtes vives de la spiritualité ignatienne, l'œuvre de Lancicius présente un enseignement ascétique à peu près complet et de grande valeur qui est devenu un classique du genre, même en dehors de la compagnie de Jésus. Son orientation est d'abord pratique : dans sa préface, l'auteur dit vouloir être *medicus* plutôt que *concionator*; mais le théologien n'est jamais loin et apparaît dès qu'un point d'ascèse lui semble demander d'être bien compris. Son expérience est grande et son souci des tempéraments et des psychologies est indéniable. On doit souscrire au jugement de J. de Guibert : « La pensée y est toujours ferme, la doctrine solide, appuyée par des textes nombreux et bien choisis » (*La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 331). Plus didactique qu'Alphonse Rodriguez † 1616, moins ignatien que L. La Palma, moins mystique que L. de la Puente, Lancicius est à mettre cependant à leurs côtés.

Sommervogel, t. 4, col. 1446-1455; t. 9, col. 569-570.

Vies. — C. Kojalowicz, *Compendium vitae P.N. Lancicii*, 1657, ms, ARSI, *Vitae* 25. — B. Balbinus, *Vita V.P.N. Lancicii*, Prague, 1690. — M. Tanner, *Societas Iesu Apostolorum imitatrix*, Prague, 1694, p. 773-791. — J. Cassani, *Glorias del segundo siglo de la Compañía de Jesús*, Madrid, 1734, p. 313-388. — St. Rostovski, *Lituanicarum societatis Jesu historiarum libri decem* (1767), 2e éd., Paris, 1877, table. — J. Martinov, *Collectanea lanciciana*, Paris, 1877. — I. Iparraguirre, *De P. Lancicii vita spirituali novis documentis illustrata* AHSI, t. 21, 1952, p. 60-83.

Doctrine. — M. Sopocko, *Mikolaj Lenczycki..*, « Étude théologico-pédagogique », Vilna, 1935; recensions dans RHE, t. 31, 1935, p. 908-909; *Gregorianum*, t. 16, 1935, p. 610-612; *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 13, 1936, p. 320-321; du même auteur, note sur la date de mort de Lancicius, dans *Ateneum Wilenskie*, t. 13, Vilna, 1938, p. 230-232.

A. T. Massimini, *A Study of the Antinomy of Humility and Self-Esteem according to the Writings of N. Lancicius*, Rome, 1963 (extrait de thèse). — E. Valentini, *La vocazione religiosa secondo il Ven. Lancicio*, dans *Vita religiosa*, t. 3, 1967, p. 136-158. — St. Senelk, *Oratio ignatiana in vita et doctrina N. Lancicii*, Montréal, 1967 (extrait de thèse). — A. Joret, *De Luther à Mohila. La Pologne dans la crise de la chrétienté*, Paris, 1974, p. 310-313.

Les encyclopédies catholiques et polonaises donnent généralement une notice sur Lancicius; voir en particulier DTC, Tables, col. 2882.

DS, t. 1, col. 846; t. 2, col. 1073, 1212, 1332, 1333; t. 3, col. 1191, 1266, 1363; t. 4, col. 1544, 1847; t. 5, col. 211, 1220, 1230; t. 6, col. 668; ces références ne signalent que tel ou tel opuscule de Lancicius. — Influence sur F. W. Faber (t. 2, col. 1234), V. Dechamps (t. 3, col. 57), G. Druzbicki (col. 1735), A. Fischer (t. 5, col. 389).

Antanas Liuima.

LANDENOT (Louise), bénédictine, † 1636. — Louise Landenot (Migne l'appelle fautivement Laudenot et en fait la fille d'un médecin du roi) était fille de

Philibert Landenot, docteur en médecine de Paris, ainsi que l'atteste une donation faite le 18 février 1603, à Françoise, Madeleine et Louise Landenot par un cousin, prieur commendataire de Saint-Pierre de Mortagne en Poitou (Arch. Nat. Y 141, d. 1164). Le père était déjà mort peut-être. En tout cas, deux ans plus tard, la mère était veuve.

Les attaches familiales avec le bas Poitou expliqueraient que Louise soit entrée d'abord à l'abbaye du Ronceray d'Angers. Un propos de la mère de Blémur semble la concerner : « Une religieuse du Ronceray, touchée des merveilles qui se publiaient par tout le royaume de la réforme de Montmartre, y demanda l'entrée qu'on lui accorda à condition d'être mise au noviciat et de recommencer ses vœux, ce qu'elle accepta avec courage. Elle a été une très excellente fille et son mérite l'établit prieure et lui acquit l'estime de Madame et de la communauté » (*Éloges de plusieurs personnes... de l'ordre de S. Benoît...*, t. 2, Paris, 1679, p. 165).

Ce fait se place vers 1608, qui vit l'essor de la réforme à Montmartre. Marie Alvequin en était alors prieure et ce ne fut qu'en 1616 qu'elle fut chargée de la réforme des « Filles Pénitentes », et que Louise Landenot prit sa place. A ce titre, elle fut chargée de l'éducation de la nièce et coadjutrice de l'abbesse, Marie-Catherine de Beauvilliers, à qui elle dédia son *Catéchisme des vices et des vertus, divisé en deux parties, très utile pour faire cognoistre le mal qu'on doit fuir et le bien qu'on doit embrasser*, faict par Sr L.D.S.J.P.D.M., Paris, J. de Heuqueville, 1624, avec privilège (286 p. in-16°). Approuvé par W. Gifford, archevêque de Reims, l'ouvrage procède par questions et réponses, commence par la création, passe à la nature de l'âme et à ses puissances, aux péchés capitaux; la seconde partie, plus longue (200 pages), est consacrée aux vertus.

Ce livre rarissime est conservé dans la belle bibliothèque ancienne des bénédictines du Calvaire de Poitiers à Saint-Julien L'Ars. Migne signale, en outre, des *Méditations sur les Vies des saints* et un *Exercice pour la sainte communion*, qui restent introuvables. D'après Migne, Louise serait morte le 27 mai 1636.

Migne, *Dictionnaire d'ascétisme*, t. 1, Paris, 1853, col. 958. — Y. Chaussy, *Les Bénédictines et la Réforme catholique en France, au* XVII^e *siècle*, à paraître. — DS, t. 1, col. 1320-1322 (Marie de Beauvilliers); col. 1723 (Marie de Blémur).

Yves Chaussy.

1. LANDI (David), lazariste, 1868-1938. — Né à Villa Tresana (Massa-Carrara), le 20 mai 1868, David Landi reçut les premiers rudiments à Vezzano Ligure auprès de son parent, l'abbé Filippini. Il fit partie des *Tommasini* de Joseph Cottolengo (DS, t. 8, col. 1412-1414) à Turin et il entra dans la congrégation de la Mission le 30 août 1885. Novice à Chieri, il suivit les cours de théologie à Turin. D'abord directeur spirituel au séminaire de Sassari, il dirigea le noviciat à Chieri. Il fut pendant quarante ans supérieur à Chieri (1899), Sassari, Cagliari et Sarzana. Il mourut à Sarzana (La Spezia), le 28 mars 1938.

Désireux d'aider à la formation spirituelle des futurs clercs et des prêtres, il entreprit la publication de brochures ou de petits ouvrages accessibles et utiles à beaucoup; les thèmes spirituels exposés et les méthodes présentées sont traditionnels; ils relèvent tout naturellement de l'esprit de saint Vincent de Paul.

1) L'*orazione mentale* (Turin, 1897; Florence, 1919; 1922, éd. augmentée); 2) *I grandi doveri del clero* (Turin, 1905); 3) *Regole di vita da osservarsi dalle persone ecclesiastiche* (Turin, 1906; extrait du précédent); 4) *La solitudine del sacerdote, ossia gli Esercizi spirituali* (Turin, 1907); 5) *Esercizi spirituali dedicati ai giovani studenti* (Giarre, 1909); 6) *C'è l'inferno?*, Cagliari, 1907; 7) *Il pane dei forti* (Sarzana, 1915); 8) *La vera devozione alla Madonna* (Palerme, 1915); 9) *Pensieri sulla SS. Vergine* (Palerme, 1915); 10) *La santissima Comunione* (Sarzana, 1915); 11) *La SS. Eucaristia* (Florence, 1915); 12) *Filantropia e carità* (Sarzana, 1917); 13) *La beneficenza cristiana nei tempi presenti* (Sarzana, 1917); 14) *Meditazioni e considerazioni per otto giorni* (Florence, 1919); 15) *Orate* (Chieri, 1929); 16) *Esercizi spirituali per secolari* (Chieri, 1932).

Il P. Davide Landi, dans *Annali della Missione*, Rome, 1938, p. 285-286 (reproduit une note nécrologique parue dans l'*Osservatore romano*).

Luigi Chierotti.

2. LANDI (Joseph), rédemptoriste, 1725-1797. — Né le 13 août 1725 à Eboli (Salerne), Joseph Landi fit profession dans la congrégation du Très-Saint-Rédempteur en 1747, fut ordonné prêtre en 1748 et mourut le 23 décembre 1797 à Scifelli (Frosinone).

D'abord missionnaire au royaume de Naples, puis dans les États de l'Église, il participa en 1764 au chapitre général où se trouvait saint Alphonse de Liguori, dont il contesta la nomination comme recteur majeur perpétuel de la congrégation faite par Clément XIII. En 1780, il s'opposa au « Regolamento » royal qui altérait gravement la Règle des rédemptoristes approuvée en 1749 par Benoît XIV. En 1784-1785, il fut maître des novices à Rome; parmi eux se trouvait saint Clément-Marie Hofbauer † 1820, qui deviendra un propagateur insigne de la congrégation au-delà des Alpes. En 1793, Landi présida à Pagani le chapitre de « réunion » des rédemptoristes des États de l'Église et du royaume de Naples.

En 1782-1783, à Gubbio (Pérouse), il écrivit l'*Istoria della Congregazione del SS. Redentore* (2 vol., ms aux Archives générales CSSR). Le premier volume traite des origines de l'Institut et de la fondation des premières maisons, avec la biographie des membres les plus célèbres (à retenir le profil de saint Alphonse et de saint Gérard Majella). Le second volume relate l'approbation pontificale de la Règle, l'histoire des premières assemblées capitulaires et des autres fondations. L'énorme matériel recueilli demeure très utile, tant pour la sociologie religieuse que pour l'étude de la spiritualité du 18^e siècle napolitain.

Si la critique peut s'exercer sur l'œuvre de Landi, M. De Meulemeester n'en affirme pas moins : « Travail important, émanant d'un contemporain, mais à passer par le crible d'une critique sévère en raison des circonstances troublées dans lesquelles il fut composé » (cf *Histoire*, p. 189).

Landi composa aussi une vie de saint Gérard Majella † 1755, restée manuscrite jusqu'à ces dernières années. — F. Kuntz, *Commentaria CSSR*, ms XIV, 109. — N. Ferrante, *Le fonti storiche della vita di san Gerardo*, dans *Spicilegium historicum CSSR*, t. 2, 1954, p. 125-149; *Tria manuscripta* (Caione-Landi) *circa vitam S. Gerardi Maiella... primum eduntur*, t. 8, 1960, p. 181-300. — O. Gregorio, *Un settecentesco cronista eburino* (G. Landi), dans *Rivista di studi salernitani*, t. 2, 1969, p. 415-425. — DS, t. 1, col. 357-359. — M. De Meulemeester, *Bibliographie des... rédemptoristes*, t. 2, Louvain, 1935, p. 241, signale la notice de deux rédemptoristes composée par Landi (1^e éd., 1812; trad. franç., Paris, 1842; anglaise, Londres, 1849); *Histoire sommaire de la congrégation du T. S. Rédempteur*, Louvain, 1950, p. 189.

Oreste Gregorio.

LANDINO (Christophe), humaniste, 1424-1492. — Florentin, né en 1424, Cristoforo Landino étudia le droit à Volterra et revint dans sa patrie en 1439; deux années plus tard, il y participe au *Certame coronario*. Il alla ensuite à Rome « au temps d'Eugène IV » (cf Bandini, *Specimen*, t. 1, p. 123, note 4), donc avant 1447. Lié aux Médicis, il obtient la chaire des arts poétique et oratoire au *Studio* de Florence et s'y révèle « le meilleur critique de la littérature italienne au siècle de l'humanisme » (Cardini, *Le critiche del Landino*, p. 1), surtout dans son commentaire de la *Divine Comédie* de Dante; cet ouvrage, illustré par Sandro Botticelli, fut présenté en 1481 à la Seigneurie de Florence. Remarquable aussi, son commentaire de Pétrarque (cf F. Corazzini, *Miscellanea di cose inedite o rare*, Florence, 1853, p. 131 svv). Landino prit part à la vie publique comme chancelier du parti guelfe en 1467 et, ensuite, rédacteur de lettres officielles.

Dans ses élégies latines intitulées *Xandra*, il prend pour modèles Catulle, Ovide et Horace. Par la suite, suivant les orientations de l'Académie florentine, il compose ses *Disputationes camaldulenses*, son *De nobilitate animae* et un opuscule *De vera nobilitate*. Landino mourut à Florence en 1492.

Dans les *Disputationes camaldulenses*, Landino se propose de concilier les théories des anciens avec le christianisme et prend ses arguments chez Cicéron, Augustin et Thomas d'Aquin. Il fait dialoguer Marsile Ficin, Lorenzo et Giuliano de Medicis, Donato Acciaiuoli et Leon Battista Alberti. L'ouvrage se compose de quatre livres ou journées. La discussion du premier jour porte sur les vies active et contemplative; elle mène à conclure que ces deux formes de vie doivent alterner, mais que la vie contemplative doit guider l'active. Les dialogues du deuxième jour établissent que le souverain bien consiste dans la jouissance de Dieu après la mort. Les deux derniers jours, L. B. Alberti cherche à démontrer que Virgile a fait de l'Énéide une allégorie néoplatonicienne qui mène Énée à travers l'expérience du mal jusqu'à la perfection.

Dans les dialogues *De nobilitate animae*, dédiés en 1472 à Ercole d'Este, Landino soutient la divine noblesse de l'âme humaine contre les averroïstes et en suivant M. Ficin; il utilise la spéculation médiévale, d'Augustin à Albert le Grand, et les principaux commentateurs d'Aristote, de Thomas d'Aquin à Gilles de Rome, dans une perspective historique.

La manière dont Landino voit l'œuvre de Dante ne manque pas d'intérêt spirituel : dans la *Prolusione dantesca* (novembre 1473; cf Cardini, *Le critiche del Landino*, p. 370), il exhorte à considérer « avec quelles louanges, avec combien de promesses (Dante) nous invite à la vertu, à observer la justice, à user de tempérance, à avoir l'âme forte et constante et, lorsqu'il s'agit de la patrie, des parents, des amis, à ne se dérober à aucun danger, à être vraiment religieux à l'égard de Dieu, pieux à l'égard des ancêtres, charitable à l'égard de tous ».

A. M. Bandini a dressé la liste des écrits de Landino, y compris ceux qui sont perdus ou douteux, dans son *Specimen literaturae florentinae saeculi* XV, *in quo dum C. Landini gesta enarrantur...* (2 vol., Florence, 1747-1751), au tome 2, p. 179-204. Y ajouter la lettre de Landino à Bernardo Bembo publiée par E.-G. Ledos (dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, t. 54, 1893, p. 723-724, et dans *Testi inediti e rari di C. Landino e F. Filelfo*, coll. Testi e documenti a cura dell' Istituto di studi filosofici 1, Florence, 1949). L'étude de M. Lentzen, citée *infra*, publie aussi des lettres inédites.

Disputationes camaldulenses, Florence, s d (vers 1480), 72 f., etc (cf Hain-Copinger, n. 9851-9853); Strasbourg, 1508; Paris, 1511. Éd. partielles modernes : par E. Wolf, Iéna, 1927; par E. Garin, dans ses *Prosatori latini del' 400* (Milan-Naples, 1952, p. 717-790).

De nobilitate animae, éd. A. Paoli et G. Gentile, Pise, 1915-1917. — *De vera nobilitate*, éd. M. T. Liaci (coll. Nuova collezione di testi umanistici inediti o rari 15, Florence, 1970), et M. Lentzen (coll. Travaux d'Humanisme et Renaissance 109, Genève-Paris, 1971).

Formulario di epistole, Florence, s d, etc (cf Hain-Copinger, n. 9854-9863). — *Carmina omnia*, éd. Perosa, Florence, 1939.

Le Commentaire de Dante (Florence, 1481) a connu au moins huit éditions incunables (Hain-Copinger, n. 5946-5953). Ont aussi été édités les commentaires de Landino sur Horace, Pline l'ancien, Virgile, etc : *Scritti critici e teoretici*, éd. R. Cardini, 2 vol., Rome, 1974.

M. Barbi, *Della fortuna di Dante nel sec.* XVI, Pise, 1890, p. 150 svv. — E. Wolf, *Die allegorische Vergilerklärung des C. Landino*, dans *Neue Jahrbücher für das klassisches Altertum*, t. 1, 1919, p. 453 svv. — G. Bottiglioni, *La lirica latina in Firenze..*, Pise, 1923, p. 11-32. — V. Rossi, *Il Quattrocento*, Milan, 1938, p. 333-336 (bibliographie, p. 339).

A. Buck, *Dichtung und Dichter bei C. Landino..*, dans *Romanische Forschungen*, t. 58-59, 1947, p. 233-246. — M. Santoro, *C. Landino e il volgare*, dans *Giornale storico della letteratura italiana*, t. 131, 1954, p. 501-547. — R. Marcel, *Marsile Ficin*, Paris, 1958 (table).

E. Müller-Bochat, *L. B. Alberti und die Vergil-Deutung der Disputationes camaldulenses..*, coll. Schriften und Vorträge des Petrarca Instituts 21, Krefeld, 1969. — P. Giannantonio, *C. Landino e l'umanesimo volgare*, Naples, 1971. — M. Lentzen, *Studien zur Dante-Exegese C. Landinos..*, coll. Studi italiani 12, Cologne-Vienne, 1971 (avec des lettres inédites). — R. Cardini, *Le critiche del Landino* (coll. Istituto nazionale di studi sul Rinascimento. Studi e testi 4), Florence, 1973.

Gian Ludovico Masetti-Zannini.

LANDOS (Agapios), moine grec, 17e siècle. Voir Agapios Landos, DS, t. 1, col. 248-250.

LANDRIEUX (Maurice), évêque, 1857-1926. — Né le 1er octobre 1857 à Trigny (Marne), d'une famille paysanne « austère et puritaine », très soucieuse d'instruction, Maurice Landrieux fut reçu au grand séminaire de Reims et ordonné prêtre en 1883. Son ministère se déroula d'abord à l'ombre de la cathédrale : secrétaire particulier du cardinal Langénieux, qui le choisit comme son vicaire général en 1894 et son « conclaviste » en 1903, curé-doyen de la cathédrale. Le 6 décembre 1915, Benoît XV le préconisa comme évêque de Dijon.

Landrieux a beaucoup voyagé; son premier voyage en Orient date de 1890 et il revint sur les Lieux saints à l'occasion du congrès eucharistique de Jérusalem en 1896. Dix ans plus tard, il accomplit un vaste périple autour de la Méditerranée, de la Palestine à l'Afrique du nord. Cette connaissance directe des Églises d'Orient et l'expérience spirituelle très grande qu'il acquit en ce domaine lui valurent d'être nommé en novembre 1917 consulteur de la congrégation des Églises orientales. Peu avant de mourir, il participa au congrès eucharistique de Chicago et s'éteignit à Paris le 11 décembre 1926.

De ses voyages, Landrieux rapporta un récit très vivant et une image du Christ historique qu'il développa dans un ouvrage apologétique, *Jésus dans l'Évangile* (Marseille, 1922). Le livre eut grand succès. Landrieux y suivait de près la lettre des évangiles et

faisait appel moins au merveilleux qu'au sens de la vie concrète. La divinité du Christ y apparaît volontiers comme conforme à la raison et démontrable.

Landrieux fit éditer de nombreux textes : conférences et discours, lettres pastorales, quelques notices biographiques et des brochures d'orientation apologétique. Relevons : *Aux pays du Christ. Études bibliques en Égypte et en Palestine* (Paris, 1895), *L'Église et les églises* (Paris, 1908), *De la Trinité à l'Eucharistie* (Paris, 1912) et *Courtes gloses sur les évangiles du dimanche* (1917, 1926). Plus théologique et spirituel, *Le Divin Méconnu* (1921) traite du Saint-Esprit et de ses dons.

Historien, Landrieux s'était lié d'amitié avec A. Baudrillart, qui, dans l'oraison funèbre qu'il prononça en 1927, souligna sa tendance au pessimisme et son constat sans complaisance de l'affaissement de la vie religieuse chez ses contemporains.

Semaine religieuse de Dijon, 12 février 1927 (oraison funèbre par A. Baudrillart). — M. Minier, *L'épiscopat de 1921 à 1962. Étude d'un haut personnel ecclésiastique*, thèse dactyl., Paris, 1974.

Jacques Gadille.

LANDRIOT (Jean-Baptiste), évêque, 1816-1874. — Né le 9 janvier 1816 à Couches-les-mines (Saône-et-Loire) d'une famille ouvrière, Jean-Baptiste Landriot devint orphelin de bonne heure. La protection du futur cardinal Pitra lui permit de poursuivre de fortes études aux petit et grand séminaires d'Autun. Il s'initia largement aux langues anciennes et modernes, à la patrologie, aux sciences naturelles, en dépit d'une santé fragile. Ordonné prêtre en 1839, vicaire à la cathédrale, il ne tarda pas à être appelé à la tête du petit séminaire et devint vicaire général à trente-cinq ans. Sa culture et ses qualités d'orateur se révélèrent dans ces fonctions et dans les conférences qu'il commença à donner dès cette époque.

Landriot avait quarante ans lorsqu'il fut nommé évêque de La Rochelle; il publie alors ses premières œuvres pastorales et oratoires. Ses qualités le font appeler au Conseil supérieur de l'Instruction publique où il siégea de 1863 à 1870. Entre-temps, il avait été élevé au siège de Reims (1867).

J. Leflon le dépeint dans sa mince stature, distinguée, ouverte, quoiqu'un peu raidie par les misères physiques : « Sa concentration intérieure lui valait une puissance de parole dont les rémois gardèrent longtemps le souvenir ». Rangé parmi les libéraux (il combattit *L'Univers* dans la querelle sur les classiques païens) et les inopportunistes au premier concile du Vatican, il vota cependant l'infaillibilité par souci pastoral. Après l'épreuve de l'invasion prussienne durant laquelle son courage contribua à sauver des vies humaines, il mourut le 8 juin 1874.

Sa bonté, son ouverture, sa pitié pour ce monde « où tout est malade » s'inspiraient du modèle salésien. Dès son sacre, il prit François de Sales pour patron, car il nourrissait pour celui-ci une grande admiration dès le début de sa formation sacerdotale.

La plupart des publications de Landriot sont issues de ses prédications de carême à Autun, La Rochelle et Reims, de ses conférences spirituelles données dans des cercles plus restreints, tant à Paris qu'à Rome. Ses ouvrages en reprennent la pédagogie graduée et l'enchaînement, dans une exposition très claire. Telle fut en particulier l'origine de ses deux publications théologiques, *Le Christ de la tradition* (2 vol., Paris, 1865), prolongé par *L'Eucharistie* (Paris, 1866).

Nourri de la tradition apostolique sur le Verbe incarné, Landriot donne une place centrale à l'Incarnation qui fait du Christ l'Homme-Dieu, et non pas un homme supérieur ou la figure exacte du Verbe éternel. Le monde lui-même, dans ses beautés, est saisi comme un reflet de Dieu, comme une ébauche artistique de l'Être divin. Landriot devra se défendre d'avoir penché vers le panthéisme, tout en maintenant, avec Mme Swetchine, la légitimité « d'une sorte de panthéisme chrétien ». De là sa sensibilité aux symboles et, au sein de l'Eucharistie, au mystère de la communication, de la communion dans cette nourriture spirituelle qui transporte en l'homme tous les effets de l'Incarnation en rendant son corps effectivement participant à la nature divine.

La religion de Landriot est aimable; elle perfectionne la nature. Elle est aussi raisonnable, car elle part de la condition de l'homme pour l'élever par degrés, selon ce qu'il peut « supporter », dans son intelligence, sa culture, sa générosité, à une spiritualité plus haute. Aussi donne-t-il au mystère, à la fois dans la raison et dans la religion, une place nécessaire et éminente : « Les mystères sont au-dessus de la raison, sans être contre la raison, et l'homme agit avec beaucoup de raison en les croyant sans les comprendre » (*L'Eucharistie*, p. 74).

Landriot formule ainsi une spiritualité qui tient, d'un côté, à la mystique la plus exigeante et, de l'autre, à un humanisme fait de sympathie pour le monde, de simplicité et de raison : il prêchait « la rareté des vertus équilibrées ». Il rattache lui-même sa spiritualité à l'École française, à Pascal et au cardinal de Cheverus. On comprend par là le succès de ses écrits, le grand nombre de leurs rééditions, et son audience auprès des auditoires féminins qu'il rendait sensibles aux réalités spirituelles à partir des beautés et des vanités de ce monde.

La plupart des œuvres de Landriot ont été éditées à Paris; nous mentionnons les exceptions. Seules sont indiquées les premières éditions (voir le *Catalogue des livres imprimés de la Bibliothèque nationale de Paris*, t. 87, 1926, col. 1196-1211).

Conférences sur l'étude des belles-lettres.., 2 vol., Autun, 1847. — *Recherches historiques sur les écoles littéraires du Christianisme, suivies d'observations sur le « Ver rongeur »..*, 1851. — *Examen critique des Lettres de M. l'abbé Gaume sur le paganisme dans l'éducation*, 1852; cf DS, t. 6, col. 147-148.

La Prière chrétienne, 2 vol., 1862-1864. — *La Femme forte, conférences..*, 1863. — *La Femme pieuse..*, 2 vol., 1863. — *Conférences aux dames du monde..*, 2 vol., 1865. — *Le Symbolisme*, 1866. — *Les Béatitudes évangéliques, conférences..*, 2 vol., 1866-1867. — *De l'esprit chrétien dans l'enseignement..*, 1870. — *Les péchés de la langue*, 1870. — *La Sainte Communion*, 1872. — *Instructions sur l'Oraison dominicale*, 1873. — *L'aumône*, 1875. — *L'Esprit Saint, dons et symboles*, 1879.

Œuvres de Mgr Landriot. Conférences, allocutions, discours et mandements, 7 vol., 1864-1874.

H. Arsac, *Mgr Landriot.., sa vie, ses œuvres..*, Reims, 1874. — J. Roidot, *Mgr Landriot, évêque de la Rochelle..*, Autun, 1895. — Abbé Lacroix, *Mgr Landriot pendant l'occupation allemande*, Reims, 1898. — *L'épiscopat français... (1802-1906)*, Paris, 1907, p. 503-505, 528-529. — DTC, Table, col. 2885. — *Catholicisme*, t. 6, 1967, col. 1769-1770 (J. Leflon).

Jacques Gadille.

1. LANDSBERG (Herrade de), † 1195. Voir Herrade de Landsberg, DS, t. 7, col. 366-369.

2. LANDSBERG (Jean Juste), chartreux, † 1539. Voir *infra*, Lanspergius.

LANDSHEERE (Guillaume de), jésuite, 1605-1666. — Né le 22 février 1605 à Cassel, ville située alors dans les Pays-Bas catholiques, et entré le 22 août 1619 au noviciat de la compagnie de Jésus à Malines, Guillaume de Landsheere a prononcé ses vœux solennels en 1638. Il mourut à Gand le 7 décembre 1666, après deux pénibles années de maladie. Pendant plus de vingt ans il fut un des prédicateurs les plus renommés des Pays-Bas au 17e siècle. A Anvers où il enseigna l'Écriture et la morale dans l'école de théologie attachée au collège, il fut aussi chargé des sermons de controverse à l'église de la maison professe. Ces sermons lui fournirent l'occasion de s'en prendre à des prédicants calvinistes du nord dans des écrits polémiques dont les titres piquants suggèrent le contenu ironique et le style direct (liste dans Sommervogel).

A côté de ces œuvres de controverse, Landsheere a publié aussi, à partir de 1648, quelques traités de dévotion, en forme de petites brochures : les *Deliciae eucharisticae*, destinées à exposer l'excellence du mystère eucharistique et à stimuler la piété, avec en épilogue une paraphrase de l'*Anima Christi* et du cantique *Benedicite* des trois adolescents dans la fournaise; un *Diarium hominis pie christiani*, sorte de manuel de vie chrétienne pour passer saintement la journée; les *Deliciae piorum sacrae*, recueil de prières qui ont pour objet les différentes vertus; enfin un *Fasciculus myrrhae ex piis erga Christum patientem affectibus*, avec des considérations sur la passion du Christ. Ces quatre traités furent édités ensemble sous le titre collectif de *Salutaris hominis christiani exercitatio* (Anvers, 1655; 5e éd., 1661; 1707; une réédition de Munich en 1728 n'a pas ce titre collectif ni la pagination continue).

Les premières éditions étaient anonymes; à partir de 1655 apparaissent les initiales M.D.L., complétées, en 1661, en *Marius de Landsheere*. Sous ce même nom parut aussi une édition néerlandaise adaptée et abrégée, mais qui correspond en grande partie au texte latin : *Heylighe op-dracht des herten* (Anvers, 1683, 7e éd.). Comme la *Bibliotheca scriptorum societatis Iesu* de 1676 signale que ces traités de dévotion furent publiés *alieno nomine*, on pourrait croire que ce Marius ne serait en somme qu'un pseudonyme, mais l'approbation de 1707 dissipe toute équivoque : « Libellus... olim compositus a R. P. Guilielmo de Landsheere... et editus sumptibus ac nomine R. adm. Domini Marii de Landsheere, Canonici Presbyteri ». On doit donc conclure à une collaboration étroite entre l'auteur et celui qui a pris sur lui la responsabilité de l'édition et dont l'identification reste encore une énigme (un frère ou un neveu de Guillaume?).

Quoi qu'il en soit de ce problème marginal, d'après l'auteur lui-même, ces petits traités n'avaient aucune prétention d'originalité. Il avait puisé abondamment des textes et des idées « ex variis auctoribus » sans se sentir obligé d'en signaler chaque fois l'origine, puisqu'il les avait accommodés « pro (suo) privato gustu » et adaptés pour les mettre ainsi à la disposition d'un plus grand nombre de lecteurs. Les multiples éditions prouvent qu'il a eu la main heureuse.

N. Sotwell, *Bibliotheca scriptorum societatis Iesu*, Rome, 1676, p. 316. — E.-H.-J. Reusens, dans *Biographie nationale*, t. 5, Bruxelles, 1876, col. 301-302. — Sommervogel, t. 4, col. 1466-1469. — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 338.

Jos Andriessen.

LANDSKRON (Étienne de; Lantzkrana), † 1477. Voir Étienne de Landskron, DS, t. 4, col. 1494-1495.

LANDTMETER (Laurent), prémontré, 1588-1645. — Né à Tournai en 1588, Laurent Landtmeter étudia à l'université de Louvain, y acquit la licence en théologie, et entra ensuite à l'abbaye de Tongerloo où il fit profession en 1610. Après avoir enseigné la théologie à ses confrères, il devint curé à Retie et archiprêtre de Geel, au diocèse de Bois-le-duc. Il mourut à Retie le 3 juin 1645.

Il publia plusieurs ouvrages pour exposer le sens et les obligations de la vie religieuse comme l'ordre des prémontrés les concevait. Il le fit plus en compilateur qu'en rénovateur. 1. *Commentarius brevis ad regulam S. P. N. Augustini, breviter complectens magis occurrentes in materia regulari difficultates*, Louvain, 1621 (le tome 1 seul a paru : rééd., 1635).

2. *De vetere clerico, monacho, clerico-monacho...*, Louvain, 1626 (1er livre seul, 227 p. in-4°, titre : *De clerici, monachi vetere instituto*; le second livre annnocé manque).

Après une épître dédicatoire (p. 5-34) qui esquisse l'action de tous les évêques de Tournai en faveur du clergé et des moines, Landtmeter disserte savamment sur l'habit des clercs (1e partie) et des moines (2e partie), puis sur l'institution des clercs et des chanoines réguliers ou « clercs-moines » (3e partie).

Une nouvelle édition parut à Anvers, en 1635, *De vetere clerico, monacho, clerico-monacho libri tres* (in-4°) : livre 1, 3 parties, p. 1-76 = rééd. du précédent; livre 2 (« De vetere clericorum et monachorum victu et disciplina »), 3 parties, p. 1-340, 341-408, 409-414; livre 3 (« honores et immunitates ») p. 415-430. L'auteur expose la situation, dans les premiers siècles, des laïcs, des communautés de clercs, puis l'apparition et la vie des chanoines réguliers, le ministère sacramentel et la vie commune chez les moines. Le *De vetere clerico* est suivi de la réédition du *Commentarius ad Regulam S. Augustini* (68 p.), légèrement augmenté.

Landtmeter a composé, sur l'invitation de ses supérieurs, une sorte de « manuel » de la vie religieuse, selon les statuts et la manière de vivre de son ordre. Ses exposés sont, en général, de nature juridico-morale et s'arrêtent peu à l' « exhortation »; ils n'oublient cependant pas que la Règle doit être la base et l'animatrice permanente de la vie religieuse.

3. *Encomium veritatis, iuxta ea quae disseruntur lib. 3 Esdrae, c. 3 et 4, ex S. Augustino, ut plurimum, collectum*, Anvers, 1645, 146 p.; l'ouvrage est suivi d'une *Paraphrasis in Tertulliani Pallium* (p. 169-262).

L. Goovaerts, *Écrivains... de l'Ordre de Prémontré*, t. 1, Bruxelles 1899, p. 487-488. — *Biographie nationale*, t. 11, Bruxelles, 1890, col. 261-262. — L. Verheijen, *La Règle de saint Augustin*, t. 2 *Recherches historiques*, Paris, 1967, p. 60, etc. — *Nationaal Biografisch Woordenboek*, t. 5, Bruxelles, 1972, col. 498-499 (N. Weyns).

Jean-Baptiste Valvekens.

LANDULPHE CARACCIOLO, frère mineur et évêque, † 1351. — Né à Naples à la fin du 13e siècle, Landulphe Caracciolo suivit à l'université de Paris les cours de Jean Duns Scot dont il devint le disciple fidèle : « ... doctorem subtilem, quem ut plurimum sequimur » (Commentaire des Sentences). Promu maître en théologie, il enseigna à Paris probablement

entre 1321 et 1326 avant de fonder la chaire de théologie franciscaine à l'université de Naples. Il gouverna quelques années la province franciscaine de la Terre de Labour en qualité de ministre provincial. Des missions diplomatiques accomplies pour le compte de la reine Jeanne de Naples lui valurent le titre de « logotheta » et de protonotaire de la cour. Jean XXII le nomma, le 21 août 1327, évêque de Castellamare di Stabia (*Bullarium franciscanum*, t. 5, n. 671), le transféra, le 20 septembre 1331, au siège archiépiscopal d'Amalfi (n. 931) et l'engagea tout particulièrement à poursuivre les fraticelles qui infestaient le territoire de l'archidiocèse (n. 963-965).

L'œuvre théologique assez abondante de Landulphe, auquel les mss confèrent le titre de « doctor collectivus » (*Antonianum*, t. 27, 1952, p. 371), est restée en grande partie inédite.

Du *Commentaire des Sentences*, dont on a signalé un bon nombre de mss (F. Stegmüller, *Repertorium Commentariorum in Sententias*, t. 1, Wurtzbourg, 1947, n. 514; AFH, t. 47, 1954, p. 143; Grocholl, cité *infra*, p. XIII et 11-17), ne sont édités que le second livre (Naples, 1487 et 1637; cf *Studi francescani*, cité *infra*, p. 37) et une question du troisième livre relative à l'Immaculée Conception, *Utrum B. Virgo fuerit concepta cum originali delicto?* (*ibidem*, p. 44-69, question dont l'authenticité est mise en doute par Grocholl qui a examiné de près les mss de Lüneburg, Municipale theol. f. 48, et d'Erlangen, Université 258, cité *infra*, p. 175-180); l'auteur y défend la thèse de son maître de Paris.

On lui attribue en outre un commentaire du prophète Zacharie et de l'Épître aux Hébreux (F. Stegmüller, *Repertorium biblicum*, t. 3, Madrid, 1951, n. 5365-5366).

Prédicateur zélé et abondant, qualifié par Barthélemy de Pise de « magnus praedicator ad populum et clerum » (*De conformitate vitae B. Francisci*, dans *Analecta franciscana*, t. 4, Quaracchi, 1906, p. 529), Landulphe a laissé enfin un *Quadragesimale* et des sermons *de festis et sanctis* dont on a retrouvé divers mss, notamment en Italie, en France et en Allemagne; le *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters* de J. B. Schneyer signale 162 incipit (t. 4, Münster, 1972, p. 1-11). Les *Commentaria moralia in quattuor Evangelia* que lui assignent les répertoires bibliographiques ne sont sans doute qu'une collection de sermons pour les dimanches de l'année ou de matériaux à l'usage des prédicateurs.

H. Sbaralea, *Supplementum*, t. 2, Rome, 1921, p. 163-165. — L. Wadding, *Annales Minorum*, an. 1326, n. 11; 1328, n. 22; 1331, n. 6; 1342, n. 2-3; 1347, n. 6-8, t. 7, Quaracchi, 1932, p. 68, 101, 139-140, 298-300; t. 8, p. 4-5. — D. Scaramuzzi, *Il pensiero di G. Duns Scoto nel Mezzogiorno d'Italia*, Rome, 1927, p. 67-75; *L'Immacolato concepimento di Maria. Questione inedita di Landolfo Caracciolo*, dans *Studi francescani*, t. 28, 1931, p. 33-69. — A. Emmen, *Het Getuigenis van Landulfus Caracciolo over Scotus' dispuut ten gunste der Onbevlekte Ontvangenis*, dans *Collectanea franciscana neerlandica*, t. 7, 1946, p. 92-129. — G. Mascia, *Landolfo Caracciolo (Rossi) da Napoli († 1351) e Leonardo De' Rossi da Giffoni (1407), due grandi figure francescane del quattrocento*, dans *Cenacolo serafico*, Naples, mai-juin, 1966. — W. Grocholl, *Der Mensch in seinem ursprünglichen Sein nach der Lehre Landulfs von Neapel. Edition und dogmengeschichtliche Untersuchung*, Munich, 1969.

Bibliotheca sanctorum, t. 3, Rome, 1963, col. 775-776. — *Catholicisme*, t. 6, 1967, col. 1772-1773.

Clément SCHMITT.

LANEAU (Louis), évêque, † 1696. Voir art. DIVINISATION, DS, t. 3, col. 1456-1459.

LA NEUVILLE (ANNE-JOSEPH DE), jésuite, 1672-1750. — Anne-Joseph de La Neuville naquit le 7 mai 1672 dans une bourgade d'où il tire son nom, située dans la pointe occidentale du diocèse de Trèves, entre Meuse et Moselle. Bachelier de l'université de Paris, après trois ans de philosophie et deux ans de théologie, il entra, déjà prêtre, au noviciat des jésuites de Paris à la fin de 1698. Désirant les Missions, il fut envoyé à Cayenne dès la fin de son noviciat. Sa mauvaise santé l'obligea à rentrer au bout d'un an (1701-1702); il fit alors deux années de théologie au collège Louis-le-Grand (1702-1704), enseigna la philosophie pendant quatre ans à Alençon, puis à Amiens, et fut ensuite missionnaire itinérant, attaché à la résidence de Pontoise pendant sept ans. Il fit profession en 1710. En 1716, il fut envoyé à Nantes pour diriger la congrégation des Messieurs. Recteur du collège d'Hesdin de 1717 à 1720, il fut ensuite fixé à la maison professe de Paris (écrivain, et de 1726 à 1739 procureur des Missions d'Amérique du sud). Il mourut le 4 avril 1750.

Le premier écrit de La Neuville, *Les sentiments d'une âme qui retourne tout de bon à Dieu* (Nantes, 1716), est réédité en 1717 sous le titre : *Exercices de piété pour se préparer à une sainte mort*, et en 1731 : *Méthode courte et facile pour se disposer à une mort chrétienne.*

La Neuville publie, en 1722, une série de méditations intitulées *La morale du Nouveau Testament, partagée en réflexions chrétiennes pour tous les jours de l'année* (4 vol., Paris), qu'il oppose aux *Réflexions morales* du janséniste P. Quesnel. Ce sont des points de méditation sur des textes scripturaires tirés surtout des évangiles et distribués suivant l'année liturgique. Un passage de l'*Imitation de Jésus-Christ* est indiqué chaque jour pour la lecture spirituelle. On en connaît plusieurs éditions (en 3 ou 4 vol., 1758, 1783, 1829, 1854, avec attribution erronée à Ch. Frey de Neuville; trad. allemande, 4 vol., Mayence, 1748, et partielle, 2 vol., Landshut, 1833).

D'autres réflexions morales suivirent en 1723 présentant un *Modèle des familles chrétiennes ou le Livre de Tobie* (rééd., 1728 et 1736; trad. italienne, Venise, 1804), et en 1728, *Le Livre de Judith*, donné en modèle aux veuves chrétiennes. Malgré son intention, l'auteur ne put continuer le commentaire de la Bible. Il imprima en 1733 des *Neuvaines en l'honneur de saint François Xavier... et du bienheureux Jean-François Régis*, et en 1737, à l'occasion de la canonisation, *La Vie de S. Jean-François Régis* (accompagnée de la *Neuvaine*; la biographie connut plusieurs éditions et fut traduite en allemand, Cologne, 1738; la neuvaine fut aussi rééditée, seule ou avec d'autres).

Sommervogel, t. 5, col. 1692-1696 et VIII; t. 12 (Rivière), n. 4755. — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 430. — Archives romaines S.J., *Catalogi breves.., triennales, 1698-1750*, mss.

Hugues BEYLARD.

LANFANT (ALEXANDRE-CHARLES) **(bienheureux)**, jésuite, 1726-1792. — Né le 9 septembre 1726 à Lyon, Alexandre Lanfant y fit de brillantes études au collège de la Trinité. Au terme de ses humanités et de deux ans de philosophie, il entra au noviciat des jésuites d'Avignon le 9 septembre 1741. Après six ans de régence aux collèges d'Aix-en-Provence et de Besançon, une troisième année de philosophie et quatre ans de théologie, il enseigna la rhétorique pendant deux ans à Marseille. Il fut appliqué à la prédication dès 1757. Quand la compagnie de Jésus fut supprimée en France, il gagna la Lorraine et fut nommé au séminaire des missions royales. Il prêcha à Lunéville, Nancy, Pont-à-Mousson, et l'impératrice Marie-Thérèse le demanda à Vienne pour l'avent et le carême. En

1768, lorsque la compagnie fut supprimée en Lorraine, Marie-Thérèse l'invita, mais il refusa de se fixer à Vienne. Il s'établit à Paris en 1772 et prêcha dans les différentes chaires de la capitale. En 1774, il donna le carême à Versailles et reçut le titre de prédicateur ordinaire du roi. Pendant plus de vingt ans il fut un des orateurs les plus en vue. Tenu, bien que sans preuves, pour le confesseur réfractaire de Louis XVI, et traité comme tel dans les journaux, il resta à Paris au début de la Révolution, mais se cacha. Suspect, Lanfant fut arrêté, relâché, repris le 30 août 1792 et massacré le 5 septembre. Il fut béatifié le 17 octobre 1926.

De son vivant, on n'imprima que deux oraisons funèbres prononcées par Lanfant, mais en 1818 N.-S. Guillon publia (8 vol., Paris) soixante-deux *sermons* conservés chez un neveu du prédicateur, Urguet de Saint-Ouen; en 1834, parurent en deux volumes des lettres adressées à ses neveu et nièce Urguet : *Mémoires ou Correspondance secrète du P. Lenfant* (sic). D'inégale valeur oratoire, les *Sermons* sont imprégnés de sens évangélique, mais avec le souci apologétique qui marque cette époque. Leur esprit apostolique excita l'acrimonie des *Nouvelles ecclésiastiques* (25 juillet 1773, p. 120). La correspondance, alimentée de toutes les nouvelles du moment (1790-1792), manifeste un abandon filial à la Providence. Lanfant s'y fait le propagateur de la dévotion au Cœur de Jésus.

Les *Sermons* furent traduits en italien (3 vol., Naples, 1834) et réimprimés en français en 1856 (Migne, *Orateurs sacrés*, t. 70).

L'Ami de la religion et du roi, t. 17, 1818, p. 129-137; t. 18, p. 65-72; t. 19, 1819, p. 113-117. — Aimé Guillon, *Les martyrs de la foi*, t. 3, Paris, 1821, p. 425-435. — Sommervogel, t. 4, col. 1476-1478. — H. Fouqueray, *Un groupe de martyrs de septembre 1792*, Paris, 1926, p. 1-62.

Hugues Beylard.

LANFRANC (bienheureux), archevêque de Cantorbéry, † 1089. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*. — 3. *Doctrine*.

1. **Vie.** — Né vers 1010, Lanfranc appartenait à une famille de notables de Pavie. Après avoir étudié, sans doute à Bologne, les arts libéraux et le droit, il enseigne à Pavie la grammaire et la dialectique et s'assure une maîtrise incontestée dans l'enseignement et la pratique du droit. Vers 1036, il quitte Pavie livrée à la guerre civile et, avec un groupe d'adolescents de grande famille, s'établit à Avranches, où vivait une forte colonie italienne attirée par les générosités de Suppo, abbé du Mont-Saint-Michel; il y exerce les fonctions d'écolâtre.

En 1042, à la suite d'une aventure où il manque de périr, il entre au monastère du Bec, fondé par Herluin, ancien chevalier du comte de Brionne. Après trois années de vie obscure, Lanfranc, devenu prieur et écolâtre, donne à son abbaye une impulsion décisive en lui assurant une brillante clientèle d'étudiants venus de toute l'Europe et dont certains devaient acquérir la notoriété, tels Alexandre II, saint Anselme (cf DS, t. 1, col. 691) et Yves de Chartres. Dès lors, sa réputation ne cesse de grandir. Il gagne l'amitié du jeune duc de Normandie, Guillaume le Bâtard, et assiste au concile de Reims (octobre 1049), présidé par Léon IX, sans doute pour soumettre au pape le cas de Guillaume qui, malgré l'empêchement canonique de consanguinité, désirait épouser sa cousine Mathilde de Flandre.

Resté auprès du pape après le concile de Reims, Lanfranc est amené, lors des conciles de Rome et de Verceil (1050), à déclarer sa réprobation à l'égard des théories de Bérenger de Tours, contre lesquelles il avait pris position dès 1049, et son attachement à la doctrine eucharistique traditionnelle. Revenu en Normandie à la fin de 1050, il assiste au concile de Brionne où Bérenger est mis en échec.

Il n'est pas exact qu'il ait participé au concile romain de 1059 devant lequel Bérenger fit amende honorable. Mais peu après ce concile, il se rend à Rome et obtient de Nicolas II l'absolution de Guillaume et de son épouse, excommuniés depuis 1053 pour s'être unis, vers 1050, en dépit de l'empêchement canonique. En réparation de leur faute, les souverains entreprennent de bâtir à Caen les deux couvents de Saint-Étienne et de la Trinité. En 1066, à la veille de la conquête de l'Angleterre, Lanfranc reçoit des mains de Guillaume l'investiture abbatiale pour Saint-Étienne, mais dès 1065 il avait quitté le Bec pour s'occuper des travaux de construction de Saint-Étienne. C'est là qu'il compose son traité sur l'eucharistie en réponse au *Scriptum contra synodum* de Bérenger.

En 1070, Lanfranc est nommé archevêque de Cantorbéry. Une de ses premières tâches est de défendre la primatie de son siège, contestée par l'archevêque d'York. L'affaire est réglée en faveur de Cantorbéry lors des conciles de Winchester et de Windsor en 1072. Certains documents pontificaux mis en avant par Lanfranc à cette occasion sont des faux, mais on pense généralement aujourd'hui qu'il n'en est pas l'auteur (cf A.J. Macdonald, *Eadmer and the Canterbury Privileges*, dans *The Journal of theological Studies*, = JTS, t. 32, 1930, p. 39-55).

L'action de Lanfranc en Angleterre est à la fois politique et religieuse : politique, puisque, durant les séjours de Guillaume le Conquérant en Normandie, Lanfranc exerce outre-Manche une véritable régence; mais surtout religieuse : il s'efforce d'appliquer en Angleterre la réforme inaugurée par les papes depuis Léon IX, et principalement la réforme monastique. Au 10e siècle, auprès de plusieurs cathédrales, celle de Cantorbéry en particulier, les chanoines séculiers avaient été remplacés par des moines, l'évêque tenant la place de l'Abbé. Lanfranc décide de garder le caractère monastique de son église cathédrale et d'en faire un exemple pour l'Angleterre. Il peuple son chapitre de Christ Church de moines venus des abbayes normandes et se décharge de la responsabilité du supériorat sur un prieur, Henri, ancien moine du Bec et de Caen. C'est à lui qu'il adresse le texte des Constitutions rédigées pour cette communauté; elles seront adoptées, au moins en partie, dans une douzaine des principales cathédrales et abbayes d'Angleterre.

Appuyé sur la réforme monastique et encouragé par son souverain, Lanfranc envisage une réforme plus complète de l'Église d'Angleterre. Le concile de Londres en 1075 en est une étape importante. Lanfranc ne se croit pas obligé cependant de suivre toutes les directives de la réforme grégorienne; il montre une certaine indépendance vis-à-vis de Rome, et ses rapports avec Grégoire VII sont marqués de froideur. Il meurt le 28 mai 1089.

2. **Œuvres.** — Il en existe trois éditions complètes : L. d'Achery, *Beati Lanfranci opera omnia*, Paris, 1648; J. A. Giles, *Opera omnia Lanfranci*, coll. Patres ecclesiae anglicanae, Oxford-Paris, 1844, 2 vol.; PL 150, 9-640

(reprend d'Achery, avec quelques erreurs de transcription).

1° *De corpore et sanguine Domini* (PL 150, 407-442), ouvrage le plus connu, écrit vers 1066 pour réfuter un opuscule dans lequel Bérenger attaquait le concile de Rome de 1059. Cf J. de Montclos, *Lanfranc et Bérenger*.., p. 249-261 (mss, éditions); éd. dans SC, en préparation.

2° *Commentaire sur les épîtres de saint Paul*, sous deux formes :

L'une est représentée par le ms Berlin, *BN Phillipps* 1650 : on y trouve les épîtres commentées par des gloses dont certaines sont mises sous le nom de Lanfranc et semblent extraites d'un texte continu. L'autre est représentée par sept témoins, et d'abord par l'édition d'Achery (= PL 150, 101-406), qui reproduit un ms disparu de l'abbaye Saint-Melaine de Rennes; les six autres sont les mss : Berne 334; Londres, BM *Royal 4 B* IV; Manchester, *John Rylands Library* 109; Paris *BN lat.* 2875 et 12267; Rome, *Vaticanus lat.* 143. Le commentaire dans l'éd. d'Achery-Migne se présente sous la forme de gloses interlinéaires et de gloses marginales. La tradition manuscrite montre que Lanfranc n'est pas responsable de l'insertion, à côté de son commentaire, de gloses attribuées à Ambroise (= *Ambrosiaster*) et Augustin. Cf B. Smalley, *La Glossa ordinaria. Quelques prédécesseurs d'Anselme de Laon*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 9, 1937, p. 378-389; *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 2e éd., Oxford, 1952; M. Gibson, *Lanfranc's Commentary on the Pauline Epistles*, JTS, t. 22, 1971, p. 86-112.

Lanfranc a écrit aussi un *Commentaire des Psaumes*, aujourd'hui perdu.

3° *Constitutions monastiques*, rédigées pour la communauté de Christ Church (cf *supra*) : PL 150, 443-516; rééditées par D. Knowles, *The monastic Constitutions of Lanfranc*, Londres-Édimbourg, 1951, et *Corpus consuetudinum monasticarum*, t. 3, Siegburg, 1967.

4° Les éditions complètes donnent un *corpus* de *Lettres* (PL 150, 515-624) qui serait à mettre au point. La plupart concernent l'administration religieuse; cependant les lettres 33 et 50 (selon la numérotation de PL) traitent de questions doctrinales. Mss : Cambridge, *Trinity College 0.10.16*; Londres, BM *Nero A* VII et BM *Vesp. E* IV; Rouen 115.

5° Le *De celanda confessione*, édité par d'Achery (= PL 150, 625-632), d'après un ms de Saint-Victor de Paris et un autre de la bibliothèque d'Alexandre Petau, est-il authentique, nous ne saurions l'affirmer. Sur la confession, il existe aussi un petit poème attribué à Lanfranc dans le ms Saint-Omer 115; cf A. Boutemy, *Notes additionnelles à la notice de Charles Fierville sur le manuscrit 115 de Saint-Omer*, dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. 22, 1943, p. 8.

6° Fragment d'un discours prononcé par Lanfranc à l'occasion de ses démêlés avec l'évêque d'York sur la primatie (PL 150, 623-626 : extrait des *Gesta pontificum anglorum* de Guillaume de Malmesbury); et quelques notes en marge des *Conférences* de Jean Cassien dans le ms Alençon 136 (PL 150, 443-444; cf M. Gibson, *Lanfranc's Notes on Patristic Texts*, JTS, t. 22, 1971, p. 435-450).

7° Sigebert de Gembloux attribue à Lanfranc une histoire de Guillaume le Conquérant, dont on n'a pas d'autres traces; de même Eadmer lui attribue un écrit disparu, *De rebus ecclesiasticis quae suo tempore gesta sunt*, peut-être un récit de la controverse avec York. Des catalogues de bibliothèques médiévales mentionnent sous le nom de Lanfranc les ouvrages suivants : *Quaestiones*, *De dialectica*, *De sacramentis excommunicatorum*.

8° Le *Sermo sive sententiae* (PL 150, 637-640) n'est pas de Lanfranc; cf J. de Montclos, *Lanfranc et Bérenger*, p. 338-340.

3. **Doctrine.** — Brillant professeur, solide écrivain, Lanfranc cependant n'est pas un spéculatif. Depuis son entrée au Bec, il n'a pas cessé, même archevêque, d'être avant tout un moine, se livrant avec assiduité à la *lectio divina* et la préférant à la solution des « questions posées par les lettres séculières » (J. de Montclos, *Lanfranc et Bérenger*, p. 546-547). Homme de sens pratique, doué pour les contacts humains, taillé pour les responsabilités, il a laissé, surtout à ses intimes, le souvenir d'un excellent « père spirituel » (cf PL 150, 538c, 549c), expert, dit Guillaume de Malmesbury, dans cet « art des arts qu'est la direction des âmes ».

Ses *Constitutions* dénotent, parfois en de petits détails, une délicatesse qui en fait le plus humain des législateurs monastiques de sa génération : soins à donner aux malades, égards dus à ceux qui encourent une lourde punition ou subissent un rigoureux emprisonnement, courtoisie dont doivent être empreints les rites de l'office du Jeudi saint (cf D. Knowles, éd. citée, 1951, p. XXI).

Quand il entreprend de réfuter Bérenger, Lanfranc le fait à contre cœur, pour le seul bien de l'Église (*De corpore*.., 1, PL 150, 409c). C'est avec répugnance que, pour ne pas laisser d'échappatoire à son adversaire, il mêle à la question des considérations appuyées sur la dialectique (7-8, 416d-418d). Dans cette discussion qui met en cause la réalité de la présence du corps du Christ dans l'eucharistie, l'argument le plus valable est, selon lui, celui des textes scripturaires et patristiques, témoins de la foi de l'Église, qui n'a pas varié depuis les origines (19, 435cd). De cette foi, le garant le plus authentique est l'Église de Rome, que Bérenger couvre d'injures (1, 410b; 16, 426bd).

On ne peut nier que Lanfranc, par son affirmation vigoureuse de la présence réelle eucharistique, soit allé au cœur du problème, alors que son adversaire s'enlisait dans un augustinisme superficiel et un symbolisme vide. Cependant l'étude du *De corpore* montre que Lanfranc se faisait du mode de la présence réelle une conception qui rejoint les affirmations de la profession de foi imposée à Bérenger en 1059 : on ne peut être croyant orthodoxe si l'on n'admet pas que, dans l'eucharistie, le corps du Christ est, dans son être physique *(sensualiter)*, brisé par les mains du prêtre, broyé par les dents des fidèles, et ceci « non seulement de façon sacramentelle, mais en réalité ». Lanfranc concilie cette conception de la présence réelle avec l'intégrité corporelle du Christ ressuscité en distinguant la « chair » du Christ présente sur l'autel, objet d'une immolation réelle (14, 425a), et « le Christ en lui-même » désormais à l'abri de toute vicissitude au ciel. Cette distinction lui permet aussi d'intégrer à sa doctrine la définition augustinienne du sacrement entendu comme un « signe sacré », que Bérenger opposait à ses contradicteurs : la « chair » du Christ immolée présentement sur l'autel est le *signe* du « Christ en lui-même » mourant jadis sur la Croix et maintenant glorieux au ciel (14-15, 423d-426a). On voit donc qu'un progrès restait à accomplir dans l'expression de la foi eucharistique. Ce progrès, qui aboutira à la synthèse thomiste de l'eucharistie et aux définitions du concile de Trente, a été suscité par les objections de Bérenger, et il doit beaucoup non seulement à Bérenger qui a rappelé le caractère « sacramentel » de l'eucharistie, mais aussi à Lanfranc qui, en insistant fortement sur la distinction entre « ce qui est vu » dans l'eucharistie et « ce

qui n'est pas vu », préparait les élucidations ultérieures sur l' « accident » et la « substance ».

Bien que la doctrine de Lanfranc soit très cohérente, elle ne révèle pas une grande profondeur spéculative. Elle est surtout dictée par des impératifs spirituels. Lanfranc a bien compris que la communion « spirituelle », à laquelle se limitait Bérenger, risquait de perdre sa signification, séparée de la communion « corporelle » : « L'une et l'autre sont nécessaires, l'une et l'autre sont fructueuses. L'une a besoin de l'autre pour produire un bon résultat » (15, 425cd). Si, dans la communion corporelle, le fidèle reçoit « corporellement » la chair et le sang du Christ, par la communion spirituelle il adhère « spirituellement » au « Christ tout entier » : la communion spirituelle est donc un élan de l'âme vers le Sauveur, une aspiration à la vie éternelle, laquelle ne fait qu'un avec le Fils de Dieu.

Prenant appui sur la célébration eucharistique qui, dans les rites de la fraction et de la communion, est un rappel de la passion du Seigneur, la communion spirituelle consiste à revivre en pensée les souffrances du Christ endurées pour notre salut et à s'inspirer de cette méditation dans la pratique de la vie : le communiant doit mettre ses pas dans les pas du Christ, être prêt à mourir pour lui, et mortifier sans cesse la chair avec ses vices et ses mauvais désirs. Avec la passion, les autres mystères du Christ sont aussi l'objet d'une réflexion savoureuse : incarnation, résurrection, ascension, retour à la fin des temps. Intervient encore le rappel des préceptes, particulièrement de la charité dont l'eucharistie est le signe (15, 425c). A l'évocation des sentiments qui doivent inspirer celui qui reçoit le Corps du Christ, Lanfranc donne une certaine tonalité affective qui laisse transparaître toute la tendresse de sa piété personnelle. Il introduisit en outre dans sa cathédrale une procession en l'honneur du Corps du Christ, le dimanche des Rameaux (cf DS, t. 4, col. 1624).

Bibliographie abondante dans J. de Montclos, *Lanfranc et Bérenger. La controverse eucharistique du* XI^e^ *siècle*, coll. Spicilegium sacrum lovaniense 37, Louvain, 1971. Depuis la parution de ce travail, on a découvert la profession de foi du concile de Poitiers de 1075 (cf R. Sommerville, *The case against Berenger of Tours. A New Text*, dans *Studi gregoriani*, t. 9, Rome, 1972, p. 53-75), concile sur lequel Lanfranc avait été interrogé par trois ecclésiastiques (cf *Lanfranc et Bérenger...*, p. 45, 197, 214, 237, 563). A signaler encore H. Silvestre, *Note sur l'édition de l'épître de Bérenger de Tours à Adelman de Liège*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 39, 1972, p. 127-130 (cf *Lanfranc et Bérenger*, p. 531-538), et *La controverse Lanfranc-Bérenger de Tours. A propos d'un livre récent*, dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. 51, 1973, p. 840-847.

A.J. Macdonald, *Lanfranc. A Study on his Life, Work and Writing*, Oxford-Londres, 1926; 2^e^ éd., 1944 (reproduction anastatique, avec un appendice, p. 296A-296T, sur *Eadmer and the Canterbury Privileges* = JTS, t. 32, p. 39-55); *Berengar and the Reform of sacramental Doctrine*, Londres, 1930. — Z. N. Brooke, *The English Church and the Papacy from the Conquest to the Reign of John*, Cambridge, 1931, p. 57-83, 117-131. — C.N.L. Brooke, *Archbishop Lanfranc, the English Bishops and the Council of London of 1075*, dans *Studia gratiana*, t. 12, 1967, p. 39-59.

AS, mai, t. 6, Anvers, 1668, p. 832-854. — DTC, t. 8, 1925, col. 2558-2570 (E. Amann et A. Gaudel). — *Dictionnaire de droit canonique*, t. 6, 1957, col. 333-335 (R. Naz). — *Bibliotheca sanctorum*, t. 7, Rome, 1966, col. 1101-1106 (G.D. Gordini). — *Catholicisme*, t. 6, 1967, col. 1775-1778 (G. Mathon). — Cross-Livingstone, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 2^e^ éd., Londres, 1974, p. 797-798, bibliographie.

Jean de Montclos.

1. LANG (François), jésuite, 1654-1725. — Né à Aibling en Bavière le 7 novembre 1654, Franz Lang entra dans la compagnie de Jésus le 5 octobre 1671 (d'après de Guibert et Duhr). Après ses études philosophiques, il travailla aux collèges d'Ingolstadt (1678 et 1680) et d'Augsbourg (1679/80). Sa théologie achevée, il fut professeur de poésie et de rhétorique à Eichstätt (1684-1686), fit sa troisième année de noviciat à Altötting et reprit l'enseignement de sa spécialité à Burghausen, puis à Munich. A l'exception des années 1694-1696 pendant lesquelles il fut préfet des études et professeur de controverse théologique à Dillingen, il passa le reste de sa vie à Munich comme préfet des études et directeur de la congrégation mariale. Il mourut le 5 octobre 1725.

A la fin de 1678, Lang fit jouer à Ingolstadt son premier drame spirituel sur e mystère de Noël; il déploya une grande activité au service du théâtre religieux dans le cadre des collèges jésuites, des congrégations mariales, voire de la cour de Bavière. Il occupe une place importante dans l'histoire du théâtre jésuite aux côtés de J. Bidermann † 1639, J. Balde † 1668 et de N. Avancini † 1686.

On conserve à Munich (CLM 9242-9245; cf Sommervogel, t. 4, col. 1479 A-C) quatre volumes groupant 71 pièces de théâtre de Lang, qui en signa la table des matières le 29 octobre 1719; ces pièces ont été mises à la suite sans respect de l'ordre chronologique en 1735.

Ces pièces étaient composées souvent pour les fêtes liturgiques (Pâques, Pentecôte, Noël) ou pour célébrer les saints (vg en 1688, sur sainte Félicité); d'autres pièces avaient des sujets plus moralisants (vg en 1690 *Le duc Erkembald de Brabant*; en 1692, *Le roi Alphonse de Portugal*; en 1694, *Autolinus*). Quelques-unes furent mises en musique par Reichl, organiste de la cour, et par quelques-uns de ses confrères.

Dans son traité de composition dramatique *Dissertatio de actione scenica* (Munich, 1727), Lang insiste sur deux points essentiels pour lui : *ars et actio*. Faute de pouvoir rivaliser en faste et en effets spectaculaires avec le théâtre de la cour, il veut insister sur l'expression juste et sur la diction claire mises au service de l'idée centrale du sujet de la pièce. Il ne suit pas le principe des trois unités aussi strictement que ses confrères Antoine Claus † 1754, Fr. Neumayr † 1765 et Ignace von Weitenauer † 1783, mais il s'inspirait cependant de la rigueur de Corneille pour modérer les libertés excessives du théâtre baroque allemand.

En 1717, Lang fit paraître trois ouvrages à Munich dans lesquels il veut porter sur la scène la Passion du Christ méditée *(Theatrum doloris et amoris. Sive considerationes mysteriorum Christi patientis, et Mariae matris dolorosae)*, les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola *(Theatrum solitudinis asceticae... per considerationes melodicas ad normam... Exercitiorum S. P. Ignatii)* et, ouvrage moins original, des sujets moraux et hagiographiques *(Theatrum affectuum humanorum)*.

La préface du *Theatrum doloris* explique comment se déroulent ces méditations de carême conçues pour les congréganistes; elles commencent, selon la méthode ignatienne, par une prière préparatoire. Puis venait le jeu scénique du premier point, que le directeur commentait et que suivaient quinze minutes d'oraison. Après le chant d'une strophe de cantique, venaient les deuxième et troisième points conçus selon le même schéma. Une prière concluait la célébration. Le *Theatrum solitudinis* reprend la même méthode, mais ici des acteurs sont prévus; c'est ainsi que la *consideratio* du Règne du Christ qui ouvre la deuxième semaine des *Exercices* met en scène Philothée, l'ange et le Christ, et les trois points de la considération s'articulent entre eux comme les scènes d'un acte. Divers emblèmes sont

prévus, qui doivent apparaître aux endroits indiqués dans le texte.

Lang est certainement un auteur doué d'imagination, un bon latiniste, un animateur remarquable de théâtre religieux qui eut le souci d'intégrer musique et peinture à ses drames. Sa transposition scénique des *Exercices* ignatiens mériterait d'être étudiée.

On doit encore à Lang des *Epistolae familiares ad amicos et notos* (Munich, 1725, 1747, 1753, 1766); il y touche des questions très diverses, mais il y apparaît comme un ami des étudiants sans moyens, un adversaire ardent des injustices, un soutien des pauvres et un éducateur de la jeunesse.

Sommervogel, t. 4, col. 1478-1480. — L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, Paderborn, 1934, col. 1074-1075, 1734-1744 (surtout 1738).

B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. 3, Munich, 1921, p. 470-475; t. 4, vol. 2, 1928, p. 77. — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 292 note, 421.

Constantin Becker.

2. LANG (Michel), bénédictin, 1645-1718. — Fils de Jean Konrad Lang, Wolfgang naquit à Zug, le 11 janvier 1645. Son frère, Gaspard, fut curé de Frauenfeld, doyen, pronotaire apostolique, auteur d'un précis historico-théologique. Le 1er novembre 1665, Wolfgang fit profession au monastère d'Einsiedeln et prit le nom de Michel.

Ordonné prêtre à Lucerne le 20 avril 1669 par le nonce Rodolphe Aquaviva de Aragonia, archevêque de Laodicée, il se vit confier le 24 février 1671 la fonction d'exorciste à l'église de pèlerinage d'Einsiedeln. Le 21 octobre 1675 il fut nommé curé de la paroisse. En 1677, on le retrouve au monastère de Pfäfers, où il avait été envoyé le 18 juillet comme doyen (prieur) afin d'y réformer la discipline monastique. Le 1er mars 1684 il devint curé d'Ittendorf, territoire près de Ueberlingen, qui appartenait à l'abbaye d'Einsiedeln. Il est chargé le 30 janvier 1689 de la paroisse de Münsterlingen. Mais dès le 9 août il est nommé chapelain du monastère de Nonnberg à Salzbourg, où il introduisit le culte de Notre-Dame d'Einsiedeln. De retour à Einsiedeln (1698), il devint sur place gardien des œuvres d'art. Le 25 juillet 1699, il partit pour Saint-Gerold comme assistant du prieur; il y mourut le 24 juillet 1718.

Michel Lang publia, en 1673, des méditations sur a passion du Christ pour chaque jour de carême, *Seelen-Weyd*. Cet ouvrage fut suivi en 1676 par un recueil de méditations pour la période de la septuagésime au samedi après Pâques. Dans les parties nouvelles de ce recueil, l'auteur part du texte de l'évangile du dimanche et fait preuve d'une bonne connaissance de l'Écriture, des Pères de l'Église et des enseignements des saints; son exposé est simple et pratique, pour l'époque. En 1687, il fit paraître en deux tomes un ouvrage de méditations pour tous les jours de l'année, dont l'organisation est plus thématique qu'homilétique, *Jährliche Seelen-Weyd*.

Lang publia aussi, en 1705, un petit livre de méditations, rédigé en latin, pour les jours de carême et les dimanches de l'année, extraites des ouvrages antérieurs, *Arbor frugifera*. Lang destinait ses méditations à tous, clercs et laïcs, et particulièrement aux jeunes bénédictins. Il tient à ce que le chrétien recherche la perfection, non pas dans des œuvres extérieures et extraordinaires, mais dans l'obéissance à Dieu et dans l'amour. Il entend respecter la manière d'être et la liberté de chacun : il lui suffit de proposer une matière à méditer. Sa méthode est classique : il divise les méditations en trois points, et dans chaque point il présente l'objet de la réflexion, les *affectus* qui s'en dégagent et la résolution.

Œuvres. — 1) *Seelenweidt*, Einsiedeln, 1673 (d'après K.J. Benziger, *Geschichte des Buchgewerbes... von Einsiedeln*, 1912, p. 258); rééd., *Seelen-Weyd, das ist: Fastenspeis oder Betrachtungen über das bittere Leyden und Sterben Christi Jesu auf alle Wochen und Tag der Fasten...*, Munich, 1675, 242 p.; 1676, 480 p. — 2) *Jährliche Seelen-Weyd, das ist: Betrachtungen für ein Andächtige Poemenophila...*, Constance et Einsiedeln, 1687, 525 et 744 p. in-4°. — 3) *Arbor frugifera ex eremo sive meditationes sacrae in quadragesimam de Passione Domini et dominicas anni*, Einsiedeln, 1705, 154 + 202 p. in-12°.

Rudolf Henggeler, *Professbuch der fürstl. Benediktinerabtei U. L. Frau zu Einsiedeln*, Zug, 1933, n. 174, p. 336-337; Henggeler attribue à Michel Lang des *Quaestiones philosophicae selectae* (Dillingen, 1671), dont l'auteur est un certain François-Michel Lang. — Voir la biographie de son frère Kaspar dans Albert Iten, *Tugium sacrum. Der Weltklerus zugerischer Herkunft und Wirksamkeit bis 1952*, Stans, 1952, p. 295-296.

Joachim Salzgeber.

LANGAGE DES SPIRITUELS. — La présente étude se situe de façon expresse *au niveau de l'analyse du langage*, et laisse donc de côté les considérations d'ordre historique ou psychologique. Ce point de vue est sans doute fort restrictif. La seule analyse du langage est incapable de rendre compte du contenu et de la portée véritables des écrits spirituels; elle peut cependant contribuer à situer ces écrits quant à leur mode propre de signification, et en ce sens fournir des indications utiles à leur compréhension.

Le langage des spirituels est *une forme du langage de la foi*, en ce sens qu'il présuppose la foi et contribue à rendre manifestes son contenu et ses virtualités. Il se distingue d'autres formes, plus essentielles, de ce langage : langage de la proclamation (tel qu'il s'exprime dans le *Credo*), de la liturgie, de la prédication et de la théologie. Il se réfère fondamentalement à une expérience personnelle de la foi et rend manifeste la manière dont celle-ci est vécue. Au sens restreint et tout à fait propre, il se rapporte à *l'expérience de l'union à Dieu*. En un sens plus large, il constitue *un langage de témoignage* : il exprime la manière propre à une existence singulière d'affirmer la foi et de s'en proposer comme témoin.

Dans la mesure où le langage des spirituels se rapporte à une expérience, il doit être considéré comme un langage *descriptif* : il tente de caractériser, par des prédicats appropriés, éventuellement à travers des formes symboliques diverses, une réalité vécue qui a son mode propre d'objectivité. Son type de descriptivité sera pourtant différent de celui qui correspond aux objets accessibles à la perception externe (au niveau du langage ordinaire ou au niveau du langage scientifique). Le langage des spirituels présente en effet les caractères suivants, qui spécifient son mode de descriptivité.

1° Il fait référence, au moins à titre de présupposition, à la foi, telle qu'elle est exprimée dans le *Credo*. Plus exactement, c'est cette foi, avec son contenu, qui donne à l'expérience décrite sa structuration interne.

2° Il a un mode propre d'effectuation; il n'est pas un simple compte rendu, détaché de l'expérience qu'il décrit, mais effectue une sorte de reprise de cette expérience, et en ce sens la prolonge.

3° Il n'est pas la simple répétition, à titre personnel, du *Credo*; il introduit certaines interprétations du langage originaire de la foi (qui est celui de la proclamation et de la prédication), et en ce sens il doit être rapproché du langage de la théologie. S'il n'a pas le caractère systématique de ce dernier, il en a du moins le caractère interprétant.

4° Il comporte un aspect de témoignage, dont la valeur est fondée sur l'expérience attestée dans les paroles mêmes qui l'expriment. C'est une forme spécifique de témoignage, différente de celle qui est propre à la proclamation de la foi.

5° Enfin, il comporte un aspect d'enseignement pratique : il donne des conseils, suggère des « méthodes », indique un chemin à suivre, décrit les étapes à parcourir, bref, il apprend à s'orienter dans la vie spirituelle, à travers le témoignage d'une expérience particulière.

Les questions les plus essentielles que pose le langage des spirituels du point de vue de l'analyse du langage semblent bien les suivantes : 1. *Comment est-il descriptif?* — 2. *Quel est son mode propre d'effectuation?* — 3. *Sous quelle forme est-il témoignage?*

1. Comment le langage des spirituels est-il descriptif? — Dans les formes les plus simples du langage des spirituels, nous trouvons seulement *une évocation de la foi;* la description porte sur la manière ou la modalité particulières selon lesquelles une personne assume ou appréhende la foi. Ainsi lorsqu'un écrivain spirituel affirme avoir eu, à tel moment, une compréhension particulière d'un mystère chrétien ou d'une scène de l'Évangile. Dans les formes les plus élevées, nous avons affaire, selon des degrés divers, à une description de *l'expérience mystique*, c'est-à-dire de ce type d'expérience dans laquelle l'âme vit, d'une manière accessible à la conscience, un état plus ou moins intense d'*union à Dieu*, sous l'action de la grâce. Mais ces états sont inséparables d'un itinéraire : les états proprement mystiques ne sont que le point culminant d'une progression dans laquelle l'âme s'est préparée et a été préparée à les vivre.

D'autre part, cette expérience est essentiellement subjective et intérieure. Elle peut comporter des manifestations extérieures, soit dans la sensibilité, soit dans les actes et le comportement (œuvres de charité, entreprises apostoliques), mais celles-ci sont secondes par rapport à l'expérience elle-même qui est d'ordre intérieur, comme « épreuve », « acte d'éprouver » un certain état. On peut constater cependant, en rapprochant des textes d'époques ou de traditions culturelles fort différentes, qu'il y a une structuration commune aux expériences décrites. Non seulement elles présupposent toutes une référence au contenu de la foi, c'est-à-dire aux grands mystères chrétiens, mais elles présentent toutes la même organisation dynamique : les étapes à parcourir, les différentes formes des états mystiques, les modalités de leur occurrence, se correspondent. Ces expériences comportent donc des éléments communicables : ce sont ces éléments qui sont transmis par le langage. Mais comment le langage peut-il intervenir ici?

Le problème peut être précisé comme suit : comment est-il possible de rendre, au moyen de propositions intelligibles, une expérience pour laquelle le langage ne peut fournir de termes dont le sens serait fixé par référence à la perception externe?

Plus exactement on ne peut, pour ces termes, avoir recours à des *définitions ostensives*, définitions qui consistent à indiquer de quel objet on parle, s'il s'agit d'un terme désignatif, ou, s'il s'agit d'un prédicat, à fournir un échantillon de la propriété correspondante, sous la forme d'un objet concret possédant cette propriété.

A vrai dire, les autres formes du langage de la foi parlent aussi de réalités qui sont, de par leur nature même, invisibles. Le langage des spirituels présente cependant un trait spécifique : c'est qu'il se rapporte à une expérience en tant qu'expérience. Certes, celle-ci est relative aux réalités dont parlent les autres formes du langage de la foi, et celles-ci sont présupposées dans le langage des spirituels (parler de « l'imitation de Jésus-Christ » suppose son existence et une certaine connaissance de sa personne). Mais il s'agit de savoir comment l'expérience elle-même peut être rendue.

1° Or il y a *des formes de langage* bien connues qui permettent de parler de *diverses modalités d'expérience.* Il y a un langage pour parler des sensations, dans leur aspect non pas « objectivable » (description scientifique), mais « vécu ». Le « langage de la perception » réussit à restituer le moment proprement phénoménal de la perception. Il y a un langage pour parler des « affects » (plaisir et douleur), des émotions, des sentiments. Il y a un langage pour parler des « états intérieurs », tels que les dispositions affectives (très proches des sentiments, mais plutôt attitudes globales à l'égard du monde que retentissement vécu d'une situation), les états intellectuels (doute, hésitation, conviction, vision claire, enthousiasme), les attitudes relationnelles (reconnaissance, admiration, pitié, etc).

Ainsi il existe des termes déterminés pour exprimer la douleur, en spécifiant sa nature, ou la reconnaissance, et même telle ou telle modalité de reconnaissance. Mais les termes de ce vocabulaire ne font que signaler la présence de telle sensation, tel affect, tel état, sans en donner une véritable description. D'autre part, ils sont rarement tout à fait appropriés : ils indiquent de quel type d'expérience il s'agit, sans en rejoindre vraiment la spécificité. Il n'en est pas moins vrai que l'on peut, du moins jusqu'à un certain point, décrire ces expériences, restituer linguistiquement la forme particulière de joie que l'on éprouve, ou la nuance particulière d'admiration que l'on porte à une œuvre, etc.

Pour réussir de telles descriptions, le langage recourt à la *figuration*, c'est-à-dire à un usage des expressions qui fait apparaître en elles un sens second à partir de certaines propriétés du sens déjà disponible. On fait valoir un certain *rapport analogique* entre le sens donné et le sens second, ou un *rapport de symbolisation* entre les deux sens. Le mécanisme général est le suivant : on s'appuie sur le sens connu d'un terme définissable de façon ostensive et on tire parti de certaines similarités entre l'expérience perceptive (base des définitions ostensives) et l'expérience intérieure, pour *transvaluer* le terme en question et le charger d'un nouveau sens, relatif au registre des états à décrire (sentiment, émotion, états relationnels, etc). Ainsi parle-t-on d'un « sentiment chaleureux », en utilisant un terme dont le sens premier est défini par référence à des objets qui donnent une sensation de chaleur. La façon dont s'opère la transvaluation n'est pas arbitraire : elle est guidée par l'analogie qui relie l'expérience à décrire et l'expérience perceptive à laquelle renvoie le sens premier (par l'intermédiaire d'une définition ostensive).

Mais on peut distinguer *deux formes principales d'analogie.* Celle-ci peut consister en une ressemblance extérieure locale que l'on étend de proche en proche, de façon à constituer finalement tout un système de

correspondances. C'est ce genre d'analogie qui intervient dans l'*allégorie*.

Supposons que l'on décrive la progression spirituelle comme un voyage entrepris par l'âme. On part d'une ressemblance très limitée : l'âme va d'un état à un autre comme le voyageur d'un lieu à un autre. A partir de là, on décrit la démarche spirituelle en utilisant systématiquement des termes empruntés au vocabulaire du voyage.

L'analogie peut aussi consister en une liaison fondée dans le *retentissement de l'expérience sur la sensibilité*. Ce qui intervient ici, c'est la force unifiante de l'expérience : si elle est quelque peu intense, celle-ci tend à rassembler toutes les potentialités psychiques. Un état intérieur correspond à une restructuration spécifique de l'être psychique, dans laquelle toutes ses puissances, en particulier les puissances sensibles, sont impliquées. C'est ce qui permet à l'analogie de jouer : tel état intérieur ébranle la sensibilité de la même manière que telle perception externe. Ce genre d'analogie explique l'intervention, dans le langage spirituel, de termes comme « feu », « lumière », « chaleur », « embrasement », « écoute », etc. L'allégorie comporte une large part d'arbitraire et de convention ; il y a bien une motivation locale de l'analogie, mais à partir de là celle-ci se développe par pure construction. Dans le deuxième cas, il y a une véritable nécessité dans le choix des termes, car l'analogie est fondée dans les propriétés mêmes de l'expérience.

Le langage des spirituels présente cependant une difficulté spécifique : c'est qu'il décrit des expériences peu courantes et même, dans les cas les plus caractéristiques, des expériences de nature extraordinaire. Si quelqu'un décrit un sentiment de joie, ses interlocuteurs peuvent faire appel au souvenir d'une expérience de même genre. Mais comment saisir le sens (au moins une partie du sens) d'une description relative à une expérience que l'on n'a nullement éprouvée soi-même?

2° Pour répondre à cette question, il suffit de considérer une propriété tout à fait générale du langage : sa force à la fois la plus spécifique et la plus étrange est de *construire d'une certaine manière l'expérience comme possible*. A ce titre, le langage n'est pas un simple reflet passif de la réalité ou de l'expérience, mais une puissance autonome de construction. Lorsqu'il est utilisé figurativement, les phrases énoncées ne réussissent pas seulement à jeter un pont entre deux régions de l'expérience déjà reconnues pour leur propre compte; elles donnent une forme virtuelle à une expérience qui n'a pas nécessairement été réalisée déjà par celui qui les entend ou les lit, à partir de ce qu'il a déjà acquis et compris. En d'autres termes, le langage figuratif ne fonctionne pas comme un simple intermédiaire; il a une réelle vertu de transvaluation capable de projeter, à partir du déjà vécu, un univers qui prend pour l'auditeur ou le lecteur une figure définie. Éventuellement, celui-ci pourra reconnaître que l'expérience suggérée est du même type qu'une expérience déjà vécue par lui, mais cette reconnaissance présuppose déjà une évocation préalable qui repose tout entière sur la force du langage.

Comment cela est-il possible? D'abord sans doute parce que la description comporte des *indications de caractère dynamique*. Les écrits spirituels offrent plus de développements sur les étapes préalables, les préparations nécessaires, les *voies* à suivre, que sur le contenu propre des états mystiques. Ils fixent des orientations, ils indiquent un cheminement dont il est possible de comprendre le sens, même si on ne peut soi-même « reconnaître » un chemin déjà parcouru. Ici d'ailleurs les métaphores du voyage, de la « marche dans le désert », de la montée par des chemins escarpés seront éclairantes : elles font saisir le caractère essentiellement dynamique de l'expérience. D'autre part, il est possible de saisir quelque chose des états auxquels aboutit le cheminement, en les voyant précisément dans le prolongement de la progression qui les prépare.

3° Mais il y a plus. Le langage possède une *force poétique* capable d'évoquer l'inconnu et de le rendre d'une certaine manière présent. L'usage *poétique* (au sens étymologique dérivé de ποιεῖν : *faire, créer*) du langage restitue celui-ci à sa valeur originaire qui est de susciter les choses en les nommant. Il ne s'agit plus ici de représentation, mais d'évocation, au sens le plus fort du terme : le langage appelle la réalité qu'il décrit et ainsi rend visible, dans le cercle purement intelligible de la parole, ce dont ni les sens ni le sentiment, ni même la pensée conceptuelle ne peuvent avoir l'appréhension.

On peut rattacher la force poétique du langage à deux sortes d'effets : les *effets de contexte* et les *effets symboliques*. La signification d'un terme dépend toujours des contextes dans lesquels il figure. Mais il faut distinguer les contextes d'usage et les contextes linguistiques.

Le cas le plus simple de l'intervention d'un *contexte d'usage* est celui des définitions ostensives, dont il a été question. Ainsi on expliquera le sens du prédicat « rouge » en montrant un certain nombre d'objets rouges, si possible de diverses nuances pour faire ressortir ce qui est commun.

Un *contexte linguistique* est un ensemble de propositions (réduit parfois à un seul élément) dans lequel figure le terme considéré. Ces propositions mettent ce terme en relation avec d'autres et modifient ainsi le sens qu'il avait déjà, ou lui confèrent un sens nouveau. Le cas le plus simple est celui d'une définition explicite (par exemple la définition du triangle comme figure formée par trois segments de droites qui se coupent deux à deux). Les cas les plus intéressants sont ceux où un sens déjà fixé se trouve enrichi grâce aux relations nouvelles établies entre termes.

Admettons que l'on ait fixé le sens des termes « terne » et « brillant » par des contextes d'usage. Soit alors les phrases : « Cette lumière est brillante »; « Cette lumière est terne ». La comparaison de ces deux phrases montre qu'il y a une connexion entre le terme « brillant » et le terme « lumière », mais aussi une opposition entre « lumière brillante » et « lumière terne ». On peut dire que le contexte constitué par la phrase « Cette lumière est brillante » est un contexte normal pour le terme « brillant ». Il enrichit le sens premier, mais *sans modification de registre*; on reste dans le domaine des « choses donnant une impression visuelle d'éclat ».

Mais nous pouvons introduire ce terme dans un contexte où il y a *changement de registre*. En disant « Cette conférence est brillante », on veut suggérer que la conférence en question a donné une impression de clarté exceptionnelle, analogue à celle que donne la perception d'une lumière visuelle de grand éclat. Le sens de l'analogie est donné par la forme même de la phrase, par substitution du terme « conférence » au terme « lumière ». Mais le terme « brillant » acquiert une extension plus vaste : nous voyons qu'il se charge d'un sens nouveau, qui n'est pas sans relation avec le sens primitif, en s'appliquant au registre des opérations intellectuelles.

Ce procédé, caractérisé par W. Quine (*Word and Object*, p. 9-13) comme « processus d'interanimation

des phrases », est largement utilisé dans le langage poétique : il crée de nouveaux effets de sens en plaçant des termes connus dans des contextes non normaux, grâce auxquels ces termes se prêtent mutuellement une charge sémantique inédite et peuvent ainsi contribuer à donner forme à un univers non perceptible. Le langage des spirituels repose en grande partie sur de tels effets, particulièrement visibles dans les formes spécifiquement poétiques de ce langage.

Soit par exemple le début du poème de Jean de la Croix, *Vive flamme* : « O vive flamme d'amour, qui blesses tendrement de mon âme le centre le plus profond... » (trad. de R. Duvivier, *Le dynamisme existentiel dans la poésie de saint Jean de la Croix*, p. 257). Sans vouloir tenter ici une analyse de ce texte complexe, retenons simplement l'intervention des termes « flamme », « amour », « âme » et « centre ». Le contexte s'organise autour du terme « âme », qui indique le registre dans lequel nous nous trouvons. Les termes « centre » (emprunté au vocabulaire des formes spatiales), « flamme » (dont le sens premier renvoie au phénomène physique de la combustion) et « amour » (emprunté au registre du sentiment) interagissent l'un avec l'autre, sous la mouvance du terme « âme », pour produire un sens inédit et évoquer l'expérience intérieure de la grâce transformante.

4° Mais, pour expliquer la force poétique du langage, il faut recourir à l'*effet symbolique*, mécanisme sans doute plus important que le précédent. Il s'agit du procédé qui consiste à tirer parti de la charge symbolique intrinsèque de certains termes. Ce qui caractérise le symbole, de manière générale, c'est qu'il met en rapport deux significations, en superposant pour ainsi dire à une signification première déjà disponible une signification seconde qui est visée à travers la première et ne pourrait être appréhendée autrement. C'est le propre du symbole de ne pouvoir être remplacé (comme l'allégorie, qui met en œuvre une similarité partielle) par une caractérisation directe de la signification seconde.

S'il en est ainsi, c'est que l'usage symbolique d'un terme n'a rien de conventionnel mais se fonde sur certaines potentialités qui permettent à ce terme de servir de support à une visée sémantique transgressive. Cette visée s'appuie bien sur le sens donné en le dépassant, mais ce dépassement n'est possible que si l'intention sémantique se trouve déjà accordée à la dimension de réalité dans laquelle viendra se déployer le sens second. C'est précisément l'effet d'attraction exercé par cette dimension qui donne au symbole son caractère *vectoriel* : le rapport symbolique est traversé par un sens bien défini, il porte l'esprit dans une certaine direction.

Pour que le sens second puisse apparaître, il faut donc la contribution de deux facteurs : l'anticipation de la dimension à laquelle appartient ce sens, et la structuration fournie par les ressources sémantiques propres au sens premier. La dimension anticipée joue le rôle d'un horizon de constitution : elle fournit à l'intention sémantique l'espace dont elle a besoin pour s'organiser et exerce en même temps sur elle une action finalisante, qui l'oriente dans la direction de la transgression à effectuer. Les indications fournies par le sens premier permettent à l'intention sémantique de faire surgir une signification relativement précise, en tout cas adéquatement circonscrite au sein de l'horizon auquel elle se réfère. D'un côté, cet horizon précède la constitution du sens second, puisqu'il doit rendre possible la transvaluation du sens premier; mais d'un autre côté, il n'est donné que dans l'opération même de la transgression sémantique qui fait apparaître le sens second. La dimension propre au sens second doit donc, d'une certaine façon, être déjà annoncée, de façon présomptive, dans la dimension à laquelle appartient le sens premier. Et comme cette dimension elle-même n'est donnée que dans les termes qui permettent de l'articuler, il faut dire que ces termes doivent déjà contenir l'indication de leur transgression possible vers la dimension qu'ils seront chargés de représenter symboliquement.

Ceci semble devoir être affirmé en particulier des dimensions du sensible et de l'expérience affective, dont relèvent presque tous les sens premiers des symboles utilisés dans le langage des spirituels. Les termes employés se prêtent à l'usage symbolique précisément parce qu'ils contiennent déjà, au niveau de leur dimension originaire de sens (domaine sensible ou affectif), comme un surplus de sens qui annonce d'autres dimensions possibles, en particulier la dimension spirituelle. Cela ne signifie nullement que l'expérience spirituelle puisse être ramenée à l'expérience sensible et affective, ou en dérive de façon nécessaire. Cela signifie qu'il y a, dans le champ du langage, comme une aimantation secrète qui l'ordonne à l'évocation de l'expérience spirituelle, même lorsque, selon les apparences, il ne fait que dire le sensible ou l'affectif. Autrement dit, il n'y a pas de domaine sémantique fermé, pas plus sans doute que de registre fermé d'expérience : le langage du sensible et de l'affectif est déjà plus que lui-même, il comporte la visée potentielle de tout ce qui, à un titre quelconque, peut entrer dans le domaine du dicible.

On comprend alors comment l'effet de symbolisation peut réussir à communiquer, au moins partiellement, le sens d'une expérience qui n'a pas été vécue comme telle. Celui qui saisit un symbole comme symbole perçoit ce qui est visé en comprenant le sens premier du symbole. Dans le cas du langage des spirituels, il comprend quelque chose de l'expérience évoquée en percevant, à travers les termes sensibles ou affectifs utilisés, la figuration qu'ils prêtent à la dimension spirituelle à laquelle ils se réfèrent.

Dans le texte déjà cité, le terme « flamme » est emprunté au registre des phénomènes perceptibles. La flamme est un élément singulièrement actif, mais en même temps quasi immatériel : elle n'a pas la consistance, la netteté de contour, la permanence des choses ordinaires, massives, bien localisées, dotées de figures précises. Elle évoque donc un dynamisme extrêmement subtil, insaisissable, imprévisible, et pourtant suprêmement efficace. D'autre part, son effet est paradoxal : elle détruit, mais en même temps purifie (par exemple pour extraire le métal pur du minerai). Même quand elle détruit, c'est en portant d'abord la matière qu'elle consume à l'incandescence, en lui donnant une sorte de qualité intensive qui l'apparente, pour un temps très bref, à elle-même. Ces propriétés fortement contrastées lui donnent une très grande potentialité symbolique; le terme « flamme » est ainsi particulièrement apte à porter une intention sémantique transgressive et à évoquer d'autres dimensions d'expérience.

Le rapprochement avec le terme « amour » opère précisément une première transgression, qui fait passer du registre de la perception à celui de l'affectivité. La flamme symbolise maintenant le mode d'action du sentiment amoureux sur celui qui l'éprouve : action pénétrante, à laquelle rien n'échappe, et pourtant de nature subtile, non localisable, enveloppante et omniprésente, action qui crée aussi une sorte de vide grâce auquel se produira une véritable transfiguration, dans un état de très haute intensité psychique. Enfin, le rapprochement avec le terme « âme » opère une deuxième transgression, du registre de l'affectivité à celui de la vie spirituelle. Le premier symbole sert ici de support à un nouveau mouvement de symbolisation à travers lequel se trouve visée l'action sur l'âme de la grâce transformante, éprouvée à la façon dont les puissances affectives peuvent éprouver la morsure d'un amour

consumant, à la fois dévastateur (il écarte tout ce qui n'est pas lui) et transfigurateur (il élève le cœur à un état de véritable incandescence affective).

Cette double symbolisation n'a rien d'arbitraire. Il y a une liaison entre les propriétés de la flamme et l'épreuve de l'amour : une expérience affective intense produit, comme par un retentissement sur la sensibilité, une impression de chaleur intime qui rappelle très directement l'impression sensible provoquée par une flamme. Mais cela signifie que le terme « flamme » contient déjà potentiellement une capacité sémantique qui va au-delà de son usage dans un contexte de simple perception. Il y a de même une liaison entre l'expérience spirituelle et le sentiment de l'amour : il y a un retentissement des états spirituels d'union à Dieu sur la vie affective, et comme une évocation des expériences affectives d'union. Cela signifie que le terme « amour » est effectivement capable de subir la transmutation sémantique qui lui fera désigner l'état proprement spirituel de l'adhésion totale de l'âme à Dieu.

Naturellement, le symbole ne donne pas en lui-même la chose qu'il évoque. Le sens second n'est pas présent à la manière du premier, la traduction symbolique d'une expérience n'est pas équivalente à cette expérience vécue; elle ne peut même pas la restituer comme une description permet de saisir ce qui est décrit. Mais la description symbolisante donne des indications relativement précises sur la région dans laquelle se situe l'expérience spirituelle et même sur son mode de structuration, sur certaines de ses propriétés intrinsèques. Ces indications rendent cette expérience à tout le moins compréhensible; elles mettent l'esprit en mouvement, par la vertu des analogies utilisées, dans la direction de ce qui est à comprendre. Elles font ainsi pressentir, comme dans une sorte d'esquisse anticipative, ce dont elles parlent. Elles permettent à ceux qui les reçoivent de situer l'expérience spirituelle en son lieu propre, d'en saisir le contenu à tout le moins par ses harmoniques inférieures (suggérées par les symboles employés), et ainsi d'en comprendre le caractère incomparable et éminent.

2. **Mode d'effectuation du langage des spirituels.** — Ce langage a un aspect descriptif qui lui est propre, comme on vient de le montrer. Mais il n'est pas uniquement descriptif, à la façon d'un compte rendu ou d'un rapport, qui reste extérieur à ce qui a été vécu. Sans doute y a-t-il toujours une distance entre ce qui est éprouvé et ce qui est exprimé. Cependant, dans le cas du langage des spirituels, il y a une connexion étroite entre l'expérience et l'expression : celle-ci continue pour ainsi dire à participer à la vertu de l'expérience. Il s'agit donc d'un langage qui opère à sa manière, qui a une efficacité propre, au-delà de sa fonction descriptive.

1° Pour préciser ce mode spécifique d'effectuation, on peut très utilement faire appel à la théorie des *actes de langage*, élaborée par Austin et développée par Evans, Searle et d'autres auteurs. Selon Austin, toute énonciation (considérée en tant qu'acte) comporte à la fois un aspect *locutionnaire*, un aspect *illocutionnaire* et un aspect *perlocutionnaire*.

En énonçant une proposition, le locuteur met en œuvre un sens et une référence, il dit *quelque chose* : c'est l'aspect *locutionnaire* de son acte. En même temps, il associe à ce qu'il énonce une *force* caractéristique : son énoncé *vaut* comme description, ou comme promesse, comme verdict, comme expression de gratitude, etc; c'est l'aspect *illocutionnaire* (qui s'exprime *dans* sa parole). En effet, par son énonciation le locuteur effectue une espèce d'action : il constate, recommande, ordonne, regrette, remercie, avertit, etc. Dans certains cas, l'aspect illocutionnaire est indiqué explicitement au moyen d'un verbe à la première personne (« *Je considère* que votre hypothèse est sans fondement »); mais l'indicateur de force illocutionnaire est le plus souvent sous-entendu. Enfin, le locuteur *peut* produire un certain *effet* chez son interlocuteur (approbation, étonnement, doute, crainte, etc) : c'est l'aspect *perlocutionnaire*.

Evans, dans son étude sur le langage biblique de la création, reprend avec quelques modifications la classification proposée par Austin, et accorde une attention particulière à deux catégories d'actes illocutionnaires : les *engagements* (« commissives », du type : « Je vous promets mon appui ») et les *conduites* (« behabitives » : « Je vous remercie », « Je m'excuse »). Les engagements impliquent une responsabilité à l'égard d'une action future, et les conduites présupposent une attitude, qui doit exister au moment où l'énoncé est formulé. Evans propose de caractériser ces actes par le terme *auto-implicatif*, car le sujet se met alors lui-même en cause dans l'acte de langage.

Evans étend la théorie d'Austin en faisant remarquer qu'il y a, outre l'usage locutionnaire et illocutionnaire, un usage *expressif* du langage, par exemple dans les énoncés qui ont pour fonction de manifester un état intérieur, au sens le plus général du mot : sensation, fatigue, affection, sentiment. Cette forme de langage mérite aussi d'être appelée auto-implicative, car le locuteur se met lui-même en jeu dans son énoncé : ainsi une phrase qui exprime la joie présuppose que le locuteur éprouve ce qu'il exprime. Le langage auto-implicatif couvrirait donc tout ce qui est de l'ordre de l'*engagement*, de la *conduite* ou de l'*expression*, au sens de la manifestation linguistique d'un engagement effectif, d'une attitude spécifique à l'égard d'autrui ou d'un état intérieur.

Il y a toujours un aspect d'engagement dans le langage. L'énoncé apparemment le plus neutre, un simple constat comme « Le temps est pluvieux », suppose chez le locuteur sérieux un acte illocutionnaire qui pourrait être rendu par « J'affirme que... », avec un engagement à fournir les preuves de cette affirmation. Mais les énoncés auto-implicatifs font intervenir une forme particulièrement forte d'engagement. Dans ce cas, le locuteur déclare assumer devant autrui une attitude, un état intérieur, ou bien il se lie à une obligation relative à ses actions futures. De tels actes de langage le concernent non simplement en tant que témoin de vérité (comme pour les « constats »), ou revêtu d'une fonction sociale (comme pour les « décrets », qui produisent un effet institutionnel), ou porteur d'une appréciation (comme pour les « verdicts », qui posent un jugement d'évaluation), mais dans sa subjectivité même, dans sa vie propre, son statut existentiel. Dans tout énoncé, on fait *quelque chose*, mais dans le cas des énoncés auto-implicatifs, on opère sur soi-même, on contribue donc à *se* faire *soi-même*.

Il est évident que le langage des spirituels, qui est en ordre principal expression d'une expérience intérieure, et comporte par ailleurs de nombreux énoncés du type de l'*engagement* ou de la *conduite*, relève essentiellement (quoique non exclusivement) de la catégorie du langage auto-implicatif. Il faut cependant préciser quelle est la forme particulière de langage auto-implicatif qu'il révèle.

D'abord, nous retrouvons dans le langage des spirituels tout ce qui est vrai du langage de la foi, en parti-

culier du langage de la proclamation, qui présuppose la confession de la foi. En prononçant les phrases du *Credo* dans un esprit de foi, le croyant assume pour lui-même le mystère de salut que le *Credo* proclame et dont il dessine l'articulation. La force illocutionnaire spécifique est indiquée précisément par la formule « Je crois », qui porte sur l'ensemble du contenu des propositions qui suivent. L'acte que traduit cette formule est à la fois un *acte d'expression* (il manifeste l'état intérieur vécu de la foi), un *acte d'engagement* (par lequel le croyant ratifie ce qui est proposé par le *Credo* et se lie à l'égard de tout ce que cela implique), et *un acte du type « conduite »* (par lequel le croyant exprime sa confiance en Dieu, le reconnaît comme Père, Fils et Esprit, comme créateur, sauveur et sanctificateur, par lequel il reconnaît aussi l'Église comme lieu où se produit son salut et sa sanctification).

La vertu proprement auto-implicative de ces actes est que le croyant s'affecte lui-même de ce qu'il évoque : il rend valable pour lui-même, au moment où il s'exprime, ce qu'il affirme. Il opère ainsi sur son existence même, non pas toutefois par une opération qui lui serait propre, comme dans les actes auto-implicatifs ordinaires, mais en se prêtant à l'opération salvifique qui fait l'objet de sa proclamation. Ce qu'il assume ainsi, ce n'est donc pas seulement la vérité d'un certain « état de choses » (comme ce serait le cas s'il ne faisait qu'accorder son adhésion à certaines propositions), mais l'efficacité même d'une action transformante qui est précisément le véritable contenu de cet « état de choses ». Son intervention consiste à se prêter à cette action, en proclamant sa foi en ce qu'elle est et en ce qu'elle réalise. Son acte consiste à faire que ce qu'il proclame devienne effectif en lui; en ce sens on peut dire que l'acte de foi est l'effectuation de son contenu.

2° Mais le langage des spirituels ajoute une modalité particulière au langage de la proclamation : il tente d'*évoquer l'expérience*, le retentissement dans le vécu, de ce qui est affirmé dans la confession de la foi. Et dans ses formes les plus élevées, il tente de faire comprendre quelque chose des états qui représentent l'approche la plus extrême, compatible avec la condition terrestre, de ce que la foi fait espérer. Or, celui qui rapporte une telle expérience, commune ou proprement mystique, l'assume de façon effective au moment même où il tente de la décrire. Il ne s'en détache pas, comme s'il en donnait un simple compte rendu. Il l'assume d'abord en ce sens qu'il la présente comme vraie, authentique, qu'il se reconnaît en elle et s'engage à en attester la vérité devant toutes les critiques ou demandes d'explication qui pourraient lui être adressées. Il l'assume aussi en ce sens qu'il en ratifie toutes les exigences et en accepte toutes les implications. Il prend en quelque sorte sur lui, de manière explicite et réfléchie, la signification de l'expérience qu'il rapporte : sa vertu éprouvante et purifiante, sa force transformante, l'appel qu'elle représente à un don sans cesse plus radical, l'infinité qu'elle ouvre à la dilatation de l'âme.

3° Il y a aussi *une contribution propre du langage à l'expérience elle-même*. En lui fournissant des modes d'expression, un appui symbolique, des effets de contexte, il en fait apparaître, jusqu'à un certain point, la structure et lui donne cette forme définie que représente l'articulation discursive. La vertu du langage, c'est de faire exister en quelque sorte une seconde fois l'expérience : la parole procure à celle-ci comme un espace pur de représentation. Mais il ne s'agit pas d'une sorte de reproduction; le langage fournit comme une armature à l'expérience et lui donne de pouvoir exister sur un mode plus ferme et plus accompli. Il y a donc un *aspect productif* dans le langage; il ajoute au vécu, sans se détacher de lui. Entre le langage des spirituels et leur expérience, il y a véritablement continuité : l'expérience se prolonge dans et par la parole, mais celle-ci enrichit l'expérience de la structuration et de l'intelligibilité qu'elle lui procure.

4° Par le langage, en outre, *l'expérience devient communicable*. Pour cela, il faut qu'elle soit détachée de son individualité et révèle son universalité présomptive. Or, l'effet du langage est d'offrir, avec son espace propre d'articulation fait de seuls rapports de signes, un lieu où l'expérience peut s'universaliser. L'expérience évoquée par le langage des spirituels, sous ses formes les plus élevées, n'est pas commune; elle est cependant dans la ligne du développement en quelque sorte naturel de la vie de foi. C'est en ce sens qu'elle comporte une réelle universalité et peut être communiquée. Si le langage peut effectivement la transmettre, c'est qu'il est capable d'anticiper en quelque sorte le vécu. Naturellement, comme on l'a vu, l'anticipation linguistique présuppose toujours la donnée inchoative de la dimension à laquelle appartiennent les significations à proposer. En l'occurrence, c'est la foi elle-même qui ouvre cette dimension et rend possible la compréhension adéquate du langage des spirituels.

A vrai dire, dans la mesure où il s'appuie sur les possibilités mêmes de l'expression, ce langage peut être compris par tout homme. Mais il y a des degrés dans la compréhension. On peut ne voir dans le langage des spirituels que l'aspect poétique ou l'interpréter dans une perspective purement psychologique. On en aura une compréhension plus appropriée si on l'interprète dans la perspective d'une dimension religieuse de l'existence, sans spécification. Une compréhension adéquate semble requérir l'intervention de la foi. Et sans doute les mêmes textes peuvent être compris de façon plus ou moins profonde selon la profondeur même de la vie de foi du lecteur. Il serait utile d'introduire ici une catégorie d'analyse proposée par Evans, celle de *langage affin* (« rapportive language »); il s'agit d'un langage qui ne peut être compris qu'en vertu d'une *affinité* avec la personne dont il est question dans l'énoncé (d'après Evans, le caractère *affin* d'une expression se rapporte à la manière dont elle est *comprise*, non à la manière dont elle est *utilisée*).

5° Par son caractère anticipateur, le langage peut encore *préparer l'expérience*; en celui qui rapporte une expérience déjà vécue, il peut même ouvrir l'accès à des formes encore plus élevées. C'est en tout cas par cet aspect que le langage des spirituels peut avoir valeur pour d'autres et revêtir une signification d'enseignement. Ce langage comporte de façon explicite des exhortations, des conseils, des indications sur le chemin à suivre, comme on l'a vu. Mais même lorsqu'il rapporte seulement une expérience individuelle, il a valeur d'instruction, d'édification et d'appel. Ici nous rencontrons l'*aspect perlocutionnaire* de ce langage. Il agit en quelque sorte sur ceux qui le reçoivent de manière inductive : il produit en eux une certaine disposition à s'avancer à leur tour dans la voie qui conduit aux états décrits. Les indications qu'il fournit ont un caractère directionnel et anticipateur : elles marquent le sens d'une progression possible et en font pressentir les étapes, elles fournissent ainsi comme l'esquisse d'une expérience qui a par elle-même une vertu d'attrac-

tion et peut être le point de départ d'initiatives spirituelles et d'une démarche personnelle originale. Or, cela n'est possible que par la vertu du langage : c'est parce qu'il fournit un espace de structuration à l'expérience qu'il peut en proposer l'esquisse et se revêtir lui-même d'un pouvoir d'exhortation et d'éclairement qui en fait un moyen spirituel de grand prix.

3. **Le langage des spirituels comme témoignage.** — Les considérations qui précèdent sur la valeur de communication du langage des spirituels conduisent à envisager sa vertu de témoignage. La description qu'il propose n'est pas d'un type tel qu'on puisse la vérifier par une investigation d'ordre empirique, comme pour la description d'une plante ou d'un site. Elle ne vaut en quelque sorte que par sa propre autorité, par la qualité même de son auteur. Elle doit être reçue comme portant témoignage pour une expérience qui a été vécue, et à travers celle-ci pour la foi qui s'y trouve impliquée. D'autre part, en tant qu'effectuation, elle comporte une dimension d'attestation nécessairement liée aux actes illocutionnaires qui l'accompagnent. Le langage des spirituels porte témoignage en tant qu'il exprime une expérience de la foi qui se présente comme authentique, mais en même temps comme valable seulement à titre de signe de la foi, dont elle manifeste les fruits dans une âme, et non en elle-même et pour elle-même.

La question qui se pose du point de vue de l'analyse du langage est celle de la *crédibilité de ce témoignage*. Celui-ci porte une attestation de vérité, mais cette vérité ne peut être établie par un détour, indépendamment du langage qui la propose. C'est le propre du témoignage d'être le garant de la vérité qu'il annonce, mais quand il a pour véhicule le langage, il faut bien que celui-ci porte en lui comme la trace de cette force attestatrice. La crédibilité du langage des spirituels doit, de quelque façon, être inscrite en lui.

On pourrait suggérer qu'il s'impose d'abord *par sa propre cohérence et sa propre vigueur*. Et il s'impose d'autant plus qu'il est plus original, qu'il fait exister une forme de cohérence et une intensité d'expression singulières et incomparables. Cette singularité même est signe d'authenticité, dans la mesure où elle apparaît comme imposée par une sorte de nécessité intérieure. La vérité de l'expérience se marque à la rigueur avec laquelle elle commande l'articulation d'un discours dont toutes les parties se soutiennent mutuellement (aspect de cohérence) et dont la texture sémantique porte une grande intensité expressive (aspect de vigueur interne).

Mais le langage, en l'occurrence, *ne peut être isolé* des différents contextes dans lesquels il s'inscrit, singulièrement *du contexte de la tradition et du contexte de la vie* en laquelle il s'origine. Le témoignage d'un auteur spirituel apparaît comme véridique non seulement en vertu de sa force créatrice, au niveau de son propre langage, mais aussi en vertu de sa cohérence avec ce qu'atteste la tradition (qui rapporte des expériences similaires et transmet aussi le témoignage de la foi de l'Église et de sa pratique), et avec la vie concrète, les œuvres, de celui qui témoigne. Ces deux dernières conditions sont indispensables : le langage à lui seul ne fournirait pas une garantie de crédibilité pleinement satisfaisante.

Il faut tout de même remarquer que la tradition s'exprime dans différentes formes de langage et que les œuvres ne sont le plus souvent connues que par l'intermédiaire du langage des témoins qui les ont rapportées. La médiation du langage intervient donc aussi dans les critères extérieurs de crédibilité. Il faut encore ajouter que le langage des spirituels lui-même fournit les renvois indispensables à la tradition et à la pratique : en un sens, on pourrait donc parfaitement soutenir que ce langage contient en lui-même tout ce qui est nécessaire pour fonder la crédibilité de son témoignage.

Mais, comme témoignage, c'est en définitive à une prise de position active, à une attitude d'engagement que le langage des spirituels en appelle. Pour être compris, il demande, comme on l'a fait remarquer déjà, une véritable affinité avec celui qui parle. Il ne peut donc être vraiment compris que dans la mesure où il parle au cœur. L'analyse du langage peut éclairer son statut, dans une certaine mesure; elle est loin d'en donner une vraie compréhension. Le langage des spirituels est une forme de témoignage de la foi, et c'est à la vie de foi qu'en chacun il fait appel. Il vaut non par lui-même, mais en tant que signe. Et quelle que soit sa sublimité, il ne peut que s'effacer devant le mystère qu'il contribue, selon ses modalités propres d'expression, à célébrer.

1) *Langage des spirituels et analyse du langage.* — J. L. Austin, *How to do Things with Words*, éd. par J. O. Urmson, Oxford, 1952; trad. franç., *Quand dire c'est faire*, coll. L'ordre philosophique, Paris, 1970. — D. D. Evans, *The Logic of self-involvement. A philosophical Study of everyday language with special reference to the christian use of language about God as Creator*, Londres, 1963. — W.V.O. Quine, *Word and Object. Studies in communication*, New York-Londres, 1960. — J. R. Searle, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, 1970; trad. franç., *Les actes de langage. Essai de philosophie du langage*, préface de O. Ducrot, coll. Savoir, Paris, 1972.

J. Ladrière, *Langage auto-implicatif et langage biblique selon Evans*, dans *Tijdschrift voor Filosofie*, t. 28, 1966, p. 442-494; *L'articulation du sens. Discours scientifique et parole de la foi*, Bibliothèque de sciences religieuses, Paris, 1970; *La science, le monde et la foi*, Tournai, 1972. — R. Duvivier, *Le dynamisme existentiel dans la poésie de Jean de la Croix. Lecture du « Cántico Espiritual »*, Paris, 1973.

2) *Introductions à l'analyse du langage.* — W. P. Alston, *Philosophy of Language*, Englewood Cliffs, N. J., 1964. — *The Theory of Meaning*, éd. G. H. R. Parkinson, coll. Oxford Readings in Philosophy, Oxford, 1968. — *The Philosophy of Religion*, éd. B. Mitchell, même coll., 1971. — *The Philosophy of Language*, éd. J. R. Searle, même coll., 1971.

3) *Études diverses sur le langage des spirituels.* — Le problème des *symboles* apparaît *dès l'époque patristique*. Il aurait fait l'objet de la *Theologia symbolica* du pseudo-Denys (ouvrage peut-être fictif, mais auquel il est fait allusion maintes fois dans le *corpus* dionysien, cf DS, t. 3, col. 259-261); on le retrouve dans les *Expositiones* de Jean Scot Érigène (cf DS, t. 8, col. 746-747). Au 17e siècle, M. Sandaeus (van der Sandt) en traite dans ses divers ouvrages : *Symbolica..*, Mayence, 1626, notamment livres 1, Theologiae symbolicae originatio, et 6, Nobilitas, necessitas, usus theologiae symbolicae (cet ouvrage touffu mais érudit mériterait une étude approfondie); *Theologia mystica*, Mayence, 1627, p. 3-5; *Pro theologia mystica clavis*, Cologne, 1640, et reproduction anastatique, Heverlee-Louvain, 1963, p. 6-11. Voir encore sur le *vocabulaire spirituel* : A. Civoré † 1668, *Les secrets de la science des saints*, Lille, 1651, p. 273-303; Honoré de Sainte-Marie † 1729, *Tradition des Pères sur la contemplation*, t. 1, Paris, 1708, p. 248-341; J.-M.-B. de La Mothe Guyon (Mme Guyon), *Les justifications... écrites par elle-même*, Cologne, 1720, 3 vol.

L. Massignon, *L'expérience mystique et les modes de stylisation littéraire*, dans *Opera minora*, t. 2, Dar Al Maaref, Liban, 1963 (conférence donnée à Louvain en 1927). — J. Baruzi,

Introduction à des recherches sur le langage des mystiques, dans *Recherches philosophiques*, t. 1, 1931-1932, p. 66-82. — Y.-M. Congar, *Langage des spirituels et langage des théologiens*, dans *La mystique rhénane*, Colloque de Strasbourg (1961), Paris, 1963, p. 14-34 (repris dans *Situations et tâches présentes de la théologie*, Coll. Cogitatio fidei 27, Paris, 1967).

4) *Études sur le langage religieux en général.* — P. Ricœur, *Existence et herméneutique*, dans *Interpretation der Welt*, Festschrift R. Guardini, Wurtzbourg, 1964, p. 32-51; *Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la Parole*, dans *Revue de philosophie et de théologie*, t. 18, 1968, p. 333-348. — J. B. Lotz, *Zur Struktur der religiösen Erfahrung*, dans *Interpretation der Welt*.., p. 205-226. — J. H. Thomas, *Religious Language as Symbolism*, dans *Religious Studies*, t. 1, 1965-1966, p. 89-93. — W. Trilhaus, *Uneigentlichkeit und Sachgemässheit der religiösen Sprache*, dans *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, t. 8, 1966, p. 152-168. — G. Cossée de Maulde, *Analyse linguistique et langage religieux*, NRT, t. 91, 1969, p. 168-202 (bonne introduction au problème, avec bibliographie). — J. Vergote, *Interprétation du langage religieux*, Paris, 1974. — W. D. Just, *Religiöse Sprache und analytische Philosophie, Sinn und Unsinn religiöser Aussagen*, Stuttgart, 1975.

Jean Ladrière.

LANGEAC (Robert de), pseudonyme de Delage (Augustin), sulpicien, † 1947. Voir DS, t. 3, col. 119-120.

LANGENAUER (Joseph), bénédictin, 1647-1709. — Né à Feldkirch (Voralberg) le 12 mai 1647, Joseph Langenauer se mit d'abord à l'école d'un cordonnier dans son pays natal mais put ensuite faire ses humanités à Feldkirch, sûrement au collège des jésuites récemment fondé (en 1649, d'après B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, Fribourg-en-Brisgau, t. 2, 1913, p. 312; t. 3, 1921, p. 163 svv). Il entra dans l'ordre bénédictin à Mehrerau, près de Bregenz, où il fit profession le 8 octobre 1667 et ensuite étudia la philosophie et la théologie. Après son ordination, il enseigna durant douze années la syntaxe et la grammaire dans son propre couvent, et fut ensuite promu maître des novices et professeur de philosophie et de théologie. Par intervalles, il fut aussi sous-prieur. Son domaine d'action fut la formation spirituelle : prédicateur très apprécié dans les églises d'alentour, il était infatigable au confessional; son don de lire dans les cœurs était renommé. Durant trente années, il fut aussi directeur de la confrérie du scapulaire. Sa mort eut lieu dans son couvent, le 8 mars 1709.

Apronian Hueber (1682-1755) a donné d'excellentes informations sur les œuvres de Langenauer, son confrère, dans son *Catalogus librorum a benedictinis majoraugiensibus* (écrit en 1716 pour Bernhard Pez, et dont le ms est conservé à la bibliothèque de Melk); parmi les 12 écrits mentionnés, tous en allemand, les 7 premiers furent édités par Langenauer (sur l'insistance de ses proches plutôt que de bon gré), les 5 autres par A. Hueber. Ziegelbauer en énumère 7 seulement, et de façon très incomplète.

Les ouvrages du premier groupe se présentent plus ou moins sous la forme de livres de prières, comme l'indiquent déjà les titres baroques. Les œuvres posthumes sont plus étendues et trahissent un fonds mystique. Dans l'ensemble l'orientation de Langenauer est celle d'un directeur spirituel, qui répond aux besoins de gens simples et droits en leur proposant une piété saine et forte; il est aussi un vrai dévot de la Mère de Dieu. Il y aurait lieu de rechercher de façon plus complète dans quelle mesure il a été influencé par ses études au collège des jésuites (cf le titre n. 10).

A. Hueber fait encore état d'une série de mss, mais on ne sait où ils ont été conservés; ils traitent pour la plupart des sujets ascétiques et mystiques. On y trouve aussi un recueil de sermons : *Concionum tam dominicalium quam festivalium*, et *Nonnullae compositiones comicae*.., pièces qui rappellent sans doute des souvenirs de collège et qui furent jouées à l'époque où il enseignait les humanités à Mehrerau.

1° *Œuvres publiées par l'auteur* (à Bregenz). — 1) *Auslegung des Vater Unser und englischen Grusses mit Litanei und Gesängen*, 1702, 1704. — 2) *Andächtiges Absehen auf den seeligmachenden Willen Gottes und öftere Aufopferung aller hl. Messen*, 1702. — 3) *Trostreiche Litaney, darin eine gottliebende Seel... sich gänzlich in den göttlichen Willen versenket*, 1704, 1708, 1712. — 4) *Schutzfreier Seelenschild wider alle vergiffte Pfeil der Welt, des Fleisches, des Teuffels, der Sünd und Hölle*, 1704. — 5) *Die vom Himmel gefallene Geige, darauf eine jede Seel... Liedlein... aufspihlen kann*, 1705. — 6) *Lapides St. Stephani... wormit ein ehrlicher Christ auf seine Feind sich sicherlich waffnen kann*, 1707. — 7) *Ein neues Liebesgesänglein*.., 1708.

2° *Œuvres posthumes.* — 8) *Der unwillige Barthle, das is sittlichen Gespraech zwischen einem eyffrigen Seelsorger und einem einfältigen Bauern*.., Augsbourg, 1743. — 9) *Betrachtungen von dem fünffachen Gnadenmeer* (mer noire de son propre néant; mer rouge de la passion du Christ; mer d'or de la volonté divine; mer de feu de l'amour divin; mer de cristal de la gloire céleste), Bregenz, 1723. — 10) *Gesellschaft Jesu oder sittliche Unterrichtung wie ein jedwederer Mensch... gantz leichter Ding das Leben Jesu leben... könne*, Francfort, 1723. — 11) *Dreyfache Ehren-Cron, von drey koestlichen Edel-Perlen... von dem hl. Creutzzeichen, hl. Vatterunser, und Gloria Patri*, Kempten, 1724. — 12) *Lehrreiches Gespräch zwischen Theophilo und Mariophilo*.., Kempten, 1724 : brochure de dévotion mariale.

M. Ziegelbauer, *Historia rei litterariae ordinis S. Benedicti*, t. 4, Augsbourg-Wurzbourg, 1754, p. 150. — Hurter, t. 4, 1910, p. 988. — P. Lindner, *Album Augiae Brigantinae*, Bregenz, 1904 (tiré à part), n. 398, traite longuement de Langenauer d'après A. Hueber.

Albert Siegmund.

LANGENSTEIN (Henri de), † 1397. Voir Henri de Langenstein, DS, t. 7, col. 215-219.

LANGHECRUCIUS (van Langhecruys, de Longa Cruce, Jean), écrivain ecclésiastique, † 1604. — Originaire de Hilvarenbeek (près de Bois-le-duc), Jean Langhecrucius fit ses études à l'université de Louvain (immatriculé probablement le 27 août 1554). Il fut sous-régent de la pédagogie du Porc où il enseigna en 1563-1566, devint licencié ès lois en mars 1565, président du collège, fondé par Jean van den Winckele, en 1566 et professeur extraordinaire de droit civil en juin de la même année. En 1568, il succéda à Jean-Baptiste de Langhe comme prévôt de la collégiale de Saint-Pierre à Cassel où il mourut en 1604, après avoir refusé en 1593 le siège épiscopal de Ruremonde, vacant depuis le départ de Guillaume Lindanus pour Gand en 1588.

La situation malheureuse des Pays-Bas et de la religion à cause de la tourmente (l'église collégiale de Saint-Pierre à Cassel elle-même fut détruite en grande partie par les iconoclastes le 15 août 1566) le toucha profondément, et cette sollicitude le stimula à composer les quatre livres qu'on connaît de lui et dont les trois premiers étaient déjà achevés en juillet 1580. Sans doute les troubles retardèrent leur publication.

En 1584 parut à Douai le *De malorum horum temporum causis et remediis, deque divinis officiis debite peragendis, canonicorum et aliorum ecclesiasticorum speculum*, suivi en 1587/1588, également à Douai, du *De vita et honestate canonicorum et aliorum ecclesiasticorum speculum*. Il y insiste avec d'abondantes références aux Pères de l'Église et aux décrets des papes et des conciles sur la nécessité d'un retour à la discipline religieuse et à la stricte observance des prescriptions liturgiques, ainsi que sur la valeur du témoignage d'une vie exemplaire pour tous les catholiques, particulièrement pour ceux qui sont appelés à la vie canoniale. Bien qu'on doive admirer la piété, la conviction et l'érudition de l'auteur, le caractère minutieux et prolixe de son exposé et les nombreuses digressions dans les détails matériels ne rendent pas la lecture facile ni agréable. Presque aussi volumineux, son troisième livre, publié à Anvers en 1592, *Flores spirituales... decerpti ex psalmis, et in precationum formam redacti*, est plus abordable. Conçu comme un recueil de prières, il reprend des textes des psaumes en les paraphrasant et en y ajoutant souvent un résumé mystique, comme il dit, d'après leur sens spirituel. Groupées en six rubriques, ces prières mettent successivement l'accent sur l'imploration du pardon des péchés, la résignation et la confiance au moment de l'adversité, l'acquisition du bonheur et la délivrance du mal, la louange et la reconnaissance pour les bienfaits reçus, la manière de conclure saintement chaque journée et le soulagement divin en temps de maladie et de souffrance.

Le dernier livre, paru à Anvers en 1601, les *Precationes in epistolas et evangelia dominicis, festis, quadragesimae ac quatuor temporum diebus in missae sacrificio*, semble avoir été écrit dans le même esprit liturgique comme un recueil de prières qui peuvent contribuer à accueillir le message des textes scripturaires.

P.-J.-E. De Smyttere, *Les collégiales de Cassel et ses autres institutions religieuses anciennes*, Hazebrouck, 1878, p. 6, 31 (avec *Pièces justificatives et documents divers*, p. 11-12, et *Additions*, p. 3, 5-6). — E. Van Arenbergh, dans *Biographie nationale*, t. 11, Bruxelles, 1890-1891, col. 267-268. — I. de Coussemaker, *Observations sur l'acte de fondation... de Saint Pierre de Cassel. Suivies de notes... sur les prévôts... jusqu'en 1790*, dans *Annales du comité flamand de France*, t. 19, 1891, p. 59-65.

J. Fruytier, dans *Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek*, t. 5, Leyde, 1921, col. 267-268 (avec bibliographie ancienne). — J. D. M. Cornelissen, *Romeinsche bronnen voor den kerkelijken toestand der Nederlanden onder de apostolische vicarissen 1592-1727*, t. 1, coll. Rijks Geschiedkundige Publicatiën 77, 's-Gravenhage, 1932, p. 26. — A. M. Frenken, *Documenten betreffende de kapittels van Hilvarenbeek, Sint Oedenrode en Oirschot*, 's-Hertogenbosch, 1956, p. 91. — A. Schillings, *Matricule de l'université de Louvain*, t. 4, Bruxelles, 1961, p. 101, 499, 682. — A. Labarre, *Répertoire bibliographique des livres imprimés en France au 16e siècle, 11e livraison, 53 : Douai*, Baden-Baden, 1972, p. 63, 70, 74.

Jos Andriessen.

LANGLAND (William), poète anglais, 14e siècle. — De l'auteur du poème anglais, présenté d'ordinaire sous le titre *Piers Plowman*, nous ne savons guère que le nom; encore ne le trouve-t-on que dans un seul des nombreux manuscrits. Les références, supposées autobiographiques, du troisième (et dernier) texte laissent entendre qu'il était dans les ordres mineurs et qu'il avait vécu à Cornhill, dans la cité de Londres. Dans les premières lignes de l'ouvrage, le narrateur se présente comme errant dans la campagne « à la façon d'un ermite ». Un matin de mai, il s'étend pour dormir sur les collines de Malvern, et là en rêve il a deux visions. La première offre une vue panoramique de la société anglaise du 14e siècle, montrant Sainte Église et Conscience opposées au pouvoir dominant de Dame Meed, qui symbolise l'*amor habendi*. La seconde présente de façon dramatique ceux qui avouent des péchés capitaux, leur repentir, leur recherche de Vérité, vers laquelle ils sont guidés par l'honnête laboureur Piers. Cette vision s'interrompt, au moment où Piers discute avec un prêtre sur la validité d'un pardon envoyé par Vérité, dont le texte n'est autre que l'article du symbole athanasien qui commence par *qui bona egerunt*.

« Agissez bien, agissez mieux, agissez au mieux », sont les thèmes des allégories longues et complexes, qui remplissent le reste du poème. Celui-ci présente une montée en spirale vers la connaissance de soi et la purification, à travers des étapes analogues à la *vita activa*, la *vita contemplativa* et la *vita mixta*, culminant dans une vision mémorable de la Passion, des tourments de l'enfer et de la discussion entre les quatre Filles de Dieu.

Le genre, en son fond, doit peut-être quelque chose au *Pèlerinage de la vie humaine* de Guillaume de Digulleville (cf DS, t. 6, col. 1201), mais davantage aux prédicateurs et aux scolastiques de l'époque. La quête de Vérité du rêveur l'engage en de longues discussions, plus ou moins scolastiques, avec les figures-guides : Étude, Clergé (Science) et Imagination. Mais le poème est scandé par des passages lyriques à l'éloge de *Caritas* et par de sublimes expressions de la doctrine de l'Incarnation et de la Trinité. Il se fait plus proche de la spiritualité de saint Bernard qu'aucun autre ouvrage anglais, tout en faisant écho à l'influence des controverses du 14e siècle au sujet de la prédestination et de la volonté libre. Les idées de Raison et de Justice tiennent une place importante dans le *Schema*, et l'urgence finale est le *Redde quod debes*.

Le poème porte toutes les marques d'un effort puissant et personnel en vue de réaliser une synthèse de la théorie politique et de la théologie morale; néanmoins il n'est en aucune façon éclectique. Il est imprégné d'une ferveur imaginative, qui mélange l'humain et le divin, avant tout dans son héros fictif, Piers le laboureur, qui apparaît d'abord comme un chrétien honnête et qui travaille dur, un serviteur de Vérité qui laboure son champ pour le bien commun; mais en une manifestation ultérieure, il représente le Christ lui-même qui, en simple accoutrement de pauvre homme, continue à nous poursuivre; plus tard encore, il est identifié à l'Église *peregrinans in terra*. Des fautes et des déficiences de cette Église, Langland a une conscience aiguë. Il aime l'idéal monastique et la pratique de la pauvreté, regardant la croissance en biens, en nombre et en influence des religieux comme le plus grand danger pour l'Unité. Pratique et perspicace comme il l'est, il manifeste néanmoins de la compréhension pour l'expérience mystique. Son rêveur aspire à « pure joie », au nom de Piers (*Passus B*, xvi, 8), et la présentation de la Passion et de la Résurrection (*Passus* xviii-xix) en termes plus proches du ton héroïque du vieux *Dream of the Rood* que de la *Devotio moderna* donne une valeur nouvelle à des formes liturgiques traditionnelles.

L'œuvre est remarquable par la vigueur, la simplicité, notamment de ses images, et le dynamisme de son langage, bien qu'il soit parfois secret et même

étrange. C'est une caractéristique de Langland que, tout instruit qu'il fût, il ait choisi d'écrire selon le rythme avec allitérations, traditionnel en son pays. Mais il est dommage que ce mètre, qui rendit son œuvre accessible à la plupart des lecteurs du moyen âge latin, l'ait empêchée d'être étudiée avec soin jusqu'à ces dernières années; elle apparaît maintenant comme la plus marquante des contributions anglaises à la littérature spirituelle.

Nombre de références typiques laissent entendre que le premier texte (A) fut composé vers 1370, le second (B) vers 1377-1378 et le troisième (C) quelque douze ans plus tard. De ces trois versions, A est la plus courte, B la plus solide, C (qui apporte des changements considérables, parfois en vue de clarifier le texte), la plus ennuyeuse. Une édition parut en 1550 (rééd. en 1561), lorsque le poème fut considéré comme crypto-protestant.

The Vision of William concerning Piers the Plowman in three Parallel Texts, éd. W. W. Skeat, Londres, 1886 (rééd. avec une nouvelle bibliographie, 1954); *The A Text*, éd. G. Kane, 1960; *The B Text* (Prologue et Passus I-VII), éd. J. A. W. Bennett, 1972; *The B Text* (en entier), éd. G. Kane et E. T. Donaldson, 1975.

T. P. Dunning, *Piers Plowman. An Interpretation of the A Text*, Dublin, 1937. — R. W. Frank, *Piers Plowman and the Scheme of Salvation*, New Haven, 1957. — M. W. Bloomfield, *Piers Plowman as a fourteenth-Century Apocalypse*, New Brunswick, 1962. — S. S. Hussey, *Piers Plowman. Critical Approaches*, Londres, 1969. — Bibliographie complète dans *The New Cambridge. Bibliography of English Literature*, éd. G. Watson, t. 1, 1974, p. 535-543.

J. A. W. Bennett.

L'ANGLE (Jean-Maximilien de), pasteur, 1590-1674. — Jean-Maximilien de Baux, sieur de L'Angle (presque toujours cité sous ce dernier nom), naquit à Évreux en 1590. En 1615, il fut appelé à desservir l'église de Rouen dont il fut le pasteur pendant cinquante-deux ans. Il mourut à Rouen en 1674.

Sa réputation de piété, de modestie, d'éloquence était grande. La province de Normandie le députa à plusieurs reprises aux synodes nationaux (Charenton, en 1623 et 1644; Alençon, en 1637; Loudun, en 1659). Trois volumes de ses sermons ont été publiés. 1) *Sermons sur divers textes de l'Écriture prononcés à Quevilly* (Charenton, 1661). 2) *Treize sermons sur divers textes de l'Écriture* (Genève, 1663; avec une lettre de Daillé à de L'Angle, et une autre de L'Angle à Mellet, pasteur de la princesse de Würtemberg, sur la réunion des Églises réformées avec celles de la Confession d'Augsbourg). 3) *Les joies inénarrables et glorieuses de l'âme fidèle représentées en quinze sermons sur le huitième chapitre de l'Épître aux Romains* (Saumur, 1669).

Par son mariage avec Marie Bochart, sœur du philologue Samuel Bochart, L'Angle était le neveu de Pierre Du Moulin, pasteur de Charenton (cf DS, t. 2, col. 35-39).

L'Angle paraît avoir été surtout « un homme d'Église », chargé en particulier de présenter à la cour les doléances des protestants.

Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, t. 3, Amsterdam, 1740, p. 53. — E. et E. Haag, *La France protestante*, 2e éd., t. 1, Paris, 1877, col. 1037-1041. — *Bulletin de la Société d'histoire du protestantisme français*, t. 45, 1916, p. 61-65.

Jean Cadier.

LANGMANN (Adélaïde), dominicaine, 1312-1375. — Née en 1312 à Nuremberg, Adélaïde Langmann fut mariée à l'âge de treize ans. Veuve au bout d'un an, elle entra au monastère des dominicaines, fondé en 1240 à Engeltal, près de Nuremberg (diocèse d'Eichstätt). Elle y fut la compagne de Christine Ebner (1277-1356), qui était favorisée de visions depuis 1314.

Ayant des inquiétudes au moment de sa profession religieuse, Adélaïde fut rassurée par l'apparition du Christ, puis par celle de saint Dominique entre les mains duquel elle prononça ses vœux (*Die Offenbarungen der Margaretha Ebner und der Adelheid Langmann*, éd. par J. Prestel, Weimar, 1939, p. 119). La tonalité de sa spiritualité est empreinte de douceur, d'esprit d'enfance, de naturel et d'une naïveté qui la distingue de ses contemporaines et parentes Marguerite † 1351 et Christine Ebner. Adélaïde raconte les visions (révélations) qu'elle eut depuis l'appel impératif à entrer au couvent, reçu lors de la communion un jour de Noël; mais elle n'omet pas d'indiquer que ses visions sont spirituelles et non corporelles. Le style d'Adélaïde est simple et limpide : la moniale narre les dialogues qu'elle eut avec le Christ, la Vierge et les saints; auprès d'eux Adélaïde s'enquiert des réalités spirituelles avec une curiosité enfantine.

A la différence de Christine Ebner, Adélaïde ne fait allusion que d'une façon indirecte au conflit entre le pape et l'empereur : elle mentionne qu'en l'année 1344 des prières spéciales furent faites en raison de l'interdit et des diverses calamités qui s'étaient abattues sur la Bavière et elle évoque la tentation qu'elle eut de quitter momentanément Engeltal à cause de la famine et des dangers.

Le Seigneur confia à Adélaïde toutes les personnes qu'elle rencontrerait (*op. cit.*, p. 138). Mais sa constante préoccupation fut de libérer les âmes du purgatoire. Cette prière, ardente mais souvent formulée de façon enfantine, naquit à la suite d'une vision : le jour de la Toussaint elle fut conduite au purgatoire; elle fut effrayée d'y voir des sœurs en religion et sa propre mère qu'elle avait toujours crue au paradis. Ces âmes ne souffraient d'aucune autre peine que de ne pouvoir contempler Dieu et « quand quelqu'un disait pour elles un *Ave*, un *Pater* ou un *Miserere*, elles étaient conduites au paradis » (p. 107-108). Adélaïde fut aussi touchée de compassion pour ceux qui étaient prêts à se suicider par excès de souffrances physiques; elle avait d'ailleurs elle-même éprouvé à un moment de sa vie une semblable tentation, celle d'implorer qu'on l'achève au plus fort d'une maladie.

Adélaïde demanda enfin une parfaite coïncidence de sa volonté avec celle du Christ et des bienheureux (p. 127 et 134). Le symbole de cette union mystique se fit par l'échange du nom de Jésus dans le cœur d'Adélaïde « en lettres rouge et or » (p. 124) et de celui d'Adélaïde dans le cœur divin du Christ, qui est « le livre de vie » (p. 120).

Le texte des *Révélations* a été édité deux fois; dans la langue originale, *Die Offenbarungen der Adelheid Langmann, Klosterfrau zu Engeltal*, éd. P. Strauch, coll. Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker 26, Strasbourg, 1878; dans une transcription en allemand moderne, J. Prestel, *op. cit.*, p. 111-183. Voir aussi une adaptation large des *Révélations* en français, M. de Villermont, *Un groupe mystique allemand. Étude sur la vie religieuse au moyen âge*, Bruxelles, 1906.

Sur la doctrine spirituelle d'Adélaïde : LTK, t. 6, 1961, col. 787 (A. Walz). — H. Wilms, *Das Tugendstreben der Mystikerinnen*, Vechta, 1927, p. 181-193.

Sur le milieu spirituel d'Engeltal : DHGE, *Ebner* (Christine),

t. 14, 1960, col. 1319, et *Ebner* (Margaretha), col. 1320-1321 (A. Duval).

Voir DS : *Allemande (Spiritualité)*, t. 1, col. 325 (F. Vernet). — H. Wilms, *Geschichte der deutschen Dominikanerinnen, 1206-1916*, Dülmen, 1920, p. 119-122. — F.-W. Wentzlaff-Eggebert, *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit*, 3e éd., Berlin, 1969, p. 59 svv. — Voir aussi la chronique du monastère : *Deutsches Nonnenleben. Das Leben der Schwestern zu Töss und der Nonne von Engelthal Büchlein von der Gnaden überlast*, éd. M. Weinhandl, Munich, 1921.

Guy-Thomas Bedouelle.

LANGTON (Étienne), † 1228. Voir Étienne Langton, DS, t. 4, col. 1495-1502.

LANGUES (Don des). — 1. *Écriture.* — 2. *Écrits patristiques.* — 3. *Auteurs spirituels.* — 4. *Mouvement pentecôtiste.*

1. **Dans l'Écriture.** — Saint Paul considère le parler en langues comme l'un des *charismata* (1 *Cor.* 12, 4 et 10) qui sont tous « la manifestation de l'Esprit donnée en vue du bien commun » (1 *Cor.* 12, 7). S'opposant aux corinthiens qui tendaient à exagérer l'importance de ce don (peut-être y voyaient-ils la marque de l'homme vraiment « spirituel »), Paul souligne qu'il n'est que l'un des divers dons de l'Esprit, inférieur à celui de prophétie, puisqu'il est moins utile à la communauté. Par contre, quand il est suivi d'une interprétation (pour laquelle un autre don de l'Esprit est nécessaire), on peut le comparer au don de prophétie (1 *Cor.* 14, 5). Puisque celui qui parle en langues est pressé de prier pour obtenir la faculté d'interpréter (14, 13), il est clair que, sans ce don supplémentaire d'interprétation, celui qui parle ne comprend pas ce qu'il énonce; son « intelligence n'en retire aucun fruit » (14, 14). Il semblerait donc que, sans interprétation, parler en langues est un don inutile.

Il faut cependant distinguer l'usage des langues « dans l'assemblée » (ἐν ἐκκλησίᾳ, 14, 19 et 28), de celui qui en est fait en privé. Dans l'assemblée, l'interprétation est nécessaire pour l'édification des auditeurs, tandis qu'en privé celui qui parle en langues « parle à Dieu », « dit en esprit des choses mystérieuses » et « s'édifie lui-même » (14, 2 et 4). Paul avoue qu'il préfère ne pas parler en langues dans l'assemblée (14, 19), et pourtant il rend grâces à Dieu de ce qu'il parle en langues plus que tous les corinthiens (14, 18). On peut donc conclure qu'il utilisait ce don en privé. Plusieurs textes de 1 *Cor.* 14 indiquent que Paul concevait le parler en langues avant tout comme un don de prière inspirée. Parler en langues, c'est parler « avec l'esprit » et, parmi les choses que l'on peut faire « avec l'esprit », Paul mentionne la prière, les hymnes, la bénédiction et l'action de grâces (14, 14-16). Paul estime tellement ce don qu'il désire que tous le possèdent (14, 5). Si l'on tient compte des sévères restrictions sur l'usage qu'on en fait dans l'assemblée (14, 27-28), il semble qu'il souhaitait plutôt voir les croyants posséder ce don pour l'utiliser dans leur prière privée. Selon saint Paul, prier en langues édifierait celui qui prie, même sans comprendre le sens de ce qu'il dit, car son esprit serait en prière, son intelligence étant au repos (14, 14).

De cette inactivité de l'intelligence, beaucoup d'interprètes ont conclu que le parler en langues devait consister en « paroles extatiques », en « langues d'extase » (idée qui a visiblement déterminé les traductions de γλῶσσαι dans la *New English Bible*). Cependant les directives données par Paul pour l'usage de ce don dans l'assemblée supposent que ceux qui parlaient en langues gardaient un plein contrôle d'eux-mêmes et pouvaient à volonté parler ou se taire (cf 14, 27-28). D'autres rejettent l'idée de « paroles extatiques » et soutiennent que les « langues » parlées par Paul et par les corinthiens correspondaient à des langues réelles et significatives (cf 13, 1 : « langues des hommes et des anges »). Paul a peut-être pensé que les « langues » correspondaient à d'authentiques mais mystérieux langages; néanmoins, on ne trouve aucune indication qu'il ait considéré ce charisme comme une connaissance miraculeuse de langues non apprises, connaissance destinée à faciliter l'évangélisation du monde qui ne parlait pas la langue ordinaire des apôtres.

Cette dernière interprétation est celle qu'adoptèrent, en accord pratiquement unanime, les Pères et exégètes médiévaux : selon eux, à la Pentecôte, les apôtres reçurent connaissance des langues qui devaient leur servir dans la suite pour prêcher l'Évangile. Cette opinion des Pères se fonde sur le récit rapporté par Luc en *Actes* 2; elle introduit pourtant dans le texte des amplifications légendaires postérieures. En effet, tout en disant que « des hommes pieux de toutes les nations » entendaient « proclamer en leurs propres langues les merveilles de Dieu » (2, 5 et 11), Luc réduit la prédication de l'Évangile ce jour-là au seul discours de Pierre, qui fut prononcé en une seule langue et compris par tous les auditeurs. Le « parler en langues », précisément au jour de la Pentecôte, ne fut pas ordonné à la prédication, mais à la louange inspirée : « parole adressée non aux hommes, mais à Dieu » (1 *Cor.* 14, 2).

Bien que l'interprétation patristique et médiévale ait été généralement abandonnée, les exégètes ont encore des opinions différentes au sujet du « parler en d'autres langues » de la Pentecôte. Le fait qu'un certain nombre d'auditeurs aient cru que les disciples étaient ivres a conduit certains interprètes à conjecturer que, sous la composition littéraire de Luc, se cachait un événement réel comportant une sorte d'enthousiasme explosif du même genre que la glossolalie décrite par Paul en 1 *Cor.* 14, 23 : « Si tous parlent en langues, et qu'il entre des non-initiés ou des infidèles, ne diront-ils pas que vous êtes fous? ». Dans cette hypothèse, le récit de la Pentecôte chez Luc doit être regardé comme un exposé théologique, mis sous forme dramatique, plutôt que comme un compte rendu exact des faits, littéralement historique dans tous ses détails.

L'avantage de cette théorie, du moins en ce qui concerne notre interprétation de la glossolalie, est qu'il permet de conclure à l'existence d'une seule sorte de parler en langues à l'époque du nouveau Testament, celle que Paul décrit dans la *Première aux Corinthiens*. Les autres exemples de glossolalie, rapportés dans les *Actes* (10, 46 et 19, 6), se laissent aisément ramener à cette catégorie. En tout cas, il ne fait pas de doute que Paul est notre témoin le plus sûr concernant le phénomène de la glossolalie dans le nouveau Testament. La formule « ils parleront en langues nouvelles », dans la finale tardive de Marc (16, 17), ne donne aucune lumière nouvelle sur la nature de ce don, mais suggère qu'il était connu et pratiqué au moins dans quelques communautés chrétiennes du second siècle. Il n'est pas certain que Paul fasse allusion au don des langues quand il exhorte à

chanter « des cantiques inspirés » (*Col.* 3, 16; *Éph.* 5, 19) et à « prier en tout temps dans l'Esprit » (*Éph.* 6, 18) ou quand il dit aux romains : « L'Esprit vient au secours de notre faiblesse; car nous ne savons que demander pour prier comme il faut, mais l'Esprit lui-même intercède pour nous en des gémissements ineffables » (*Rom.* 8, 26).

2. **Dans les écrits patristiques.** — Les Pères n'avaient à leur époque aucune expérience du don des langues qui pût les éclairer dans leur exégèse de 1 *Cor.* 12-14 et *Actes* 2. Jean Chrysostome dit explicitement au début de sa première homélie sur 1 *Cor.* 12 : « Ce passage est tout à fait obscur; cette obscurité vient de notre ignorance de ce qui se produisait alors et ne se produit plus maintenant » (*In epist. 1 ad Corinthios*, hom. 29, 1, PG 61, 239b). Il semble qu'Origène manquait déjà de cette expérience contemporaine pour le guider, puisqu'il interprète l'affirmation : « Je parle en langues plus que vous tous » (1 *Cor.* 14, 18) en ce sens que Paul avait reçu miraculeusement la connaissance de la langue de tous les peuples qu'il allait évangéliser (*In epist. ad Romanos* I, 13, PG 14, 860a). Les seules allusions à une expérience réelle du don des langues dans les écrits patristiques se trouvent chez Irénée (*Adversus haereses* V, 6, 1) et chez Tertullien (*Adversus Marcionem* V, 8, ouvrage qui appartient à sa période montaniste). Il est possible que la pratique du parler en langues chez les montanistes ait contribué à la disparition de ce charisme dans les cercles orthodoxes. Augustin dira fort clairement : « Qui s'attend aujourd'hui à ce que l'imposition des mains provoque le parler en langues? » (*De baptismo* III, 16, 21).

3. **Dans l'histoire de la spiritualité.** — K. Richstaetter *(Die Glossolalie im Lichte der Mystik)* a découvert dans la vie de quelques mystiques chrétiens des expériences qu'il pense être l'équivalent du don des langues dans le nouveau Testament. Les auteurs spirituels classiques ont signalé ces phénomènes et les ont classés sous la rubrique *ebrietas spiritualis*, un état où la consolation divine s'empare du mystique avec une telle force qu'il se trouve incapable d'exprimer son expérience en un langage conceptuel et se répand en paroles étranges et inarticulées (cf IVRESSE SPIRITUELLE, DS, t. 7, col. 2322-2337; JUBILATION, t. 8, 1471-1478). S. Lyonnet pense que ce fut une telle *ivresse spirituelle* qui amena les spectateurs lors de la Pentecôte à juger que les apôtres étaient ivres. Richstaetter cite, comme type de cet état et de ses effets sur la façon de s'exprimer, le passage suivant extrait de l'autobiographie de sainte Thérèse d'Avila : « On prononce alors beaucoup de paroles à la louange de Dieu, mais sans ordre, à moins que Dieu n'en mette; du moins, l'entendement est impuissant à le faire. L'âme souhaiterait proclamer bien haut la gloire de Dieu. Elle est hors d'elle-même dans le délire le plus suave... Elle voudrait toute être langues pour louer le Seigneur » (*Vie*, ch. 16, 3-4). Puisque l'emploi de ce langage en « état d'ivresse » a été, sans aucun doute, réservé à l'entretien le plus intime du mystique avec Dieu, il est impossible de savoir quelle a été la fréquence de ce phénomène au cours des siècles.

4. **Dans le mouvement pentecôtiste.** — Il y a eu plusieurs explosions du phénomène de glossolalie au cours des derniers siècles, relativement limitées quant au nombre des personnes impliquées : tels furent les groupes huguenots des « Petits prophètes des Cévennes » (ou « Camisards ») (1685-1710), les jansénistes de Paris (1731) et les disciples d'Edward Irving en Angleterre (1830-1900). Mais c'est seulement au vingtième siècle qu'on a vu la naissance, dans le monde entier, d'une confession chrétienne qui pratique le parler en langues et le propage comme un élément normal dans une vie chrétienne fervente. La croyance distinctive des Églises pentecôtistes est que tout adulte chrétien, après sa conversion et son baptême, doit prier et se préparer pour recevoir le « baptême dans l'Esprit Saint » qui le remplira de l'Esprit Saint et lui donnera la force de porter témoignage en chrétien. Pour les pentecôtistes le « témoignage initial » de ce « baptême dans l'Esprit » n'est autre que le signe donné lors de la Pentecôte : « parler en d'autres langues, selon que l'Esprit leur donnait de s'exprimer » (*Actes* 2, 4). Tout chrétien qui a reçu le « baptême dans l'Esprit » doit avoir parlé en langues au moins en cette occasion et l'on s'attend à ce que ce don soit permanent chez beaucoup d'hommes, qui l'utiliseront dans leur prière en privé et dans le culte public. De nombreux protestants depuis 1956 environ, et beaucoup de catholiques depuis 1967, sans quitter leurs Églises respectives, en sont venus à partager l'expérience du « baptême dans l'Esprit » des pentecôtistes. Tandis que tous les néo-pentecôtistes, comme on les appelle, ne souscrivent pas à la croyance que tout véritable « baptême dans l'Esprit » doit être accompagné de glossolalie, beaucoup d'entre eux encouragent en fait ceux qui cherchent le « baptême » à prier pour obtenir le don des langues, comme « signe normal et attendu » que l'Esprit est entré dans la vie de la personne avec une vigueur nouvelle.

Le parler en langues à l'époque actuelle attire l'attention des psychologues et des linguistes, tout autant que celle des théologiens. Les études psychologiques (résumées par Hine, O'Connell-Bryant et Richardson) tendent à montrer que ceux qui parlent en langues sont des hommes normaux, et qu'il faut rejeter les théories antérieures qui voyaient dans la glossolalie un comportement pathologique. L'analyse linguistique (cf Samarin) montre que les « langues », bien qu'elles ressemblent souvent étrangement à une langue proprement dite, manquent pourtant de certaines caractéristiques essentielles du langage. Les savants s'accordent pour reconnaître que le parler en langues constitue un comportement qu'on peut acquérir, non pas comme l'on apprend une langue étrangère, mais dans le sens que l'on peut apprendre à produire cette forme d'expression.

Si ces jugements scientifiques sur le parler en langues à notre époque sont exacts, peut-il être alors question d'un charisme, analogue sinon identique au don pour lequel saint Paul rendait grâce à Dieu (1 *Cor.* 14, 18)? La réponse à cette question est indépendante du fait que l'aptitude à parler en langues peut relever d'une faculté naturelle latente, car la simple possibilité de « parler de cette manière » ne constitue pas un don charismatique. C'est le retentissement de cette façon de parler sur la vie de prière de la personne qui permet d'affirmer qu'il s'agit ou non d'un authentique don de la grâce. S'agit-il véritablement d'une louange inspirée? Le cœur s'ouvre-t-il à Dieu si spontanément que tout effort pour se servir de concepts ou de mots ne constituerait qu'un obstacle ou une distraction? Si le parler en langues est vraiment cela pour une personne, alors c'est bien pour elle un don charisma-

tique. Pour une autre ce pourrait être simplement le signe qui marque l'appartenance (badge) à un groupe pentecôtiste; pour une autre encore ce pourrait être une occasion d'orgueil spirituel ou de sectarisme. On doit se rappeler que les corinthiens qui parlaient en langues couraient, eux aussi, le risque d'être seulement « un airain sonore ou des cymbales retentissantes » (1 *Cor.* 13, 1).

Consulter les commentaires exégétiques d'*Actes* et 1 *Cor.* et les Dictionnaires bibliques, notamment Kittel, t. 1, p. 722-726 : Γλῶσσα (J. Behm).

Ouvrages. — E. Lombard, *De la glossolalie chez les premiers chrétiens et des phénomènes similaires. Études d'exégèse et de psychologie*, Lausanne, 1910. — G. B. Cutten, *Speaking with Tongues, historically and psychologically considered*, New Haven, 1927. — M. T. Kelsey, *Tongue Speaking. An Experiment in Spiritual Experience*, Garden City, N. Y., 1964; 2e éd., *Speaking with Tongues*, Londres, 1965 (envisage l'histoire du phénomène et sa relation avec la psychologie de C. G. Jung). — F. Staag, E. G. Hinson, W. E. Oates, *Glossolalia. Tongue Speaking in Biblical, Historical and Psychological Perspective*, Nashville, 1967. — A. Bittlinger, *Glossolalia. Wert und Problematik des Sprachenredens*, Schloss Craheim, 1969. — J. L. Sherrill, *Ils parlent en d'autres langues*, Genève, 1969. — F. D. Goodman, *Speaking in Tongues: a Crosscultural Study of Glossolalia*, Chicago, 1972. — J. P. Kildahl, *The Psychology of Speaking in Tongues*, New York, 1972. — W. J. Samarin, *Tongues of Men and Angels: The Religious Language of Pentecostalism*, New York, 1972. — L.-J. Suenens, *Une nouvelle Pentecôte?*, Paris-Bruges, 1974, p. 119-125. — R. Laurentin, *Pentecôtisme chez les catholiques*, Paris, 1974.

Articles. — L. Cerfaux, *Le symbolisme attaché au miracle des langues*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 13, 1936, p. 256-259, repris dans *Recueil L. Cerfaux*, t. 2, Gembloux, 1954, p. 183-187. — K. Richstaetter, *Die Glossolalie im Lichte der Mystik*, dans *Scholastik*, t. 11, 1936, p. 321-345. — St. Lyonnet, *De glossolalia Pentecostes ejusque significatione*, dans *Verbum Domini*, t. 24, 1944, p. 65-75. — J. G. Davies, *Pentecost and Glossolalia*, dans *The Journal of theological Studies* (JTS), t. 3, 1952, p. 228-231.

F. W. Beare, *Speaking with Tongues: a Critical Survey of the New Testament Evidence*, dans *Journal of Biblical Literature*, t. 83, 1964, p. 229-252. — S. D. Currie, *Speaking in Tongues, Early Evidence outside the New Testament bearing on γλώσσαις λαλεῖν*, dans *Interpretation*, t. 19, 1965, p. 274-294. — R. H. Gundry, *Ecstatic Utterance (N.E.B.)?*, JTS, t. 17, 1966, p. 299-307. — J. P. M. Sweet, *A Sign for Unbelievers: Paul's Attitude to Glossolalia*, dans *New Testament Studies*, t. 13, 1967, p. 240-257. — V. H. Hine, *Pentecostal Glossolalia. Toward a Functional Interpretation*, dans *Journal of Scientific Study of Religion* (JSSR), t. 8, 1969, p. 211-226.

L. M. Vivier-van Eetveldt, *Zungenreden und Zungenredner*, dans W. J. Hollenweger, *Die Pfingstkirchen*, Stuttgart, 1971, p. 183-205. — G. Montague, *Baptism in the Spirit and Speaking in Tongues. A Biblical Appraisal*, dans *Theological Digest*, t. 21, 1973, p. 342-360, repris dans *The Spirit and His Gifts*, New York-Paramus-Toronto, 1974, p. 18-29. — J. T. Richardson, *Psychological Interpretations of Glossolalia: a Reexamination of Research*, JSSR, t. 12, 1973, p. 199-208. — S. Tugwell, *The Gift of Tongues in the New Testament*, dans *The Expository Times*, t. 84, 1973, p. 137-140; trad. franç., *Le don des langues d'après le nouveau Testament*, VS, t. 128, 1974, p. 49-69. — E. Best, *The Interpretation of Tongues*, dans *Scottish Journal of Theology*, t. 28, 1975, p. 45-62.

Voir DS, art. Charismes, Discernement des esprits, Dons du Saint-Esprit.

Francis A. Sullivan.

LANGUET DE VILLENEUVE DE GERGY

(Jean-Joseph), évêque, 1677-1753. — 1. *Vie.* — 2. *Spiritualité.*

1. **Vie.** — Fils de parlementaire, Jean-Joseph Languet de Gergy naquit à Dijon le 25 août 1677; protégé de Bossuet (comme son frère aîné Jean-Baptiste, 1675-1750, qui fut un des grands curés de Saint-Sulpice à Paris), il fit ses études au collège de Navarre et fut reçu docteur de Sorbonne en 1701. Nommé en décembre 1702 aumônier de la duchesse de Bourgogne, il connut une carrière rapide : pourvu de l'abbaye de Coetmaloen (diocèse de Quimper) en 1709, il fut vicaire général d'Autun, puis évêque de Soissons en 1715. A partir de 1718, il se signala par sa vive opposition aux adversaires de la Constitution *Unigenitus* (les « appelants »). Admis dans la faveur du Régent, il obtint de nouveaux bénéfices, entra en 1721 à l'Académie française et fut nommé au conseil de Régence, en remplacement du cardinal de Gesvres. Il publia dans son diocèse des instructions pastorales nettement hostiles au quesnellisme et au jansénisme. Son transfert à l'archevêché de Sens, en 1730, lui valut de longs conflits avec son chapitre, avec deux de ses suffragants (Daniel de Caylus † 1754, évêque d'Auxerre, et Jacques-B. Bossuet † 1743, évêque de Troyes, neveu de son ancien protecteur) ainsi qu'avec les ursulines qui refusaient d'utiliser son catéchisme. Il déploya une grande activité de polémiste et manifesta une forte autorité tandis qu'il multipliait les visites pastorales dans son diocèse (A. Binet, *Quelques remarques sur les visites épiscopales dans le diocèse de Sens avant la Révolution*, dans *Semaine religieuse de Meaux*, 13 avril 1958) et les prédications de missions (en particulier avec Jacques Brydaine, en 1741). Il mourut le 11 mai 1753, au cours d'une retraite pastorale prêchée à son clergé.

2. **Spiritualité.** — Si la figure de Languet occupe une place centrale dans l'histoire ecclésiastique du 18e siècle, sa spiritualité n'a rien de particulièrement original. Très marqué par son antiquesnellisme, il est accusé, dès sa nomination à Sens, par cinquante-neuf curés de son nouveau diocèse, d'enseigner qu'« il est faux que nous soyons obligés de rapporter à Dieu par amour toutes nos actions »; il s'agit, en fait, pour les accusateurs, de défendre la proposition 58 de Quesnel, condamnée dans la Constitution *Unigenitus* (« Il n'y a ni Dieu ni religion là où il n'y a pas de charité », Denzinger, n. 2458). Languet leur répond en soutenant que la charité n'est pas le moteur nécessaire d'actions non peccamineuses (mais non méritoires pour autant).

Pendant plus de vingt-cinq ans, d'autres polémiques, longues et âpres, le mettent aux prises, à Soissons et à Sens, avec des évêques et des théologiens, « appelants » ou non, sur des questions diverses, telles que des discussions liturgiques (avec Claude de Vert), mais surtout sur les thèmes des propositions condamnées par la bulle *Unigenitus*. En fait, l'œuvre spirituelle de Languet est réunie, pour l'essentiel, dans deux ouvrages de grande diffusion, rédigés en dehors de ces querelles jansénistes.

1° Le *Traité de la confiance en la miséricorde de Dieu* (Paris, 1715; nombreuses rééditions jusqu'à la fin du 19e siècle) est bien écrit (peut-être a-t-il été rédigé avec le P. Tournemine). Languet refuse une religion de crainte et il s'en prend aux âmes dévotes qui pèchent par timidité et crainte excessive de Dieu. Il revient fréquemment sur la bonté particulière et infinie de Dieu pour les pécheurs : « A mesure que nous faisons des démarches de rébellion pour nous éloigner de lui,

il fait après nous des démarches de miséricorde pour se rapprocher de nous » (éd. 1731, p. 65). « Non seulement Dieu pardonne au pécheur pénitent, mais il semble même le favoriser plus que le juste » (p. 191). Pour « nous rassurer dans nos défiances » sur la prédestination, Languet donne les marques de l'élection, telles qu'elles peuvent, dès à présent, être connues des élus : le choix de la vocation, la conversion et protection particulière, la persévérance dans le bien (2e partie, ch. 22-24).

Languet tire de la crainte de la perdition une marque supplémentaire de la certitude d'élection : « (Le démon) se garde bien ordinairement de troubler ceux qui sont dans le libertinage et livrés aux plaisirs des sens. C'est à eux qu'il dépeint la miséricorde de Dieu toujours propice et le chemin du Ciel toujours aisé. Mais qui sont ceux qu'il s'efforce plus souvent de troubler par des idées effrayantes de la justice de Dieu? Ce sont ceux qui se confient saintement en la miséricorde, ceux dont il craint la conversion » (p. 223-224).

Si la piété timorée et craintive qu'il combat n'est pas celle des grands défenseurs de Port-Royal, ni même de Quesnel et de ses disciples immédiats, la doctrine de Languet sur la prédestination est beaucoup plus proche de l'enseignement de Louis Molina que de celui de saint Augustin. H. Bremond renvoie à « certains chapitres excellents » sur l'espérance (*Histoire littéraire..*, t. 4, 1920, p. 374).

Languet lutte aussi contre le rigorisme dans la vie chrétienne. Dans son *Office de la semaine sainte* (Paris, 1728) il se montre fort libéral sur les spectacles et sur l'usure; dans son Discours à l'Académie française (1721), il prend la défense du théâtre et de l'art dramatique.

2° La *Vie de la vénérable Mère Marguerite-Marie* (Paris, 1729, LXXII-401 p. in-4°) est l'ouvrage le plus connu de Languet. Vicaire général à Autun, Languet avait été supérieur de la Visitation de Paray-le-Monial et chargé de recueillir les dépositions des contemporaines en vue du procès de béatification de Marguerite-Marie. Cette *Vie*, estime J. Carreyre (DTC, t. 8, col. 2602), est « une biographie de toute première main ». Il a été parlé des révélations sur le Sacré Cœur (DS, t. 2, col. 625-626 et 1035-1036); on reviendra sur la vie et l'expérience spirituelle de la sainte (voir sa notice). Languet aurait voulu que cette vie devienne plus qu'un témoignage de sainteté et de miracles, mais bien un modèle de vie chrétienne.

Il souligne pourtant avec beaucoup de justesse que les « mortifications extraordinaires et héroïques ne sont pas toujours une marque assurée de sainteté..; elles ne doivent pas servir de règle aux personnes qui veulent marcher dans les routes de la perfection » (p. 72). Et, à propos du vœu d'immolation : « Il n'appartient qu'à des âmes épurées depuis longtemps par la mortification et par l'amour d'en faire de semblables » (p. 229). Plusieurs tirages et de nombreuses corrections ont permis, du reste, au biographe de tempérer certaines actions peu communes de la visitandine.

Par ces touches discrètes comme par tout le traité *De la miséricorde*, Languet témoigne d'une spiritualité de juste milieu, très « humaniste », plus moraliste que mystique, où les controverses sur la grâce, sans jamais apparaître au premier plan, restent cependant présentes.

1) *Œuvres spirituelles.* — *a*) Sur le *Traité de la confiance*, voir *Mémoires de Trévoux*, mai 1715, p. 878-891. A partir de la seconde édition (1718), le *Traité* est accompagné d'un *Traité du faux bonheur des gens du monde et du vrai bonheur de la vie chrétienne*. J.-B. Vermeersch l'a reproduit comme troisième partie des *Sentiments de Mgr Languet... sur le faux bonheur... des plaisirs mondains* (Gand, 1738).

b) Rappelons que la *Vie de Marguerite-Marie* est précédée d'un important « Discours sur les vies miraculeuses des saints ». La dernière édition de la *Vie* a été publiée en 1890 par Léon Gauthey. Cet auteur explique, avec documents à l'appui (*Vie et œuvres de la Bse Marguerite-Marie*, t. 1, Paris, 1915, 3e partie : Procédure de 1715, et 4e p., p. 619-627 lettres de l'évêque de Soissons), la part prise par Languet à la cause de béatification.

c) Languet publia, comme beaucoup d'autres évêques, des *Remarques sur le livre du P. Pichon* (Sens, 1747, 11 p.), jésuite, dont l'ouvrage sur la fréquente communion avait été condamné à Rome. Languet s'efforça toujours de promouvoir la communion fréquente; il loue la pratique de Marguerite-Marie (*Vie*, p. 67-68) et il écrit dans un mandement du 25 mars 1746 : « Vos désordres, dites-vous, vous empêchent d'approcher de la sainte Table, et moi je vous dis que c'est l'éloignement de la sainte Table qui est la cause de vos désordres et qui y met le comble ».

2) *Autres œuvres intéressant la spiritualité et la pastorale* : *a*) la série (1717) des *Catéchismes du diocèse*, pour la *première communion* et la *confirmation*, pour le *mariage* et le *Catéchisme de la tonsure*. Ces brochures furent rééditées, notamment à Sens, et souvent réunies. — *b*) L'*Office de la Semaine sainte dédié à la Reine pour l'usage de sa maison, avec des réflexions et méditations..*, Paris, 1728. — *c*) Une nouvelle traduction des *psaumes* (Paris, 1744), accompagnée d'une très belle *Instruction pastorale sur le chant et la méditation des psaumes* (p. 1-102).

d) Parmi les œuvres de controverse, certaines intéressent de près la théologie spirituelle : en particulier la volumineuse *Cinquième lettre pastorale* (1722-1723, 900 p. in-4°), qui étudie le problème de la liberté et de la grâce (1e partie), le salut des infidèles (2e p.) et le sens des propositions condamnées par la Constitution *Unigenitus* (3e et 4e p.). — *e*) On aura profit à rapprocher le *Discours préliminaire à la Vie de Marguerite-Marie* et ce qui est dit du discernement des miracles dans l'*Instruction au sujet... du diacre de Saint-Médard* (3 parties, 1734-1735). — *f*) Languet défend le sens spirituel et symbolique de la liturgie (*Du véritable esprit de l'Église dans l'usage de ses cérémonies*, Paris, 1715) contre l'*Explication simple, littérale et historique des cérémonies* de Claude de Vert. Cf *Mémoires de Trévoux*, décembre 1715, p. 2257-2309 (analyse des deux ouvrages).

Voir l'article documenté de J. Carreyre, DTC, t. 8, 1925, col. 2601-2606, et Tables, col. 2892; du même, *Le jansénisme durant la Régence (La politique janséniste du Régent, 1715-1717; La politique antijanséniste du Régent, 1718-1723)*, 3 vol., Paris, 1929-1933. La vie de Languet à Sens a fait l'objet d'un important travail (manuscrit) de Mgr René Fourrey, que nous avons pu consulter. La documentation essentielle (utilisée par J. Carreyre et R. Fourrey) reste la collection Languet de la Bibliothèque municipale de Sens, dont V. Carrière (*Introduction aux études d'histoire ecclésiastique*, t. 3, Paris, 1936, p. 532-538) donne un inventaire : 50 vol. mss (1705-1742), 3 vol. de factums, souvent imprimés, 7 vol. de pièces diverses et 1 vol. pour le missel de Troyes. — Consulter également les *Tables* des *Nouvelles ecclésiastiques* (t. 2, p. 71-104). — L. Willaert, *Bibliotheca janseniana belgica*, 3 vol., Bruxelles, 1949-1951, table.

Jean-Robert ARMOGATHE.

LANSPERGIUS (LANSPERGE, LANDSBERG; JEAN JUSTE), chartreux, 1489/1490-1539. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine.* — 4. *Influence.*

1. **Vie.** — Johannes Justus de Landsberga (c'est ainsi qu'il signait) naquit à Landsberg (d'où le nom de Lanspergius), sur le Lech, en haute Bavière en 1489/1490. Son nom de famille était Gerecht, ce qu'insinue le latin Justus et confirme le registre d'immatricu-

lation de la faculté des arts de Cologne (28 avril 1507), où il étudia la philosophie. Sous maître André Heerle de Bartwyck, chanoine de Saint-Géréon, qui enseignait à la Bursa Montana et fut plus tard le logeur et l'ami de Pierre Canisius, Lansperge devint bachelier ès arts le 12 juillet 1508. Attiré par la vie édifiante des chartreux, il entra dans la célèbre chartreuse Sainte-Barbe de Cologne et y fit profession en 1509, entre les mains du prieur Pierre Blomevenna † 1536 (DS, t. 1, col. 1738-1739). Il fut initié à la vie religieuse par le vicaire du monastère, Gérard de Haarlem † 1514, homme remarquable par son savoir et sa piété. Après sa formation théologique, il reçut la prêtrise à une date inconnue.

Comme il l'avoue dans une lettre de direction, où il trace le portrait du vrai chartreux, il estimait beaucoup le silence cartusien et la curiosité excessive lui pesait; il note qu' « en dix ans, c'est-à-dire jusqu'à sa nomination à un office qui l'obligeait à parler souvent, il ne rompit jamais le silence consciemment et de son propre mouvement » (*Epist.* I, 12; *Opera omnia*, t. 4, Montreuil, 1890, p. 115; les citations renvoient à cette édition). C'est encore sa propre image qu'il décrit dans son *Enchiridion* (ch. 51; t. 4, p. 582-583) en présentant l'idéal de la chartreuse. Son confrère Bruno Loher, auteur de sa *Vita*, loue son ascèse rigoureuse, sa piété et ses vertus; il mentionne notamment le témoignage de parfaite obéissance aux supérieurs exprimé peu avant sa mort.

Vers 1520, il fut probablement nommé sacristain, puis, à partir de 1523 environ, exerça les fonctions de vicaire et maître des novices durant sept ans. De 1530 à 1534/1535, il fut prieur de la chartreuse de Vogelsang (Cantavium), près de Juliers. D'après la *Vita* écrite par le jésuite bavarois Otto Eisenreich † 1609, il était en même temps prédicateur à la cour de Jean III † 1539, duc de Juliers, Clèves et Berg, et confesseur de son épouse, Marie, mère du duc Guillaume V (1539-1592), fonctions peu communes pour un chartreux; entretemps, il fut aussi co-visiteur de la province rhénane de son ordre.

Sa santé s'étant fortement affaiblie (B. Loher parle de crachements de sang), il dut, au grand regret des habitants de Juliers, revenir comme vicaire à la chartreuse de Cologne. Ses dernières années furent continuellement affectées par diverses maladies. Lansperge mourut le 11 août 1539, dans sa cinquantième année, « après avoir mené pendant trente ans une vie sainte et digne de louanges dans le saint ordre des chartreux » (*Vita*, par B. Loher).

Vita, par Bruno Loher † 1557, dans *Opera omnia*, t. 1, p. XI-XIV; publiée aussi en tête des éditions complètes antérieures et dans : Th. Petreius, *Bibliotheca cartusiana*, Cologne, 1609, p. 195-206; B. Tromby, *Storia critico-cronologica diplomatica del Patriarca S. Brunone et del suo ordine cartusiano*, t. 10, Naples, 1779, p. XCIII-XCVII; L. Le Vasseur, *Ephemerides ordinis cartusiensis*, t. 3, Montreuil, 1891, p. 62-66.

Vita, par Otto Eisenreich, dans J. Hartzheim, *Bibliotheca coloniensis*, Cologne, 1747, p. 183-184. — H. Keussen, *Die Matrikel der Universität Köln*, t. 1, 2e éd., Bonn, 1928, p. 145*; t. 2, 1919, p. 607, n. 473, 40. — V.-M. Doreau, *Les éphémérides de l'ordre des chartreux*, t. 4, Montreuil, 1900, p. 411-426.

2. **Œuvres.** — 1° *Introduction aux ouvrages principaux.* — L'œuvre écrite de Lansperge comporte surtout des sermons (les trois premiers tomes, sur 5, de l'édition complète). Plus importants sont les opuscules spirituels, et aussi les lettres de direction.

1) Plusieurs écrits répondent aux *problèmes spirituels de l'époque*. Ainsi l'*Enchiridion militiae christianae* (1532; t. 4, p. 505-601, 73 chapitres) est une exhortation à l'effort vers la perfection pour les religieux comme pour les laïcs, dans l'esprit de la *devotio moderna*, mais aussi une réplique à l'*Enchiridion militis christiani* d'Érasme (1503; cf DS, t. 4, col. 926-927); la lecture des écrits de cet auteur sera interdite aux chartreux par les chapitres généraux de 1537 et 1538. La chartreuse de Cologne cherche en effet à prolonger la mystique médiévale par la parole et l'exemple, et à maintenir la stricte discipline de l'ordre; elle se refuse en principe à l'humanisme, mais en subit pourtant l'influence.

Contre Luther et ses adeptes, Lansperge polémique à maintes reprises dans divers sermons, mais particulièrement dans le *Sermo de haereticis* (luthériens, zwingliens, disciples de Karlstadt, anabaptistes), avec l'exergue *Attendite a falsis prophetis* (8e dimanche après la Trinité; t. 1, p. 500-504); il y attaque également Érasme :

> Voyez comme elle est vaine et stupide la vantardise de ceux qui disent que l'Évangile a été mis en lumière soit par Luther, soit par Érasme son précurseur (ainsi l'appellent-ils). Loin de nous la pensée que nous n'ayons pas auparavant reçu l'Évangile, expliqué par ces hommes purs, saints et bien méritants de l'Église : Augustin, Jérôme, Ambroise, Hilaire, Chrysostome et d'autres sans nombre. Notre temps impose cependant une étude plus diligente et une méditation plus profonde des Écritures, afin que les docteurs catholiques répondent à la ruse des hérétiques qui les détournent de leur sens véritable pour les plier à leurs impiétés, et fassent obstacle à leur enflure agressive. Loin de nous la pensée que la *Moria*, les *Antibarbarorum puerorum colloquia* (ouvrages d'Érasme), et beaucoup d'autres écrits, soient l'Évangile; ou encore qu'un chrétien ose donner le nom d'Évangile aux blasphèmes de Luther (p. 502).

La défense de l'idéal de perfection et des ordres religieux, contre les réformateurs, fait l'objet de deux écrits apologétiques. Le traité *Eyn schoene underrichtung was die recht euangelisch geystlicheit sy und was man von den cloesteren halten soll* (26 ch.) parut d'abord en 1528 (la trad. latine, *Demonstratio cumprimis dilucida et elegans quaenam videlicet revera evangelica sit religio : quid item de monasteriis... sentiendum sit*, t. 4, p. 7-27, est de 1539); il est accompagné (p. 1-5) d'une dédicace à Charles Quint qui l'exhorte à défendre la foi catholique, les lois morales traditionnelles et le culte de l'Église. Contre Luther, ce traité justifie la vie conventuelle et montre que tout homme qui sert Dieu comme il convient mérite le titre d'homme spirituel.

Le second traité fut aussi rédigé d'abord en allemand (comme plusieurs autres ouvrages de Lansperge) et traduit plus tard en latin : *Dialogus... inter Georgium militem Ulmensem et Joannem monachum* (1554; t. 4, p. 29-77; la traduction seule est connue). Ce dialogue entre le chevalier Georges, lié au luthéranisme, et le moine Jean dépeint de façon vivante la situation de l'époque; il aborde des questions de controverse théologique (valeur méritoire des bonnes œuvres, justification par la foi seule, importance de l'Écriture pour la doctrine de l'Église, etc); ces sujets sont aussi traités en passant dans les sermons, mais Lansperge, qui se tient à l'écart des théologies d'école, n'a composé aucun ouvrage de controverse proprement dit.

2) Par ses écrits sur *les exigences de la vie ascétique et contemplative*, il a cependant contribué de façon durable à la « réforme catholique ». Son sens profond

d'un besoin de réforme dans les divers corps de l'Église s'exprime surtout dans le *Sermo in congregatione Patrum*, qu'il prononça comme prieur de Juliers au chapitre général de la Grande Chartreuse (en finale des sermons capitulaires, t. 3, p. 597-602).

Il y demande le retour à l'austérité primitive de la vie monacale et en indique les moyens : crainte de Dieu, amour et « exercices spirituels » (p. 602) : « En troisième lieu, pour la réforme des religieux ou de la vie spirituelle, il est nécessaire d'avoir des exercices spirituels : ... oraison mentale, méditation qui passe en mouvements affectifs, et tout autre exercice qui éveille l'esprit, le transforme et l'enflamme, selon le caractère, l'état, la grâce et le profit de chacun ».

Tout comme l'*Enchiridion*, le *Speculum christianae perfectionis*, paru antérieurement (1529; t. 4, p. 247-307, 33 ch.), est ordonné de manière systématique. Il recommande, entre autres choses, la méditation et l'imitation de la vie et de la passion du Christ (ch. 10) : les prières ferventes et les sentiments d'amour sont les moyens les plus faciles et les plus rapides pour conduire au parfait amour de Dieu (ch. 19).

Parmi les œuvres principales, il faut aussi compter les *Alloquia Jesu Christi ad quamvis animam fidelem* (2 livres; t. 4, p. 309-465), qui eurent grand succès; c'est une longue exhortation ascétique en style direct. Les quatre parties du premier livre s'adressent successivement à l'âme qui n'est pas encore convertie, à celle qui désire se convertir, aux religieuses prémontrées de Heinsberg, enfin à toute âme fidèle pour lui offrir des règles de progrès spirituel. Les cinq parties du deuxième livre traitent de la méditation sur la passion et la crucifixion, de la virginité (écrit d'abord en allemand), de la pureté de cœur, de la préparation à la mort; vient enfin l'*Epistola Salvatoris ad quandam animam fidelem*, souvent éditée à part en raison de sa valeur : c'est une brève introduction à la vie parfaite pour laïcs et religieux. Parallèle aux *Alloquia*.., le *Soliloquium animae fidelis* (t. 4, p. 475-503, 30 ch.) élève vers Dieu à partir de la misère de l'homme.

La *Pharetra divini amoris* (2 livres ayant chacun 5 parties; t. 5, p. 1-159) est une abondante collection de prières pour diverses occasions, composée, comme les *Alloquia*, pour une part de morceaux primitivement distincts et dont plusieurs ont été publiés séparément; ces prières sont à utiliser « comme des flèches, c'est-à-dire des désirs aimants à lancer vers Dieu » (prologue, p. 2). A mentionner encore, outre les beaux *Hymni christiformes* (83; t. 5, p. 389-455), le *Testament spirituel* de Lansperge à ses frères de la chartreuse de Cologne (*Epist.* I, 42; t. 4, p. 174-177).

2° *Éditions.* — On notera que Lansperge procura la première édition latine des œuvres de Gertrude d'Helfta : *Insinuationum divinae pietatis libri quinque*, Cologne, 1536, base de nombreuses traductions et réimpressions postérieures jusqu'à l'édition des bénédictins de Solesmes (1875). Cf DS, t. 6, col. 332-334; Gertrude d'Helfta, *Œuvres spirituelles*, SC 127, 1967, p. 1, 52-55; SC 139, 1968, p. 64-65, 93-95, 97.

1) *Éditions des œuvres complètes.* — *a*) 4 vol. in-f°, Cologne, 1554/1555, par B. Loher (dans le t. 1, inventaire des œuvres en allemand); — *b*) 5 vol. in-4°, Cologne, 1628-1630, par Georges Garnefeldt, chartreux; — *c*) réimpression de la 2° éd., Cologne, 1693; — *d*) réimpression de la 3° éd., en 5 vol. in-4° par la chartreuse Notre-Dame des Prés, Montreuil-sur-mer, 1888-1890 (édition utilisable, mais non critique).

2) *Éditions partielles* : *Minorum operum libri sex*, in-f°, Cologne, 1554-1555; *Minorum operum libri* XIII *posteriores*, 2 vol., in-f°, Cologne, 1555-1556; réimpression en 3 vol. in-4°, Cologne, 1609, 1693. — *Sermones de tempore*, Cologne, 1539, 1541, 1545, etc; Anvers, 1570, etc. *Sermones de sanctis*, Cologne, 1545. *Sermones capitulares*, Cologne, 1536, 1541.

3) *Éditions séparées des Opuscula.* — *Eyn schoene underrichtung*.., Cologne, 1528, 1529; en latin, 1539 (date de la dédicace). — *Ein Spiegel der volcomenheit*, Cologne, 1529; 2° éd. en haut allemand, Cologne, 1536 (les deux par la chartreuse de Cologne, sans nom d'auteur); la trad. latine, éditée par B. Loher, fut faite par le chanoine régulier augustin Antoine Hemertius (Van Hemert; DS, t. 1, col. 712), Anvers, 1547, Lyon, 1604, etc; autres éd. ou trad. nombreuses en haut et bas allemand; en français, Cologne, 1714.

Enchiridion.., Anvers, 1532, 1550, 1551; Cologne, 1538, 1607; Paris, 1545, 1546, 1573; l'éd. de 1551 fut seule mise à l'index « donec corrigatur » (cf Th. Petreius, *op. cit.*, p. 206; M. Martin, *Johann Landtsperger*.., Augsbourg, 1902, p. 1). Trad. en bas allemand par Hemertius, Anvers, 1553; en français par Jehan de Billy, Paris, 1571, 1573, etc, par F. de Roignac, Paris, 1671, par E. Hasley, Paris, 1867 (d'après l'éd. de 1551), Elbeuf, 1894.

Pharetra.., Cologne, 1532, 1533, etc; Anvers, 1547, 1557, 1576; Montreuil, 1892; trad. franç., 1550, 1674, 1858; angl., Anvers, 1595; all., Dillingen, 1579. — *De agone seu passione Christi*.., Cologne, 1536 (= *Elucidatio in Passionem J. C.*, t. 3, p. 223-301). — *Vita servatoris nostri J. C.*.., Cologne, 1537, 1539; en bas all. par Hemertius, Anvers, 1551.

Alloquia.., Louvain, 1572, Paris, 1578, Cologne, 1590, etc; trad. franç., Montreuil, 1896. — *Epistola... ad quamvis animam fidelem*, trad. all. de Jodocus Lorichius, Munich, 1588, 1613, etc; Cologne, 1747, 1767; par un chartreux, Ratisbonne, 1875; franç. par F. de Roignac, Paris, 1650, etc, 1674, Lyon, 1864; par P. Possoz, Nantes, 1858; angl. par Philip Howard, Anvers, 1595, etc, Londres, 1867; par un chartreux, Londres, 1926.

3. **Doctrine.** — Lansperge envisage avant tout la vie spirituelle d'un point de vue pratique, d'où la place donnée aux formules de prière, aux méditations et aux nombreuses instructions d'ordre ascétique.

1° *La contemplation du Christ* Homme-Dieu en sa vie, sa passion et sa mort, est le *trait dominant de la spiritualité de Lansperge*; il propose aussi conjointement la contemplation de la vie de Marie et d'autres saints. Dans l'exercice du chemin de la croix (qui comporte seulement douze stations, et dans un ordre différent de l'ordre actuel), il invite à prendre les attitudes corporelles du Christ. Il recommande particulièrement la dévotion aux *Cinq Plaies*, à laquelle se rattache la dévotion au Cœur de Jésus. Outre le « psautier de Marie » (rosaire) et la dévotion aux Sept Douleurs, il propose encore de nombreux exercices de piété envers la Vierge. En collaboration avec son prieur Kalckbrenner (DS, t. 8, col. 1653-1657), il fonda en 1538 la fraternité des Cinq Plaies et la confrérie de la Compassion de Notre-Dame, qui fut ouverte aux religieux et aux laïcs et eut son siège dans la chapelle de la Vierge en l'église de la chartreuse de Cologne.

La mystique de la passion et la contemplation de la vie du Christ se rattachent chez Lansperge directement à l'Évangile, comme dans la *devotio moderna*. Les bases de son ascèse sont aussi imprégnées de l'esprit de la *devotio moderna*, par exemple par les conseils appropriés aux personnes et aux états de vie. Dans son *Epistola... ad animam fidelem*, il fait dire au Christ que l'Évangile suffit par lui-même pour arriver au salut et même à la perfection : les règles des ordres, les confréries, les associations pieuses et même le droit canon, ont seulement pour but d'assurer la conservation et la mise en pratique de la « *regula evangelii* », à l'encontre de l'amour du monde et de soi-même (cf *Alloquia* II, 5; t. 4, p. 456).

Lansperge est l'un des plus anciens représentants de la dévotion au Cœur de Jésus, dont les racines remontent au moyen âge et même aux temps des Pères; ce n'est pas en vain qu'il fut l'éditeur des œuvres de sainte Gertrude, la grande apôtre du Cœur de Jésus au moyen âge. Le culte et la mystique du Cœur de Jésus jouent un grand rôle dans sa piété (cf *Epist.* I, 26, t. 4, p. 138-139; *Pharetra..*, I, 5, t. 5, p. 62-64; *Hymni* 13, 15, 20); ils restent cependant enveloppés dans la contemplation de la passion du Christ.

2° La théologie mystique fait l'objet du court traité *Methodus ad veram christianamque pertingendi theosophiam* (t. 4, p. 467-474; le terme *theosophia* n'apparaît que dans les titres); elle est présentée comme la « christiana philosophia » et ses valeurs propres sont opposées aux limites de la « sapientia mundi ». La théologie mystique est la plus haute de toutes les sciences parce qu'elle se fonde sur la contemplation du Verbe éternel; en même temps, elle s'éprouve en la « pointe de la volonté » *(in apice voluntatis)* :

« La *philosophie chrétienne*, ou vraie contemplation et théologie mystique, obtient aisément la première place parmi toutes les sciences : elle s'apprend en effet dans le sommet suprême et qui rayonne sur toutes choses, c'est-à-dire dans la contemplation du Verbe éternel, qui est le sommet principal, la source et l'origine des Écritures divines et de toutes les sciences... La sagesse chrétienne et vraie contemplation est acquise dans la pointe de la volonté, qui est comme le faîte spirituel et le sommet de l'âme raisonnable » (p. 471, où l'auteur s'appuie sur le pseudo-Denys et sur Augustin). C'est cette sagesse que le disciple cher entre tous a puisé dans le cœur du Christ *(ibidem)*.

Le point de vue affectif est encore mieux mis en relief, en liaison avec la mystique cartusienne d'Hugues de Balma et son interprétation du pseudo-Denys (*Viae Sion* ou *De triplici via*, cf DS, t. 7, col. 859-873), dans la préface de la *Pharetra* :

Pour parvenir à la perfection de l'amour, les saints nous ont indiqué des voies diverses qui conduisent toutes à ce même but et cette même fin; on estime cependant que la plus facile de toutes, et qui va au plus court, est celle que le divin Denys l'Aréopagite et d'autres après lui enseignent : à savoir que l'âme s'élève sans cesse vers Dieu par des actes fervents d'amour, qu'elle aspire vers lui, qu'elle lui parle, qu'elle s'efforce de l'atteindre et de s'attacher à lui. Cette voie, cet exercice, c'est l'étude de la sagesse : on ne l'apprend ni dans la multitude des livres, ni dans les arguties des disputes, mais par l'élan de l'amour vers Dieu, élan qui excite un désir incessant d'aimer Dieu plus ardemment et de lui plaire plus parfaitement. Le très saint Denys l'appelle théologie mystique pour cette raison qu'elle est infusée dans l'âme par irradiation divine, et exercée par l'affectivité plus que par la connaissance. Pour cette sagesse, la pureté de cœur est nécessaire.., et on n'y arrive pas autrement que par le renoncement à soi-même en toutes choses, partout et toujours (t. 5, p. 1).

3° *Les sources* de la théologie mystique de Lansperge sont indiquées dans le prologue du *Speculum christianae perfectionis*, qui renvoie le lecteur aux ouvrages du pseudo-Denys, d'Augustin, Bernard de Clairvaux, Bonaventure, Denys le chartreux, Jean Tauler, Jean Ruusbroec et Henri Herp (t. 4, p. 250).

Dans une lettre à un novice (*Epist.* I, 11, t. 4, p. 111-112), il conseille les lectures suivantes : *Imitation du Christ* et autres opuscules de Thomas a Kempis, *Horologium* de Suso, les opuscules de Bonaventure, *Scala*, *Heptalogus* et autres œuvres de Denys le chartreux, *Vitae Patrum* et *Collationes Patrum* (*Conférences* de Jean Cassien), *Stimulus amoris* (Jacques de Milan), *Speculum spiritualium*, *De perseverantia* de Maphée Vegius († 1458, humaniste), *Directorium* de Herp, opuscules divers de Ruusbroec et Gerson, *Profectus religiosorum...* (David d'Augsbourg), *Alphabetum divini amoris*, *Liber Malogranatum* (du cistercien Gallus de Königssaal), *Enarrationes* et *Sermones* d'Augustin, *Dialogi* et *Moralia in Job* de Grégoire le Grand, *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais (pour ses histoires des saints), Bernard de Clairvaux (sans autres précisions). Le *De canone Missae* de Gabriel Biel contient le savoir nécessaire au prêtre; pour la théologie, sont conseillées la *Summa* du dominicain Silvestre Prierias † 1523 ou celle du franciscain Ange de Clavasio † 1495; le *De laude humilitatis* de Jean Chrysostome est également mentionné en conclusion.

Ailleurs, on rencontre saint Jérôme, Jean Climaque et même Brigitte de Suède et Vincent Ferrier. Catherine de Sienne est souvent nommée dans les sermons capitulaires. Dans le ch. 69 de l'*Enchiridion*, Lansperge traduit l'*Alphabetum aureum* de Tauler. Pour la dévotion au Cœur de Jésus, il emprunte beaucoup sans le dire au chartreux Dominique de Prusse † 1461 (cf DS, t. 3, col. 1539-1542).

Ces indications nullement exhaustives montrent la familiarité de Lansperge avec la spiritualité patristique et médiévale : comme d'autres chartreux, il était ouvert à de multiples courants.

4. **Influence.** — 1° Auprès de ses confrères chartreux, Lansperge eut un rayonnement évident. Père spirituel et voisin de cellule de son prieur septuagénaire, Pierre Blomevenna, il fit renoncer celui-ci à ses excès de pénitence (d'après le récit de Laurent Surius, dans L. Le Vasseur, *Ephemerides..*, t. 3, p. 447). Il fut en relations intimes avec les frères Loher (voir la notice qui leur sera consacrée) : Thierry † 1554, qui fit son éloge dans la dédicace des *Sermones capitulares* au général de l'ordre (éd. de Cologne, 1536 : « viri certe integerrimi, devotissimique simul in activa et contemplativa vita, ac sacris litteris exercitatissimi »), et dans la lettre d'accompagnement de l'édition par Lansperge des œuvres de sainte Gertrude (cf SC 139, p. 64); Bruno † 1557, éditeur des œuvres complètes de Lansperge (1554), qui parle de lui dans la préface comme « quondam in nostrae religionis instituto praeceptoris mei dignissimi »; Hugues, mort prématurément en 1540, qui invita Lansperge dont il était le novice à publier ses *Meditationes (Theoriae) in vitam Christi* (voir la dédicace).

La chartreuse de Cologne était alors un centre spirituel très actif. Pierre Canisius de Nimègue, maître ès arts de Cologne, dut pour une bonne part aux chartreux sa vocation de jésuite; son ami Laurent Surius, qu'il avait ramené à la foi catholique, entra à la chartreuse en 1540 sur les conseils de Lansperge.

Dans sa vieillesse, Canisius évoquera ces souvenirs en rédigeant son testament spirituel : « Vivait alors Jean Juste Lansperge, gloire illustre de l'ordre cartusien, auteur de nombreux ouvrages spirituels, vénérable père avec lequel, comme avec ses frères en religion, nous avons vécu intimement tous les deux dans le Seigneur au temps de notre jeunesse » (*B. P. Canisii Epistolae et Acta*, éd. O. Braunsberger, t. 1, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 37). Nicolas Van Essche d'Oisterwijk † 1578 (cf DS, t. 4, col. 1060-1066), les béguines d'Oisterwijk, dont la supérieure était Maria van Hout, et bien d'autres encore faisaient partie du cercle spirituel groupé autour de Lansperge et des chartreux de Cologne.

Le bienheureux Pierre Favre † 1546, premier compagnon d'Ignace de Loyola, écrit dans son *Mémorial* à la date du 26 juin 1543 : « Ce jour-là, je dis la messe pour l'âme du très dévot et très savant Lansperge de l'ordre des chartreux, et je désirai très vivement qu'il me fût favorable » (*Monumenta Fabri*, Rome, 1941; rééd., 1972, n. 338; trad. M. de Certeau, coll.

Christus 4, Paris, 1960, p. 364, et introduction, p. 28-40, sur les relations de Favre avec les chartreux et spécialement ceux de Cologne). Favre séjourna à la chartreuse du début d'août au début d'octobre 1543; il se lia d'amitié avec le prieur Gérard Kalckbrenner † 1566 et y donna les *Exercices spirituels* (cf J. Greven, *Die Kölner Kartause..*, p. 97-98).

Pierre Canisius fut influencé par Lansperge dans sa dévotion au Cœur de Jésus, et Pierre Favre fut amené à cette même dévotion par le culte des Cinq Plaies. Plus tardivement, le jésuite allemand Philippe Kiesel † 1681 (cf DS, t. 8, col. 1732) se réfère souvent à lui sur le même sujet dans ses œuvres oratoires. Lansperge fut en effet un important propagateur de la dévotion aux Cœurs de Jésus et de Marie. Ses lettres font de lui un remarquable maître spirituel pour religieux et laïcs.

2° *L'influence très étendue* de Lansperge est également attestée par les nombreuses éditions et traductions de ses œuvres, surtout aux 16e et 17e siècles. De lui dépendent aussi des auteurs spirituels comme le bénédictin Louis de Blois † 1566 (DS, t. 1, col. 1730-1738), le capucin Martin de Cochem † 1712 dans sa *Vita Christi*. Le cardinal cistercien Giovanni Bona † 1674 (DS, t. 1, col. 1762-1766) voyait en lui un maître d'une spiritualité solide. Saint Alphonse de Liguori † 1787 (DS, t. 1, col. 357-389), fondateur des rédemptoristes, parle de lui avec gratitude et le cite en faveur de la corédemption de Marie dans l'homélie 48 *In Passionem Christi*.

Jean de Landsberg fut assurément une personnalité marquante au début de la réforme catholique et l'un des meilleurs auteurs spirituels de la première moitié du 16e siècle.

Études d'ensemble. — C. M. Boutrais, *Un précurseur de la B. Marguerite-Marie Alacoque au 16e siècle. Lansperge le chartreux et la dévotion au Sacré-Cœur*, Grenoble, 1878; trad. all. par B. Hermes, Mayence, 1880; cf *Der Katholik*, t. 60, 1880, p. 317-323. — M. Martin, *Johann Landtsperger. Die unter diesem Namen gehenden Schriften und ihre Verfasser*, Augsbourg, 1902. — K. Emerich, *Die drei Johannes, genannt Landsberger*, dans *Landsberger Geschichtsblätter*, t. 28, 1931, n. 4-12. — H. Rossmann, *Der Kölner Kartäuser Johannes Gerecht aus Landsberg am Lech († 1539) und die mystische Theologie* (en préparation).

Sur la chartreuse de Cologne. — O. Braunsberger, *Die Kölner Kartause*, dans *Stimmen der Zeit*, t. 94, 1918, p. 134-152. — J. B. Kottenmeyer, *Aus einer grossen Zeit. Zur Geistesgeschichte der Kölner Kartause*, dans *Die erneuerte Kartäuserkirche in Köln*, Festschrift zu ihrer Weihe.., Cologne, 1928, p. 35-44; *Maria von Oisterwijk und die Kölner Kartause*, dans *Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein*, t. 114, 1929, p. 1-33. — C. Schneider, *Die Kölner Kartause von ihrer Gründung bis zum Ausgang des Mittelalters*, Bonn, 1932. — J. Greven, *Die Kölner Kartause und die Anfänge der katholischen Reform in Deutschland*, éd. W. Neuss, Münster, 1935, surtout p. 27-49 Landsberg und die Ausgänge der mittelalterlichen Mystik. — R. Haass, *Devotio moderna in der Stadt Köln im 15. und 16. Jahrhundert*, dans *Im Schatten von St. Gereon*, Festschrift E. Kuphal, Cologne, 1960, p. 133-154. — M. Bernards, *Zur Kartäusertheologie des 16. Jahrhunderts. Der Kölner Prior Petrus Blomevenna und seine Schrift « De bonitate divina »*, dans *Von Konstanz nach Trient*, Festschrift A. Franzen, Paderborn, 1972, p. 447-479.

Études particulières. — K. Richstätter, *Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters*, 2e éd., Ratisbonne, 1924; *Christusfrömmigkeit in ihrer historischen Entfaltung*, Cologne, 1949. — Y. Gourdel, *Le culte de la très Sainte Vierge dans l'ordre des chartreux*, dans *Maria*, éd. H. du Manoir, t. 2, Paris, 1952, p. 625-678. — *Die heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria*, éd. C. Feckes, Paderborn, 1954.

W. Oehl, *Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters 1100-1550*, Munich, 1931, p. 682 svv, 837 svv. — J. Dagens, *Bibliographie chronologique de la littérature de spiritualité et de ses sources (1501-1610)*, Paris, 1952.

Influence. — M. Stahl, *P. Martin von Cochem und das « Leben Christi »*, Bonn, 1909. — H. Jedin, *Kirche des Glaubens-Kirche der Geschichte*, t. 1, Fribourg-en-Brisgau, 1966, p. 381-393 Der hl. Petrus Canisius. — Sur A. Hemertius et les traductions néerlandaises de Lansperge, voir les études de L. Verschueren, L. Reypens, E. Heynen, E. Heenen, A. Pil, dans OGE, t. 7, 1933; t. 9, 1935; t. 11, 1937; t. 18, 2e p., 1944, p. 215-219; t. 21, 1947; t. 24, 1950; t. 29, 1955.

DTC, t. 2, 1907, col. 2304-2305, 2313-2314; t. 8, 1925, col. 2606-2609 (S. Autore); t. 16, Tables, col. 2892. — *Catholicisme*, t. 6, 1967, col. 1810-1811 (A.-M. Sochay). — DS, t. 2, col. 731, 735, 747, 755, 756-759, 765-766, 774, 1029-1030; t. 4, col. 1063, 1921-1922.

Heribert Rossmann.

LANTAGES (Charles-Louis de), sulpicien, 1616-1694. — Né à Troyes en 1616, Charles-Louis de Lantages s'attacha dès 1643 à J.-J. Olier qui l'employa au ministère paroissial à Saint-Sulpice de Paris, avant de le charger de fonder le séminaire du Puy (1652); il régit ensuite celui de Clermont (1664-1675). Des rapports malveillants le firent relever de cette fonction, mais, après une année à Paris, Lantages retourna comme supérieur au Puy; il y mourut le 1er avril 1694, non sans avoir connu l'épreuve d'une longue disgrâce de la part de l'évêque du lieu. On a signalé son rôle comme biographe d'Agnès de Jésus († 1634; DS, t. 1, col. 252-253; rectifier la date de publication : 1665) et de Françoise des Séraphins († 1660; t. 5, col. 1127-1128). Lantages fut surtout connu pour son *Catéchisme de la foi et des mœurs chrétiennes*, exposé très complet et nourri de l'Écriture sainte (Clermont, 1674; 2e vol., Le Puy, 1679, 1684; après une réédition au Puy en 1845, l'ouvrage a été refondu par J.-A. Helly, Paris, 1851; trois rééd.), et pour ses *Instructions ecclésiastiques* (2 vol., Le Puy, 1692-1694; 3 vol., Clermont, 1834), un des ouvrages du 17e siècle les plus complets sur « l'essence, la dignité, et la sainteté du clergé », appuyé sur un grand nombre de citations patristiques.

Migne a donné ses *Œuvres complètes*, Paris, 1857. Le séminaire du Puy conserve un volume ms de ses Traités de théologie dogmatique. On a encore de lui en mss une Vie d'Anne-Marie Martel † 1673, fondatrice des filles de l'Instruction, au Puy, et un recueil de sujets d'oraison.

Un *Petit recueil* de mémoires sur Lantages fut constitué aussitôt après sa mort par la visitandine Marie-Madeleine Gauchet (Archives de Saint-Sulpice, ms 250). — *Vie de M. de Lantages* par É.-M. Faillon, Lyon, 1830. — L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, t. 1, Paris, 1900, p. 91-103. — P. Broutin, *La réforme pastorale en France au* XVIIe *siècle*, t. 2, Paris, 1956, p. 91-103.

Irénée Noye.

LANTERI (Pio Brunone), fondateur des oblats de la Vierge Marie, 1759-1830. — 1. *Les sociétés secrètes de Turin.* — 2. *Activités apostoliques.* — 3. *Les oblats de la Vierge Marie.* — 4. *Œuvres.*

Pio Lanteri naquit à Cuneo le 12 mai 1759. Après une première tentative pour entrer à la chartreuse de Chiusa Pesio en 1776, il reçut la soutane des mains de l'évêque de Mondovi et fréquenta l'université de Turin. Il y rencontra Nicolas-Joseph de Diessbach, ancien jésuite, homme aux grandes initiatives et très zélé, qui devint son père spirituel. Rarement directeur eut disciple plus fidèle. Au début de 1782, Lanteri accompagne

Diessbach à Vienne pour y préparer la visite de Pie VI. Le 25 mai, il est ordonné prêtre et le 13 juillet il soutient sa thèse. Il demande l'autorisation de s'installer à Turin, refuse charges et bénéfices pour se consacrer entièrement aux œuvres d'apostolat auxquelles l'avait initié Diessbach.

1. LANTERI ET LES SOCIÉTÉS SECRÈTES DE TURIN. — 1° *L'Amicizia cristiana et l'Amicizia cattolica.* — Dès les débuts, Lanteri fut un membre influent de l'Amicizia cristiana, société fondée par Diessbach entre 1778 et 1780 pour répandre les bons livres et former une élite intellectuelle catholique. Un secret absolu liait ses douze membres : six hommes, laïcs ou prêtres, et six femmes, de milieu aristocratique, en mesure d'exercer une réelle influence sur la classe dirigeante.

Les « amis chrétiens », prêts à tout apostolat, devaient travailler sans relâche à leur sanctification et manifester un attachement particulier au Saint-Siège. Diessbach, aidé de Lanteri et de Luigi Virginio † 1805, prêtre et ancien jésuite, réussirent à répandre la société, entre 1780 et 1803, en Italie (Milan, Florence, Rome, Gênes?), en France (Paris, Chambéry?, etc), en Suisse (Fribourg), en Bavière (Augsbourg), en Autriche (Vienne) et en Pologne (Varsovie); Turin demeura le centre de la société. En l'absence de Diessbach et après sa mort (22 décembre 1798), Lanteri en fut l'animateur, et la maintint vivante durant la difficile période napoléonienne; en 1811, il fut gardé par la police dans sa maison de campagne de Bardessano (« La Grangia »), soupçonné d'avoir participé au service secret organisé en faveur de Pie VII, prisonnier à Savone. Le fait était certain, mais la police n'en eut pas la preuve.

Après la Restauration (1815), Lanteri chercha à reconstituer l'Amicizia cristiana; celle-ci fit place en 1818 à l'Amicizia cattolica, fondée en 1817. Cette nouvelle société, qui n'était plus secrète, avait pour but la diffusion gratuite des bons livres. Assistée par Lanteri, soutenue par des aristocrates turinois ayant à leur tête Cesare d'Azeglio, pionnier du journalisme catholique, la société fut supprimée en 1828 par le roi de Piémont, Charles-Félix, parce qu'elle lui avait été présentée comme périlleuse. Elle avait surtout rencontré des sympathisants à Rome, Mondovi, Novare, Rovereto, etc.

2° *L'Amicizia sacerdotale.* — Le but de cette société secrète, fondée par Diessbach et des « amis chrétiens » vers 1782, était de pourvoir à la formation du jeune clergé. Les membres devaient travailler à leur sanctification personnelle, intensifier leur formation intellectuelle et s'engager à composer un cours complet de prédications pour les missions paroissiales et les Exercices spirituels selon la méthode de saint Ignace.

Les réunions hebdomadaires présidées par un directeur commençaient par la lecture des « Gazzette » « pour accoutumer le prêtre à ne pas borner ses idées et son intérêt à son seul pays, mais à regarder le monde comme sa patrie, tous les hommes comme ses frères.., et pouvoir parler plus facilement de Dieu avec les gens du monde, à l'exemple des saints » (*Positio*, p. 194). Lanteri contribua efficacement à organiser et répandre cette société. Celle-ci déclina vers 1811 (à Florence et Augsbourg, elle disparut rapidement; ailleurs, on en resta aux préliminaires de fondation). A Florence, en octobre 1803, Lanteri mit par écrit le but de cette société, providentielle pour l'époque (*Positio*, p. 187-194).

3° *L'Aa.* — En 1781, Lanteri, par l'intermédiaire de l'abbé Murgeray, qui était en rapport avec l'Aa de Bordeaux, eut connaissance de l'Aa des clercs et en fit aussitôt partie (cf DS, art. CONGRÉGATIONS SECRÈTES, t. 2, col. 1491-1507); il en fut l'animateur et le promoteur pendant une trentaine d'années (1781-1811) et mérita d'en être proposé comme modèle.

4° *La « Pia unione di S. Paolo Apostolo » et le convict ecclésiastique.* — Fondée à Rome en 1790, érigée canoniquement à l'hôpital S. Maria della Consolazione en 1797, la « pieuse union » avait pour but de réunir les prêtres, les clercs et les laïcs qui cherchaient à se dévouer à l'assistance spirituelle et corporelle des malades dans les hôpitaux et à domicile, à l'instruction religieuse des militaires et à la diffusion des bons livres. Lanteri institua l'Union à Turin le 22 février 1815, dans l'intention de « pourvoir de confesseurs, d'instructeurs et de consolateurs, les hospitalisés, les pauvres abandonnés, les prisonniers » (*Positio*, p. 197). L'Union fut très active jusqu'à la fin de 1817. Lanteri travaillait alors avec Luigi Guala † 1848 à ouvrir à Turin un convict ecclésiastique (1816-1817) pour la formation du jeune clergé (DS, t. 6, col. 1092-1094).

2. AUTRES ACTIVITÉS APOSTOLIQUES. — 1° Lanteri se dévoua au *ministère* de la confession et de la direction spirituelle à ce point que la police napoléonienne obtint de l'archevêque de Turin le retrait de juridiction. Il s'inspirait dans sa direction de la doctrine théologique et spirituelle de François de Sales et d'Alphonse de Liguori.

2° Diessbach l'avait initié à la prédication des *Exercices spirituels* selon la méthode ignatienne. Jean Roothaan déclarait en 1824, lorsque Lanteri voulut entrer chez les jésuites, qu'il était « versatissimo » en la matière; il s'y était livré pendant plus de quarante ans. Non seulement il prêchait les Exercices, mais les organisait pour prêtres, religieux et laïcs. Il transforma à cet effet sa maison de « La Grangia », à Bardessano (1799-1810 environ) et, avec Guala, fit du sanctuaire de S. Ignazio près de Lanzo une maison d'Exercices (1808). Il voulut que la prédication des Exercices devint une des caractéristiques de ses oblats.

3° Lanteri, en disciple fidèle de Diessbach, propagea la théologie *morale liguorienne*. Le rigorisme janséniste et le gallicanisme étaient alors largement répandus dans le Piémont et le resteront longtemps encore après la Restauration (1815). L'enseignement doctrinal de l'université de Turin et les manuels de théologie des séminaires y contribuaient. Dès 1803, Lanteri recommandait la théologie morale de saint Alphonse; en 1823-1824, il la défendit par ses écrits. Les oblats l'adoptèrent jusqu'à en être persécutés par l'archevêque de Turin, Colombano Chiavarotti.

3. LES OBLATI DI MARIA VERGINE. — Diessbach et Lanteri se préoccupaient d'assurer la continuité de leurs œuvres apostoliques, tendant ainsi à créer une élite intellectuelle parmi le clergé et le laïcat. Ce fut l'un des buts des oblats. Giovanni Battista Reynaudi avait fondé une congrégation d'oblats de la Vierge Marie en 1814 à Carignano; elle s'affermit grâce à l'intervention de Lanteri, d'abord conseiller (1816), puis législateur et supérieur (1817-1820). Les oblats, qui constituaient alors une association de prêtres sans vœux, durent se disperser en mai 1820, devant l'hostilité de l'archevêque de Turin, adversaire de la morale alphonsienne. C'en était fait des oblats quand, pendant l'été 1825, Pierre-Joseph Rey, évêque de Pignerol, sur l'intervention de Luigi Provana de Collegno, offrit à Lanteri de relancer sa congrégation sur d'autres bases et en approuva les *Règles* nouvelles (17 septembre 1825). Lanteri s'empressa de son côté d'obtenir l'appro-

bation pontificale (Léon XII, bref *Etsi Dei Filius*, 1er septembre 1826) et, après de longues tractations, l'autorisation royale (12 juin 1827). Le 15 août 1828, Lanteri et trois compagnons faisaient profession. Le fondateur assignait aux oblats de prêcher les Exercices spirituels selon la méthode ignatienne, de travailler à la formation du clergé, de combattre les erreurs doctrinales, en restant fermement attachés au Saint-Siège, de diffuser les bons livres. Les *Règles* reprenaient à peu près intégralement celles des rédemptoristes (*Positio*, p. 284-331).

Lanteri mourut à Pignerol, le 5 août 1830. Sa cause de béatification est introduite depuis 1952 et le décret sur l'héroïcité des vertus publié (23 novembre 1965; AAS, t. 58, 1966, p. 459-462).

4. Œuvres. — Lanteri n'est ni un théologien ni un penseur original, mais plutôt un excellent défenseur de la doctrine. Il s'inspire constamment du magistère et des meilleurs théologiens anciens et modernes, Thomas d'Aquin pour le dogme, Alphonse de Liguori pour la morale.

Ses écrits sont à peu près tous inédits et même à l'état d'ébauche; ils touchent à l'ascèse, à la théologie et à l'apologétique. Étant donné la situation politique d'alors et les habitudes du secret (surtout sous Napoléon), Lanteri use constamment de l'anonymat pour diffuser ou imprimer des textes manuscrits.

1° Dans la polémique antialphonsienne, Lanteri se range parmi les défenseurs en publiant deux opuscules anonymes : *Réflexions sur la sainteté et la doctrine du bienheureux Liguori* (Lyon-Paris, 1823; la trad. italienne, Reggio, 1825, faite par le jésuite G. Regoli, fut modifiée et rééditée : Monza, 1827; Ferentino, 1834; Turin, 1839, etc) et *Réponse à l'examen de la question si la doctrine théologique du B. Liguori est toute sûre et approuvée par le Saint-Siège* (Lyon, 1824). Ils provoquèrent la réaction d'un théologien rigoriste anonyme, qui déclencha une double riposte (Lyon, 1824 et 1825); cet anonyme était Jean-Baptiste Aubriot de la Palme, ancien évêque d'Aoste (1819-1822), membre actif de l'Aa de Chambéry (1785-1789), ami et admirateur de Lanteri (*Positio*, p. 171).

2° Sur les Exercices spirituels Lanteri publia ses *Esercizi spirituali di S. Ignazio di Lojola col Direttorio pel buono uso de' suddetti Esercizi ed alcune notizie intorno ad essi* (Turin, 1829; la première rédaction du *Direttorio*, est de 1803). G. B. Isnardi, supérieur général des oblats, publia d'après l'autographe de Lanteri une *Medulla Exercitiorum S. Ignatii*, avec en appendice le *Direttorio degli oblati* (Turin, 1857).

3° Parmi les écrits inédits, répandus clandestinement, rappelons ceux relatifs aux Articles organiques annexés au Concordat de 1802, au *Catéchisme* impérial, aux Quatre articles de l'Église gallicane, au conciliabule de Paris en 1811, au prétendu Concordat de Fontainebleau en 1813 (*Positio*, p. 567-583), au *De gratia* dicté à l'université de Turin en 1817 par le janséniste Salina, etc.

4° A signaler aussi une réponse à l'*Istruzione sopra la verità e i vantaggi della religione cristiana* (Turin, 1821; trad. de l'*Instruction sur les vérités et les avantages de la religion chrétienne*, 1795, du janséniste F. Jacquemont, publiée par C.-F. Desfours de la Génetière). Lanteri, après ses observations sur l'ouvrage, présente un aperçu de l'enseignement donné alors dans les écoles du Piémont (éd. Savio, p. 96-102, 1067), et insiste sur « la nécessité de faire connaître les décisions du Saint-Siège dans le Piémont » (p. 560-572). Il s'agit là d'une remarquable étude sur le magistère vivant de l'Église, arme efficace pour combattre les erreurs modernes. Dans ce but, il avait l'intention de rassembler les *Constitutiones principaliores romanorum pontificum adversus praecipuos errores qui a saeculo* XIV *ad nostra usque tempora prodierunt* (sur l'autorité pontificale, sur le baianisme, le jansénisme, le quesnellisme, sur les propositions gallicanes, etc). Ce travail est resté à l'état d'ébauche.

Lanteri faisait si grand cas des bulles *Unigenitus* de Clément XI (1713) et *Auctorem fidei* de Pie VI (1794) qu'il en demandait une étude spéciale en tête des *Constitutions* des oblats.

1. *Sources.* — Les documents qui nous sont parvenus par Lanteri et les oblats (39 vol.), et tout le matériel recueilli pour la cause de béatification (6 vol.), ont été classés par T. Piatti dans les archives des oblats et critiquement étudiés par A. P. Frutaz (*Positio super introductione causae et super virtutibus ex officio compilata*, Vatican, 1945). — *Carteggio del Ven. P. Pio Bruno Lanteri, fondatore..*, t. 2 (1825-1830), Turin, 1975, édité par Paolo Calliari.

2. *Vie.* — P. Gastaldi, *Della Vita del servo di Dio Pio Brunone Lanteri*, Turin, 1870; fondamental. — T. Piatti, *Un precursore dell'Azione cattolica, P. B. Lanteri, apostolo di Torino, fondatore degli oblati di M. V.*, Turin, 1926 (4e éd., 1954). — L. Cristiani, *Un prêtre redouté de Napoléon, P. Bruno Lanteri* (Nice, 1956), œuvre de vulgarisation qui démarque la *Positio*.

3. *Études.* — Sommervogel, t. 6, col. 1605. — M. De Meulemeester, *Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes*, t. 1, Louvain, 1933, p. 33, 94 (*Réflexions* et *Réponse*), 187 (éditions des œuvres de S. Alphonse auxquelles collabora Lanteri). Tous les bibliographes de Liguori signalent Lanteri.

P. Savio, *Devozione di Mgr Adeodato Turchi alla S. Sede*, Rome, 1938, p. 96-102, 544-572 et *passim*. — E. Raitz von Frentz, *Exerzitienbibliographie*, Fribourg-en-Brisgau, 1940. — R. Telleria, *San Alfonso Maria de Ligorio*, t. 2, Madrid, 1951, p. 847, 880-888, 921. — J. Guerber, *Le rôle de P. B. Lanteri dans l'introduction de la morale liguorienne en France*, dans *Spicilegium historicum congr. SS. Redemptoris*, t. 4, 1956, p. 343-376. — A. Gambaro, *Sulle orme del Lamennais in Italia*, t. 1 *Il Lamennesismo a Torino*, Turin, 1958. — C. Bona, *Le « Amicizie ». Società segrete e rinascita religiosa (1770-1830)*, Turin, 1962. — J. Guerber, *Le ralliement du clergé français à la morale liguorienne. L'abbé Gousset et ses précurseurs (1785-1832)*, Rome, 1971, p. 373 et *passim*. — P. Stella, art. Italie, DS, t. 7, col. 2273 svv.

Amato Pietro Frutaz.

LANTIERI (Hilarion; Lanterius), bénédictin, † 1521. — Moine, le 25 mars 1472, de Saint-Pierre in Glassiate de Milan, de la congrégation du Mont-Cassin, Hilarion Lantieri fut successivement abbé de plusieurs monastères de cette congrégation, notamment de son monastère de profession (à deux reprises). Érudit et pieux, il mourut à Saint-Benoît de Mantoue en 1521.

Œuvres. — 1) *Paradisus deliciosus in apparitione Domini*, anonyme, Parme, 1505. — 2) Divers opuscules mariologiques, édités à Milan, en 1494 : *De conceptione gloriosae Virginis Mariae*; *De solemnitate Beatae Mariae ad Nives*; *De corona eius aurea stellarum duodecim*; *Flores excerpti ex opusculis S. Bernardi abbatis in laudem Virginis gloriosae.* — 3) *Legendarium nonnullorum sanctorum*, supplément à la *Légende dorée* de Jacques de Voragine, selon le calendrier monastique (Milan, 1494, in-4°). — 4) D'autres écrits hagiographiques n'ont pas été retrouvés : Vie de S. Syméon, moine de Saint-Benoît de Mantoue (BHL, n. 7954); *De translatione S. Georgii martyris*, conservé jadis en ms à Saint-Georges-Majeur de Venise, et *De translatione brachii ejusdem S. Georgii ad monasterium S. Georgii Maioris Venetiarum* (BHL, n. 3402 et 3405; AS, avril, t. 3, Anvers, 1675, p. 132-134).

Hain, n. 8661-8662. — A. Wion, *Lignum Vitae*, t. 1, Venise, 1595, ch. 69, p. 425. — H. Marracci, *Bibliotheca mariana*, t. 1, Rome, 1648, p. 595-596. — M. Armellini, *Bibliotheca benedictino-casinensis..*, t. 1, Assise, 1731, p. 223-224. — J.-A. Fabricius, *Bibliotheca latina..*, t. 3, Padoue, 1754, p. 252. — J. François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre*

de saint Benoît, t. 2, Bouillon, 1777 (Louvain, 1961), p. 42-43. — L. Janauschek, *Bibliotheca bernardina*, Vienne, 1891, n. 150-151, p. 43.

Réginald Grégoire.

LANTUSCA (Ange de), frère mineur, vers 1620-1669. — Ange Auda, né vers 1620 à Lantosque (en latin Lantusca), dans le comté de Nice, entra dans la province piémontaise des mineurs réformés. Ordonné prêtre, il fut prédicateur et lecteur en divers couvents de sa province. Par la suite, il résida au couvent San Francesco a Ripa, à Rome et, le 25 août 1652, fut incorporé officiellement à la province romaine; il en devint le secrétaire deux ans plus tard. Ange Auda mourut à San Francesco a Ripa en 1669.

Passionné d'études, il fréquenta les archives des congrégations romaines à la recherche de documents concernant l'observance régulière et la discipline ecclésiastique, dont il n'existait pas, à l'époque, d'inventaire. A la demande d'Alexandre VII, en 1666, il classa le fonds de la congrégation de l'Immunité ecclésiastique; ce recensement fut par la suite imprimé. Il prépara aussi la continuation du Bullaire romain des Cherubini, travail achevé et publié après sa mort par son confrère Jean-Paul de Rome : *Magnum bullarium romanum, editio novissima, ab Urbano* VIII *usque ad S.D.N. Clementem* X (2 vol., in-folio, Rome, 1672; Lyon, 1673; Luxembourg, 1727).

Religieux exemplaire, Ange de Lantusca fut un modèle de régularité et de modestie; par son accueil, il devint le conseiller de divers prêtres et prélats romains, en particulier d'Emilio Altieri avant son cardinalat et son élection à la papauté sous le nom de Clément X.

En plus de ses travaux d'érudition, il publia quelques ouvrages de spiritualité : 1) *Ottavario di spirituali Esercizi* (Rome, 1660, 1703); cette retraite, fruit de son expérience personnelle, fut écrite pour les novices et les profès de l'Observance et de la Réforme franciscaine sur la demande du ministre général de l'ordre Michel-Ange Buongiorno de Sambuca, à qui Lantusca la dédia. Cet opuscule devait faciliter la retraite individuelle, que Lantusca faisait lui-même deux fois l'an; il contient des avis pratiques et de brefs points pour les méditations à faire après matines et complies. Les sujets portent sur la création et le salut, le péché, les fins dernières, la Passion et la Résurrection du Christ, et la gloire du ciel. Les trois points de chaque méditation s'orientent vers des sentiments et des résolutions, avec l'indication d'une prière traditionnelle.

2) *Commentario sulla Regola di san Francesco* (Rome, 1664). — 3) *Regola del Terz'Ordine di Penitenza* (Rome, 1665; Trente, 1707). — 4) *Theatrum regularium, in quo brevi methodo variae decisiones tam apostolicae quam ordinis minorum de Observantia... exarantur ordine alphabetico.* Ce *compendium* est l'œuvre la plus connue d'Ange de Lantusca; en raison de son utilité, elle a été souvent rééditée : Rome, 1664, 1666, 1669 (éditions revues par l'auteur); Venise, 1665, 1668; corrigée et complétée d'un supplément par l'abbé François-Antoine Iannoni, Venise, 1671, Rome, 1679, 1700, 1717.

Parmi les inédits, on relève : 5) *Arbor almae provinciae romanae* (1654), relation sur les couvents de la province réformée destinée à y faire revivre l'esprit séraphique; — 6) Cinq répertoires de bulles, décrets, etc, concernant le gouvernement des frères mineurs de la stricte Observance; — 7) *Prediche annuali, coll'indice dei motivi*, ms autrefois conservé au couvent de Sezze.

A. Rossotti, *Syllabus scriptorum Pedemontii*, Mondovi, 1667, p. 49. — Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, t. 1, Madrid, 1732, p. 80. — J.-B. Toselli, *Biographie niçoise*, Nice, 1860. — B. Spila, *Memorie storiche della provincia riformata di Roma*, t. 1, Rome, 1890, p. 510-515.

DTC, t. 8, 1925, col. 2610. — *Catholicisme*, t. 6, 1967, col. 1813.

Pierre Péano.

1. LA PALMA (Jean de), frère mineur, † 1648. Voir Jean de la Palma, DS, t. 8, col. 597-598.

2. LA PALMA (Louis de), jésuite, 1560-1641. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Historia de la Sagrada Pasión.* — 4. *Camino espiritual.*

1. Vie. — Né à Tolède en 1560 dans une famille aisée et très chrétienne, Luis de La Palma eut onze frères et sœurs; six enfants servirent l'Église; Luis, l'un des trois qui devinrent jésuites, entra dans la compagnie de Jésus en 1575. Il fit ses deux ans de noviciat à Alcala de Henares et à Navalcarnero (Madrid), puis il suivit au collège d'Alcala le cours des études normales dans la compagnie : trois ans en faculté des arts et de philosophie, quatre ans en théologie. Il profita assez de ses études pour être immédiatement chargé d'enseigner (deux ans à Alcala, quatre à Murcie), mais la faiblesse de sa constitution imposa un changement d'orientation. Envoyé en 1590 comme prédicateur au collège de Madrid, son succès fut tel qu'il vint aux oreilles de Philippe II qui voulut l'entendre et fut dans l'admiration. En 1592, La Palma fut nommé recteur du collège de Talavera de la Reina et se révéla vite un homme de gouvernement très spirituel : « Il regardait toujours ses inférieurs comme des frères, les aimait comme des fils ».

Durant l'hiver 1594, malade de fièvre quarte, il assiste son père mourant à Tolède; le 2 février 1595, il fait sa profession solennelle, encore à Tolède. A la fin des trois années normales de son rectorat à Talavera, il est envoyé comme prédicateur à Madrid et y demeure jusqu'à la mort de Philippe II (1598). Il ne fréquente pas la cour après l'avènement de Philippe III et de ses favoris. Durant ces années, La Palma lie amitié avec Pedro Ribadeneyra, reçu dans la compagnie par Ignace de Loyola en 1540 et son premier biographe. A. Andrade rapporte ce jugement de Ribadeneyra : « Si vous me demandiez qui est le plus digne d'être le général de la compagnie, je répondrais : le P. Luis de La Palma.., car personne n'est plus spirituel, plus prudent, plus imprégné de l'esprit d'Ignace... » (*Varones ilustres*, cité *infra*, p. 592).

En 1599, le supérieur général Claude Aquaviva nomma La Palma inspecteur de la province de Tolède avec mission de favoriser l'observance régulière des maisons. En même temps, Luis de La Puente en Castille et Alonso Rodriguez en Andalousie étaient nommés à la même tâche. Tâche difficile, car elle interférait avec celles des visiteurs et des provinciaux locaux. La Palma semble s'être acquitté au mieux de sa mission; aucune plainte contre lui ne nous est parvenue; en même temps, il conseillait à Aquaviva de supprimer cette fonction d'inspecteur; ce que fit le général.

Le 5 janvier 1600, La Palma est nommé recteur du noviciat de Villarejo de Fuentes (Cuenca), qui fut bientôt transféré à Alcala et enfin à Madrid, en 1603. Un an plus tard, ce noviciat de Madrid fut divisé en deux et La Palma revint avec une partie des novices à Villarejo. De 1600 à 1607, quelque deux cents novices

passèrent entre ses mains. C'est durant ces années de vie retirée qu'il conçut ses deux grandes œuvres spirituelles.

Ensuite, La Palma dirigea le collège d'Alcala (1607-1610); il vécut alors quelques mois au noviciat de Madrid, pendant lesquels il livra à l'impression son *Camino espiritual* et assista à la mort de Ribadeneyra. Puis il fut envoyé à Murcie où il fonda une congrégation de prêtres. Nommé recteur du collège de cette ville (1612-1614), il donna grande impulsion aux ministères des jésuites dans cette région, montrant lui-même l'exemple en expliquant les Épîtres pauliniennes le dimanche soir. En novembre 1614, il devient provincial de Tolède et assiste en cette qualité à la septième congrégation générale de la compagnie (1615), qui élit Mutius Vitelleschi supérieur général. Provincial, il favorise les ministères et les missions, il approuve et aide la fondation des collèges d'Alcaraz et de Guadalajara et surtout de la maison professe de Madrid. Par sa courtoisie et sa sagesse, il s'assure la bienveillance des favoris de Philippe III et surtout celle du premier ministre de Philippe IV, Olivares; car, à la fin de son provincialat, La Palma reste à Madrid comme recteur du collège impérial de la ville (1618-1622), puis comme second prédicateur (1622-1624). C'est pendant ces deux années que, sans cesser de diriger spirituellement prêtres, religieuses, laïcs, et d'être en rapport avec la cour, il met au point la plupart de ses ouvrages, en particulier l'*Historia de la Sagrada Pasión*, et une traduction du latin en espagnol du *Medicus religiosus* du jésuite italien Carlo Scribani.

Une seconde fois provincial de Tolède (1624-1627), il eut à régler de difficiles litiges avec la Couronne (affaires financières), à retirer de la circulation les exemplaires d'un ouvrage sur le gouvernement de la compagnie par le jésuite Juan de Mariana † 1624, et à intervenir contre des jésuites de Madrid qui fréquentaient trop la cour. Puis La Palma fut recteur de la maison professe de Madrid (1627-1629) et ensuite du collège d'Alcala (1629-1633). Il eut alors à s'interposer, avec d'autres jésuites, pour apaiser le conflit qui s'était élevé entre Philippe IV et la compagnie à la suite d'un malentendu provoqué par le confesseur de l'empereur Ferdinand II, G. Lamormaini. A la fin de son rectorat à Alcala, La Palma avait été dans les charges trente-deux ans de suite, sauf une interruption de deux ans. Il passa les sept dernières années de sa longue vie au collège impérial de Madrid; privé de la vue durant ses derniers mois, il supporta sa cécité avec patience et joie. Il mourut le samedi 20 avril 1641.

2. **Les œuvres** de La Palma sont énumérées ici selon l'ordre chronologique de leur rédaction.

1) *Vida del Señor Gonzalo de La Palma*, père de Luis, datée du 29 avril 1595 (éd. par M. Mir, Madrid, 1879; dans *Obras completas*, BAE, t. 144, p. 9-53). — 2) *Vida y muerte del P. Alonso Escudero*, 7 décembre 1620 (lettre nécrologique non retrouvée). — 3) *Vida y muerte del P. Francisco Porres*, 17 août 1621 (éd. dans *Obras completas*, BAE, t. 144, p. 261-268).

4) *Historia de la Sagrada Pasión sacada de los quatro Evangelios*, Alcala, 1624.

Autres éditions : Madrid, 1653, 1740, 1762, 1786, 1849, 1882, 1886; onze éd. au 20e siècle; Barcelone, 1704, 1762; Vienne (Autriche), 1773; Palma, 1835; Mexico, 1836; Cadix, 1863; Madrid, 1961 (*Obras completas*, BAE, t. 144), 1967 (*Obras*, BAC, p. 95-330).

Traductions : flamande, par N. Bonaert, Anvers, 1661, 1662; — italiennes, 1734?; Venise, 1783 (par J.-B. Tartagni); Bologne, 1788; Rome, 1792; — allemandes, Vienne, 1755 (par S. Faber); Ratisbonne, 1881 (par T. Schmude); — anglaise, Londres, 1872 (par P. Coleridge); — française, Paris, 1881, 1904 (par A. Gaveau).

5) *Camino espiritual de la manera que lo enseña el B. P. S. Ignacio, en su libro de los Ejercicios*, 1e partie, Alcala, 1626.

Deux autres parties devaient suivre, traitant des divers documents et règles contenus dans les *Exercices*; elles ne semblent pas avoir été rédigées.

Autres éditions : Barcelone, 1860, 1887; Madrid, 1944, 1962 (*Obras completas*, BAE, t. 145), 1967 (BAC, p. 422-836).

Trad. latine par J. Nonell, 2 vol., Barcelone, 1887 (le tome 2 comporte la trad. latine des deux traités de La Palma sur les examens de conscience; cf *infra*, n. 8).

6) *Práctica y breve declaración del Camino espiritual*, résumé du *Camino* qui se présente comme une retraite de huit jours.

Madrid, 1629, 1935, 1944, 1961 (*Obras completas*, BAE, t. 144, p. 335-411), 1967 (BAC, p. 837-921); Barcelone, 1859, 1887.

Traductions : en latin, Anvers, 1634, 1637 (par J. Dyck); Munich, 1640, 1643; Vienne, 1666; Avignon, 1835; Staraviesiae (Pologne), 1889; Paris, 1893; — en italien, Naples, 1670 (par L. Flori).

7) Traduction espagnole d'un ouvrage (Anvers, 1618) du jésuite italien Carlo Scribani : *Médico religioso de las enfermedades espirituales y de sus remedios*. La Palma traduit les trois livres et y ajoute un quatrième de son cru. — Madrid, 1635; Barcelone, 1883; Madrid, *Obras completas*, BAE, t. 160, 1963, p. 265-378 (éd. partielle).

8) Les deux traités sur l'examen général et l'examen particulier n'ont été conservés que dans une traduction latine attribuée par Sommervogel au jésuite L. De Pape † 1714. Ils parurent d'abord séparément.

Tractatus aliqui de examine conscientiae generali.., Anvers, 1700; Cologne, 1701. — *Tractatus de examine conscientiae particulari..*, Anvers, 1704 (trad. anglaise, Londres, 1873; trad. franç., Paris-Lille, 1893). Les deux traités parurent aussi ensemble : en latin, Barcelone, 1887, à part et dans l'éd. par J. Nonell du *Camino espiritual*; — en flamand, Anvers, 1705, 1709; — en espagnol, Barcelone, 1903 (trad. par J. M. Soler); Madrid, 1963 (*Obras completas*, BAE, t. 160, p. 5-161).

9) Trois petits traités inédits en espagnol ont été insérés par C.M. Abad dans son édition des *Obras completas* (BAE, Madrid, t. 160, 1963) : *Del uso y abuso de la sagrada Comunión*, *Meditaciones para prepararse a recibir... el S. Sacramento*, *Meditaciones de la Virgen Nuestra Señora* (p. 175-247). Ils parurent d'abord en flamand (Anvers, 1662, trad. N. Bonaert). V. Colodron (cité *infra*) a retrouvé aux archives des jésuites de la province de Tolède un texte espagnol correspondant au troisième de ces traités; ce texte semble n'être pas celui de La Palma, mais les notes d'un novice; il a été édité par Abad (*op. cit.*, p. 232-247).

10) *Vida del P. Pedro Ribadeneyra*, inspirée par la biographie de Ribadeneyra par Cristobal Lopez, frère coadjuteur; l'édition de Buenos Aires, 1859, est très mauvaise; voir *Obras completas*, Madrid, 1961 (BAE, t. 144, p. 269-333).

11) On attribue à La Palma une *Piissima erga Dei genitricem devotio* (Alcala, 1660), souvent rééditée; on

ignore si ces quelques pages correspondent à l'*Ejercicio* ou *Oficio de la muerte* que les biographes lui attribuent.

3. **Historia de la Sagrada Pasion.** — Ce joyau de la littérature spirituelle espagnole est la meilleure œuvre de La Palma. Il l'écrivit pour « satisfaire la dévotion de beaucoup », aider généralement tous ceux qui méditent et plus particulièrement les jésuites pour qui la méditation de la Passion est un moyen très efficace de susciter l'amour et la recherche de la perfection. Son but n'est pas simplement narratif; La Palma fait œuvre spirituelle; s'il suit le fil des événements rapportés par les évangiles, il les médite et exprime ses sentiments. D'où un livre qui n'est ni un récit, ni un livre de méditation, qui n'est pas non plus d'une lecture aisée pour des esprits superficiels : il est écrit pour ceux qui « ont assez de force pour s'exercer eux-mêmes et qui ne prennent des livres que ce qui leur est nécessaire pour recueillir leur attention et susciter la réflexion ». Cette *Histoire* nous paraît aujourd'hui participer davantage du genre spirituel que du genre historique; c'est une méditation lente et recueillie devant le récit sacré.

Les *sources* de La Palma sont nombreuses; la principale est évidemment le récit des quatre évangélistes; les autres livres de la Bible permettent de les éclairer. Les *Exercices* d'Ignace de Loyola servent de support au Prologue de l'œuvre dans lequel La Palma explique comment méditer la Passion; ils n'apparaissent plus par la suite sous forme de citation. Des textes des Pères sont parfois allégués comme autorités; il semble qu'une partie d'entre ces textes et des opinions des Pères qui sont rapportés ait été recueillie dans les commentateurs scripturaires du temps, comme A. Salmeron (*Commentarii in evangelicam historiam et in Acta apostolorum*, 12 vol., Madrid, 1598-1602), S. Barradas (*Commentarii in Concordiam et historiam quatuor evangelistarum*, 4 vol., Coïmbre, 1599-1611), M. del Rio (*Opus marianum*, Lyon, 1607); il puisa surtout chez eux leur interprétation du récit et chez C. Adrichem ou Gruys (DS, t. 2, col. 2590) des données sur Jérusalem et ses environs.

Parmi les auteurs spirituels, Antonin de Florence, les Révélations de sainte Brigitte de Suède, des traités pseudo-bonaventuriens dont les Méditations de « Jean de Caulibus » et le *Stimulus* de Jacques de Milan, la *Vita Christi* de Ludolphe le saxon, saint Juan de Avila sont explicitement cités ou exercent une influence décelable. Mentionnons encore que Francisco Suarez et son *De mysteriis vitae Christi* (Alcala, 1592, disput. 33-43), Juan Maldonado et ses *Commentarii in quattuor evangelistas* (Pont-à-Mousson, 1596, ch. 26-27) ont probablement été utilisés par La Palma. Pour plus de précisions, voir notre éd. des *Obras*, Madrid, BAC, 1967, p. 65-72.

Dans son texte, La Palma s'est souvenu des règles données par saint Ignace sur la manière de proposer la matière de la méditation (*Exercices*, n. 2 et 228). La première est la fidélité à la vérité de l'histoire; la deuxième est la brièveté du développement, des indications précises et des réflexions proposées au lecteur, afin que celui-ci ne se trouve pas devant du tout fait, mais puisse s'exercer personnellement; la troisième est la division de la matière en plusieurs points ou paragraphes. Malgré la rigidité de ces règles, La Palma a réussi à faire une œuvre littéraire; faits, paroles, sentiments et réflexions ne sont pas purement juxtaposés, mais forment un texte harmonieux et vivant. Plus que l'ordre chronologique, La Palma suit le fil du drame et cherche à le faire saisir en intercalant des portraits d'acteurs, des descriptions, des dialogues.

Le ton caractéristique de l'œuvre est ce qu'on appelait autrefois l'onction, c'est-à-dire la ferveur de la foi et de la dévotion intérieure. Par rapport au pathétique expressif de la littérature populaire d'un Luis de Granada, d'un Pedro de Alcantara, d'un Francisco de Osuna, d'un Antonio de Molina ou d'un Juan de Avila, l'onction de La Palma est beaucoup plus intérieure, apaisée, sereine, presque intimiste. Elle s'insinue progressivement et insensiblement chez le lecteur. L'expressionnisme des premiers montrait tout au lecteur; La Palma fait regarder, suggère et surtout dirige l'attention intérieure vers l'intérieur du cœur du Christ. D'où une grande simplicité : par exemple, lorsque Marie rencontre Jésus portant sa croix, il n'y a pas de paroles, seulement le regard échangé dans lequel les âmes communiquent; c'est le simple regard, l'attention amoureuse de l'âme entrée en présence de Dieu, « quand dans le centre le plus profond de l'âme Dieu se manifeste et se montre présent avec une telle lumière qu'il ravit toute l'attention » (*Camino espiritual*, livre 3, ch. 16, n. 3). Derrière le style pur, simple et élevé de l'ouvrage, on devine un auteur à l'affectivité virile, profonde et sobre, nourri de la contemplation du Christ souffrant. La Palma montre dans ces pages un Christ grave, majestueux et apaisé, comme le peignait le Greco ou le sculptait Martinez Montañés.

4. Le **Camino espiritual** est un commentaire des *Exercices spirituels* de saint Ignace dans leur esprit et dans leur lettre, destiné aux jésuites, mais aussi à tout chrétien. L'œuvre est demeurée inachevée; nous n'en avons que la première partie; deux autres devaient suivre; La Palma ne put achever « en raison de son peu de santé et de ses multiples occupations ». Cette première partie est le préambule des deux autres. Elle comprend cinq livres, précédés chacun d'un prologue.

1° *Plan et genre.* — Le premier livre parle de l'auteur des *Exercices*, des lumières qu'il reçut, des enseignements qu'il retira de leur pratique (ch. 1-4); puis il expose les trois étapes majeures du cheminement spirituel (ch. 5-14), et enfin la vie purgative ou l'étape des commençants (ch. 15-31). Le deuxième traité présente la vie illuminative ou stade des progressants (32 ch.), et le troisième la vie unitive ou des parfaits (26 ch.). Le quatrième décrit les qualités souhaitables chez le retraitant et chez celui qui donne les *Exercices*, le temps qu'il faut donner, etc (31 ch.). Le cinquième parle du fruit qu'on peut espérer des *Exercices* (16 ch.).

Dans ce cadre, La Palma nous offre un traité de théologie spirituelle basé sur la doctrine des *Exercices* ignatiens, et non pas un commentaire pratique, comme ceux qu'écriront plus tard les jésuites A. Bellecius, J. Nouet, C. Judde ou J. B. Scaramelli; il veut donner un appui théologique au texte ignatien, en réfléchissant sur son sens à la lumière de l'Écriture sainte, de la tradition spirituelle patristique et médiévale, de la théologie positive contemporaine, et aussi de l'expérience spirituelle de son temps. Le *Camino*, sous cet aspect, se situe dans la lignée des commentaires soucieux de fonder théologiquement le livret ignatien, comme sont ceux de Fr. Suarez *(De religione societatis Jesu)*, d'Achille Gagliardi en Italie ou de A. Le Gaudier en France. Mais La Palma ne perd pas de vue la finalité spirituelle des *Exercices*, qui est « l'union parfaite avec Dieu ». Son *Camino* décrit donc le processus que suit l'âme pour y atteindre à travers les trois voies parcourues selon les *Exercices*. Sous cet aspect, l'ouvrage est généralement regardé comme « l'un des meilleurs » (J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 311).

2° *Sources.* — En dehors de la Bible, La Palma utilise évidemment les textes majeurs d'Ignace de Loyola (*Exercices*, *Constitutions* et *Examen général*, les diverses règles, les directoires, et aussi le *Journal spirituel* et le *Mémorial* de Gonçalvez da Câmara), sa vie par Ribadeneyra, l'*Historia societatis Jesu* de N. Orlandini (Rome, 1614), des décrets et instructions des congrégations générales et divers documents de C. Aquaviva.

Parmi les auteurs spirituels anciens et modernes cités, retenons Basile, Évagre, Diadoque de Photicé, le pseudo-Denys, Dorothée de Gaza et Jean Climaque chez les orientaux; chez les occidentaux, Ambroise, Jérôme, Augustin et Grégoire le Grand, mais aussi Jean Cassien, Bernard, Thomas d'Aquin. L'*Imitation du Christ* est l'ouvrage le plus souvent cité. La Palma utilise aussi au besoin les auteurs de l'antiquité païenne. Voir notre éd., *Obras*, BAC, p. 333-350.

3° *La structuration* selon les voies et les degrés. — Le *Camino* réfère le développement des *Exercices* en quatre semaines à la tripartition des trois degrés (commençants, progressants, parfaits), classique depuis les Pères orientaux (Isaac de Ninive, Jean Climaque, etc) et en même temps à celle des trois voies (purgative, illuminative, unitive), selon la doctrine issue du pseudo-Denys et d'Évagre et à laquelle Ignace fait allusion lui-même dans les *Exercices* (n. 10). La conjonction, la mise en rapport mutuel des trois voies avec les trois étapes avait été opérée au moyen âge en particulier par Hugues de Balma dans son *Viae Sion* (DS, t. 7, col. 859-873). La Palma l'applique systématiquement au cheminement et à la spiritualité des *Exercices*; il a d'ailleurs été précédé dans cette voie par J. Nadal (vg *Apología de los Ejercicios*, *Orationis observationes*, *Exhortationes* de 1554), par Fr. Suarez (*De oratione*, livre 2, ch. 11; *De religione societatis Iesu*, livre 9, ch. 6), et surtout par Alvarez de Paz (*De vita spirituali eiusque perfectione*, Lyon, 1608).

Quant à la correspondance du double schéma tripartite avec les quatre semaines ignatiennes, La Palma prend une position originale. Tout le monde admettait, y compris Ignace de Loyola (*Exercices*, n. 10), que la première semaine représente la voie purgative, la deuxième la voie illuminative et la quatrième la voie unitive; que faire de la troisième? Les uns la rattachent à la voie illuminative, les autres à l'unitive. La Palma prend une position intermédiaire : « La troisième semaine.., comme elle se trouve entre la voie illuminative et l'unitive, peut s'accommoder aux deux, comme terme de l'une et principe de l'autre » (*Camino*, livre 1, ch. 14, n. 4); il sait aussi, et il le souligne heureusement, que l'union avec Dieu dans le silence et le repos peut être déjà donnée aux commençants dans la voie purgative, même s'ils ne s'en aperçoivent pas (livre 3, ch. 1, n. 6).

Dans son souci de clarté pédagogique, La Palma systématise après avoir disséqué; il veut mettre à jour l' « anatomie de l'esprit » qu'est le livre des *Exercices* et découvre en lui une série de pas à faire ou d'œuvres saintes, depuis le point de départ jusqu'au terme du cheminement spirituel. Il aboutit ainsi pour chaque étape ou voie à des schémas parfaitement cohérents, trop peut-être.

Voici, par exemple, celui de la voie purgative organisant la première semaine. Il y a cinq pas à faire : aimer la fin ultime, entrer dans la contrition, amender ses passions, fuir les occasions du péché, et entrer dans la crainte de Dieu. Ces cinq pas se font chacun dans un exercice qui fait poser un jugement et prendre une décision. Au total, il y a quinze pas ou degrés pour atteindre la perfection, comme il y avait quinze degrés au temple de Salomon et quinze psaumes à chanter pour les monter. On trouve déjà ce schématisme des quinze degrés chez Grégoire de Nysse dans sa *Vie de Moïse* et, plus proche de notre auteur, chez Alvarez de Paz (*De vita spirituali*, t. 1, livre 2, ch. 9-11, col. 221-232). Nul doute que ce schématisme ne soit artificiel quand on passe à la pratique, soit d'une retraite, soit d'une vie spirituelle individuelle. Il est aussi trop strict pour pouvoir s'adapter parfaitement au cheminement propre des *Exercices* et aux étapes qu'il propose effectivement.

En tout cas, l'oraison, quelles que soient ses formes, est l'exercice fondamental à mettre en œuvre pour cheminer spirituellement vers la perfection. La Palma expose les différentes manières de prier enseignées par Ignace, insistant sur la méditation selon les trois puissances, sur les répétitions, l'application des sens, la contemplation de la vie du Christ, l'exercice de l'amour de Dieu (correspondant au recueillement actif selon Thérèse d'Avila ou à l'oraison de simplicité selon Bossuet). Par là, on arrive à l'union « active », c'est-à-dire à la conformité entière et continue avec la volonté de Dieu. Prudent en ce temps où les faux mystiques ne manquaient pas, mais « sans couper les ailes de l'âme », La Palma traite davantage, quand il en vient à la voie unitive, de ce que l'homme a à faire pour avancer dans la contemplation que de ce qu'il peut recevoir de la libéralité divine.

4° *La technique des Exercices*, la manière de les donner, les rôles respectifs du directeur et de l'exercitant font l'objet du quatrième livre de La Palma.

Du directeur, il exige d'abord la science (ce qui suppose qu'il a étudié les *Exercices* et qu'ils lui sont devenus familiers), puis l'expérience pratique (il faut les avoir faits soi-même et les avoir fait faire), le goût de les donner et la prudence en tout ce qui concerne l'adaptation nécessaire au retraitant et le discernement; enfin, le directeur doit voir avant tout le primat de Dieu et le bien du retraitant, sans la moindre préoccupation de vaine gloire, d'avarice spirituelle, sans chercher à conquérir l'amitié ou les bienfaits du retraitant, particulièrement lors de l'élection.

Le retraitant doit présenter certaines dispositions dès le départ; il doit donc être assez connu pour ne pas être engagé plus loin qu'il ne peut aller; il doit garder durant la retraite la solitude et le recueillement; il doit être franc avec le directeur et suivre ce qu'il lui propose.

Nous avons préféré offrir dans cet article une présentation quelque peu détaillée des deux ouvrages principaux de La Palma plutôt qu'une synthèse de sa doctrine; nous pensons que les traits saillants de celle-ci apparaissent dans notre présentation. On trouvera dans notre introduction générale à l'édition des *Obras* de La Palma (coll. BAC, Madrid, 1967, p. 36-61) une étude plus large de sa doctrine ascétique et spirituelle et de sa théologie, ainsi qu'une bibliographie détaillée (p. xxv-xxviii).

Sommervogel, t. 6, col. 150-155; t. 3, appendice, p. v; t. 9, col. 748-749. — J. E. de Uriarte, *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas... de la Compañía de Jesús..*, t. 2, Madrid, 1905, n. 1575-1580. — J. E. de Uriarte et M. Lecina, *Biblioteca de escritores S. J... de España*, t. 1, Madrid, 1925, p. 200.

Cartas varias de jesuitas a la viii *Congregación general*, aux Archives de la R. Academia de la Historia, *Papeles de jesuitas*, t. 8, n. 6. — *Cartas necrológicas de la provincia de Toledo*, t. 1, aux Archives de la province S. I. de Tolède, Sig. 1579. — *Catálogo de los Padres... de la provincia de Toledo*, janvier 1587 (réimpr., Madrid, 1907). — *Catálogos trienales de la provincia de Toledo*, de 1603 à 1641, aux Archives S. I. de la province de Tolède.

1. *Biographies.* — J. Coello de Castilla, *Historia de la casa-noviciado... de Villarejo* (Archives S. I. de la prov. de Tolède, Sig. 1569). — Fr. de Porres, *Primera parte de la Historia de este colegio... de Madrid* (1547-1600) (copie moderne, Archives S. I. de la prov. de Tolède). — C. de Castro, *Historia del colegio complutense* (2 vol.), continuée par A. Ezquerra (t. 3) *(ibidem).* — Fr. Antonio, *Historia de la Compañía en la Provincia de Toledo (ibidem).* — Fr. Aguado, *Carta necrológica del P. L. de la Palma* (1641), aux Archives romaines S. I. — A. de Andrade, *Varones ilustres de la Compañía de Jesús*, 2e éd., t. 8, Bilbao, 1891, p. 583-635.

B. Alcazar, *Crono-Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia de Toledo*, 2 vol. édités, Madrid, 1710; et six vol. mss, Archives S. I. de la Prov. de Tolède. — J. C. Cordara, *Historia Societatis Iesu*, pars 6, Rome, 1859. — A. Astrain, *Historia de la Compañía... en la asistencia de España*, t. 5, Madrid, 1916, voir table. — A. Leon Pinelo, *Anales de Madrid. Reinado de Felipe* III.., éd. par R. Martorell Tellez-Giron, Madrid, 1931. — F. Cereceda, *Carta necrológica sobre el P. L. de la Palma*, dans *Manresa*, t. 17, 1945, p. 155-161. — J. Simon Diaz, *Historia del colegio imperial de Madrid*, t. 1, Madrid, 1952, p. 8, 45, 64.

2. *Études.* — M. Menendez Pelayo, *Historia de los heterodoxos..*, t. 5, Madrid, 1911, p. 395; *Ciencia española*, Madrid, 1933, p. 190; *Historia de las ideas estéticas*, t. 3, Madrid, 1940, p. 128. — L. Puiggros, *Via unitiva en los Ejercicios según... La Palma*, dans *Manresa*, t. 2, 1926, p. 3-20. — A. Espinosa, *Vida de D. Gonzalo de la Palma escrita por su hijo..*, Quito, 1937. — Fr. Rodriguez Molero, *Mistica y estilo en la Historia de la Sagrada Pasión..*, dans *Revista de espiritualidad*, t. 3, 1944, p. 295-331.

V. Colodron Moran, *El P. L. de la Palma. Biografía crítica y crítica de sus obras* (thèse), Madrid, 1952. — A. Suquia, *Los Ejercicios espirituales al clero*, Madrid, 1962, surtout p. 61-73, *passim.* — L. Gonzalez, *Camino espiritual* (introduction au livre de La Palma), Cordoue, 1962. — L. Gonzalez et I. Iparraguirre, *Ejercicios espirituales. Comentario pastoral*, Madrid, BAC, 1965. — R. Ricard, *Les vertus chrétiennes d'un marchand tolédan : Don Gonzalo de la Palma*, dans *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Latein-Amerikas*, t. 4, Cologne-Gratz, 1967, p. 374-385; *San Juan de Avila inspirador del P. La Palma*, dans *Revista de Occidente*, n. 146, 1975, p. 191-200.

Francisco X. Rodriguez Molero.

LA PAZ Y FIGUEROA (Marie-Antoinette de Saint-Joseph), la « béate des Exercices », 1730-1799. — Connue sous le nom d'Antonia de La Paz, Maria Antonia de La Paz y Figueroa naquit à Santiago del Estero (Argentine) en 1730. Elle fut en relations avec les jésuites qui tenaient un collège dans sa ville natale; à quinze ans, elle fit vœu de virginité, revêtit un habit de béate, qu'elle transforma en soutane de jésuite. Elle fit de nombreuses fois la retraite selon les *Exercices* ignatiens. Après l'expulsion des jésuites par le roi Charles III (1767), elle resta en relations épistolaires avec quelques Pères réfugiés en Italie, en particulier avec Gaspar Juarez. Elle se sentit appelée à se substituer aux jésuites et à poursuivre l'œuvre des retraites spirituelles avec l'aide d'autres béates ses amies, en recourant à la prédication de prêtres et religieux, mercédaires et franciscains surtout.

Les premières retraites furent organisées à Santiago del Estero dans l'année qui suivit le départ des jésuites; d'autres eurent lieu à Silipica, Soconcho, Salabina. Puis, Maria Antonia se dirigea vers le nord du pays, à Salta et à Jujuy, où elle rallia à ses projets l'évêque Manuel Mosocao Peralta (septembre 1773); de là, elle gagna le sud et parcourut pieds nus l'austère sierra de Ancesta. En 1775, arrivée à Nueva Rioja, son prestige fut tel qu'elle put y organiser sept retraites; il en fut de même à Cordoba de Tucuman, où elle en donna quatorze.

La « béate des Exercices » partit pour Buenos Aires en 1778 et y demeura jusqu'à sa mort, sauf un séjour de trois ans à Montevideo et à Colonia del Sacramento. Elle se heurta d'abord à une mentalité fortement antijésuite; le vice-roi lui interdit de prêcher des retraites pendant neuf mois, jusqu'en août 1780. Lorsqu'elle commença à donner les *Exercices* dans l'ancienne résidence des jésuites, en face de l'église San Miguel, les locaux, dès la quatrième retraite, s'avérèrent trop petits. Certaines retraites regroupaient jusqu'à deux cents personnes, où le plus souvent les femmes de toute classe et race étaient mélangées. Maria Antonia s'établit alors dans une maison plus grande, mais elle dut bientôt lui en adjoindre une seconde.

En 1786, elle constitua son groupe de béates en un institut qui continuerait son œuvre. En 1792, la construction de la « Casa de Ejercicios » commençait : elle comprenait, outre l'église, trois bâtiments principaux, pour les béates, pour les hommes et pour les femmes. C'est là que s'installèrent les premiers jésuites qui, après le rétablissement de la compagnie, vinrent d'Espagne en Argentine (1835). Maria Antonia mourut le 7 mars 1799, après avoir dicté son testament spirituel, et avoir nommé la nouvelle supérieure de la communauté, Margarita Melgarejo. Le 12 juillet, Buenos Aires lui fit des funérailles solennelles; le dominicain Julian Perdiel (Perdriel) prononça une oraison funèbre, qui demeure un témoignage historique. On peut estimer à soixante-dix mille le nombre des retraitants de la maison de Buenos Aires au temps de Maria Antonia.

On garde peu d'écrits de Maria Antonia : des lettres et le testament spirituel; une édition critique serait souhaitable. La correspondance de Maria Antonia avec les jésuites d'Italie a circulé assez vite, semble-t-il; très tôt, des textes imprimés mentionnent et exaltent l'œuvre de la « béate des Exercices », tels l'anonyme *Étendard de la femme forte de nos jours* (s l, 1791; Boulogne-sur-mer, 1886; trad. espagnole par H. Martel, Buenos Aires, 1899) ou le *Mémoire en faveur de la sainte Retraite* de A.-S. Receveur, à la suite de son *Exposition simple d'un établissement de piété* (s l, 1798, p. 207-214).

On trouve la correspondance et le testament dans : *Letters and Notices*, mars 1872 (quelques lettres avec une trad. franç.); — P. Grenon, *Maria A. de La Paz. Noticia de sus cartas y escritos* (2 livrets, Cordoba, 1919-1920); — G. Furlong, *Cartas inéditas de M.A...* (Buenos Aires, 1929); — et J. Beguiriztain, *Apuntes biográficos, cartas y otros documentos referentes a... M. A. de la Paz...* (Buenos Aires, 2e éd. augmentée et corrigée, 1933). Ce dernier ouvrage donne divers documents importants, comme l'oraison funèbre prononcée par J. Perdriel (éditée à part, Buenos Aires, 1906) et le rapport d'Ambrosio Funes, daté de 1781, sur l'apostolat ignatien de Maria Antonia.

P. Otero, *Sor Maria. Vida de la fundadora..*, Buenos-Aires, 1902. — J.-B. Coudere, *Une zélatrice des retraites..*, coll. Bibliothèque des Exercices 21, Enghien, 1909 (détails sur l'organisation interne des retraites). — C. Leonhardt, *Ensayo sobre las casas de Ejercicios en la Argentina..*, dans *Estudios*, t. 32, 1926, p. 215-224, 361-367, 452-456. — J. M. Blanco, *Vida documentada de la sierva de Dios..*, Buenos Aires, 1942. — M. Ezcurra, *Vida de S. M.A. de la Paz*, Buenos Aires, 1947. — *Bibliotheca sanctorum*, t. 8, 1966, col. 1035-1036.

Francisco Mateos.

LA PESSE (Nicolas), jésuite, 1646-1724. — Né dans le diocèse de Genève le 15 mai 1646 et admis au noviciat de la compagnie de Jésus à Lyon le 18 sep-

tembre 1661, Nicolas La Pesse fit sa profession religieuse le 15 août 1679 et fut appliqué surtout à la prédication. Il mourut à Chambéry le 21 juin 1724. Il a laissé trois ouvrages.

1° *Remarques sur divers sujets de religion et de morale, tirées des saints Pères* (3 vol., Lyon, 1705 et 1708; Paris, 1706). Les thèmes considérés sont, par exemple, le salut, les fins dernières, le mariage et l'éducation des enfants, l'avarice et les biens de la terre. Souvent la citation patristique fournit l'occasion d'un développement d'allure personnelle; parfois, il s'agit d'un commentaire au sens plus strict.

2° *Sermons* (6 vol., Lyon, 1708). Leur moralisme, descriptif et directif, lucide et exigeant, prend le pas sur l'exposé doctrinal ou le commentaire scripturaire; il est soutenu par une vraie ferveur théologale; il admet parfois des descriptions colorées et vivantes. Les panégyriques et les sermons sur les mystères, annoncés par les *Mémoires de Trévoux*, semblent n'avoir pas été publiés.

3° *Les faux désirs du salut* (Lyon, 1716). Cet ouvrage combat l'illusion de ceux qui prétendent vouloir se sauver sans se convertir vraiment : leurs désirs restent généraux, forcés, imaginaires, inefficaces. Un moralisme assez austère s'appuie parfois sur une observation psychologique pénétrante.

La Pesse a édité les sermons de Claude de La Colombière (DS, t. 2, col. 940); la préface met en lumière la personnalité du célèbre jésuite. D'après Rivière, La Pesse serait le traducteur d'un ouvrage de Antoine-Fr. Bellati, *Les obligations d'un époux chrétien* (Lyon, 1718).

Mémoires de Trévoux, juillet 1706, p. 1124-1132; janvier 1709, p. 140-150. — Migne, *Orateurs sacrés*, t. 21, Paris, 1845, col. 854-1316, et t. 22, col. 1-832. — Sommervogel, t. 6, col. 585-586; t. 12 (Rivière), n. 4763. — P. Delattre, *Les établissements des jésuites en France*, t. 1, Enghien, 1949, col. 1251, et t. 4, 1956, col. 409.

Henri de Gensac.

1. **LAPIDE** (Cornelius a Lapide), jésuite flamand, 1567-1637. — Cornelis Cornelissen Vanden Steen est né le 18 décembre 1567 à Bocholt, hameau de Bree, actuellement dans la province du Limbourg belge. A neuf ans, il commence ses études au collège de Maestricht, récemment fondé par les jésuites. Il les continue à Cologne au Collegium Trium Coronatorum, où il est promu maître ès arts le 15 mars 1584. Après un court séjour à Douai, il poursuit sa théologie à Louvain, à l'université brabançonne et chez les jésuites où il eut pour maître Léonard Lessius (Leys). Admis dans la compagnie de Jésus par Olivier Manare (Mannareus, Mannaerts), il entre au noviciat de Tournai le 11 juillet 1592. Le 22 septembre 1593, il est envoyé de nouveau à Louvain pour se préparer à la prêtrise en complétant sa théologie. Il est ordonné prêtre la veille de Noël 1595. Il est déjà titulaire de deux cours, philosophie et hébreu. Lorsque, en 1596, à la demande de Cl. Aquaviva, leur supérieur général, les jésuites, pour répondre aux instances universitaires, fermèrent leurs portes aux étudiants non-jésuites, Cornelius ne garda que la chaire d'Écriture sainte. En 1616, il est appelé à Rome pour donner le même enseignement au Collège Romain. A partir de 1623, il se consacre uniquement à la composition et à l'édition de ses Commentaires de l'Écriture. Il mourut à Rome le 12 mars 1637; on songea quelque temps à sa béatification.

Dans des notes succinctes, écrites à l'occasion de ses retraites de 1593 à 1617 (ms aux Archives générales du Royaume à Bruxelles, fonds des jésuites, 1070², n. 7; copie à la bibliothèque des jésuites de Chantilly), Cornelius apparaît comme un homme timide et presque timoré, ayant sans cesse à lutter contre ce qu'il appelle sa pusillanimité, pour s'établir dans la confiance en Dieu. Ses contemporains, Jean Berchmans († 1621; DS, t. 8, col. 286-288) en particulier, ont souligné chez lui la simplicité et l'amour de la solitude et de la vie cachée (Tony Séverin, *Saint Jean Berchmans. Ses écrits*, Louvain, 1931, p. 301), ce qui ne l'empêcha pas de nouer de solides et chaudes amitiés avec Mathias Hovius, futur archevêque de Malines, à qui il dédia son commentaire *In omnes Divi Pauli epistolas* (Anvers, 1614); avec Hendrik van der Burch, qui fit probablement avec lui les Exercices spirituels lorsqu'il fut nommé évêque de Gand (puis archevêque de Cambrai), auquel il dédia son commentaire *In Pentateuchum Moysis* (Anvers, 1616), et, à Rome, avec Jean Berchmans (V. Cepari, *Vita di Giov. Berchmans*, Rome, 1627, p. 44 et 155-162). Par ailleurs, ses écrits, parsemés de prières personnelles où affleure constamment sa vie d'oraison, permettent de voir en lui un « contemplatif dans l'action », dont la vie spirituelle était dominée par un sens profond de l'éternité, le désir du martyre, l'amour de la Trinité, et animée par la dévotion aux saints dont il cite souvent les exemples.

Comme exégète, Cornelius fut longtemps un auteur classique. Son œuvre vaut plus encore par son aspect pastoral. Comme les écrivains de son temps, il a toujours pour but, en expliquant l'Écriture et en se référant constamment aux Pères et aux commentateurs, de fournir des matériaux à la prédication. « Le souci scientifique le cède chez lui au désir d'être utile aux prédicateurs auxquels son *Index concionatorius* offre un arsenal inépuisable. Duvergier lui doit certainement une large part de sa profonde connaissance de l'Écriture » (J. Orcibal, *Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, et son temps*, Louvain-Paris, 1947, p. 122). Cornelius aborde la plupart des grands thèmes de la théologie dogmatique, morale et spirituelle. A titre d'exemple, on peut lire, dans le commentaire du *Cantique des Cantiques*, où la perspective ascétique et mystique apparaît clairement, la description de l'état d'union, sommet de la contemplation (t. 7, éd. Vivès, p. 470 et 567; cf Péronne, *Memoriale*, t. 1, Contemplatio et Vita contemplativa).

Le nombre des éditions des commentaires de Cornelius montre le crédit dont il jouissait et l'influence qu'il exerça en adaptant l'exégèse à la prédication et à la vie spirituelle, quelles que soient les réserves qu'on puisse faire sur la valeur scientifique de ces commentaires (voir R. Simon).

1. *Œuvres.* — Cornelius a commenté tous les livres de la Bible, sauf Job et les Psaumes, qu'il laissa inachevés. La première édition de ses œuvres parut à Anvers (11 vol., chez Martin Nutius et Jacques Meursius, 1614 à 1635; 8 vol. posthumes, 1638-1645). De nombreuses éditions ont suivi, la dernière par A. Crampon et J.-M. Péronne (21 vol., Paris, Vivès, 1859 et svv), et plusieurs traductions. Les commentaires *In omnes Divi Pauli Epistolas* ont eu onze éditions du vivant de l'auteur. Ils ont encore été édités par A. Padovani (2e éd., Turin, 1928-1930), qui a réédité également les commentaires sur les Évangiles (Turin, 1896-1897; 4e éd., 1935). Du Commentaire des *Actes* on a publié à part *Effigies sancti Pauli, sive idea vitae apostolicae* (Tyrnau, 1737); R. Galdos en a donné des extraits dans *Verbum Domini* (t. 17, 1937, p. 166-172, 212-218, 234-241).

Jean-A. Barbier a publié, en français, *Les trésors de Cornelius a Lapide, extraits... à l'usage des prédicateurs, des communautés et des familles chrétiennes* (4 vol., Paris, 1856; 6e éd., 1896); une traduction italienne *(I tesori)* a été faite par F. Faber (10 vol., Parme, 1869-1870). J.-M. Péronne a donné (*Memoriale praedicatorum*, 2 vol., Paris, Vivès, 1863; 3e éd., 1872), d'après les éditions des œuvres publiées chez Vivès, un index analytique exhaustif des matières traitées dans les commentaires.

2. *Études.* — En plus des articles de dictionnaires et de Sommervogel (t. 4, col. 1511-1526; t. 9, col. 573), on peut consulter : Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, Rotterdam, 1685, p. 423; *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1693, p. 655-664. — G. Goetz (protestant), *Disputatio de Cornelii a Lapide commentariis in Sacram Scripturam*, Leipzig, 1699. — *Collection de précis historiques*, t. 6, Bruxelles, 1857, p. 610-614, 631-643; t. 7, 1858, p. 465-470, 508-514, 561-567. — E. Hautcœur, *Cornelius a Lapide. Les Commentaires considérés au point de vue des besoins de l'époque actuelle*, dans *Revue des sciences ecclésiastiques*, t. 5, 1862, p. 247-268. — J.-B. Poukens, *Een groot Nederlander, Cornelis Cornelissen Vanden Steen*, dans *Studien*, t. 104, 1925, p. 81-97, 214-227.

R. Galdos, *Nel terzo centenario della morte di Cornelio a Lapide*, dans *La Civiltà cattolica*, 1937, t. 3, p. 204-218; *Le troisième centenaire de la mort du P. Cornelius a Lapide*, NRT, t. 64, 1937, p. 1103-1110; *Vitae spiritualis influxus in biblica Commentaria Cornelii a Lapide*, dans *Verbum Domini*, t. 18, 1938, p. 82-92. — J. Koren, *De inspiratione S. Scripturae secundum doctrinam Cornelii a Lapide*, Washington, 1942. — S. Pagano, *Analysis notionis inspirationis S. Scripturae apud Cornelium a Lapide*, dans *Revue de l'université d'Ottawa*, t. 15, 1945, p. 65-85. — L. Di Domenico, *Il problema della vocazione in Cornelio a Lapide*, dans *Salesianum*, t. 15, 1953, p. 309-322. — G. Boss, *Die Rechtfertigungslehre in den Bibelkommentaren des Kornelius a Lapide*, Münster, 1962. — A. Remans et F. Van Winkel, *Bijdragen tot de genealogie a Lapide (Vanden Steen)*, dans *Limburg*, t. 46, 1967, p. 245-260; t. 47, 1968, p. 10-30, 201-222.

T. Gallus, *Interpretatio mariologica protevangelii (Gen. 3, 15) posttridentina...*, t. 1, Rome, 1953, p. 115-117 et *passim*. — L. Stefaniak, *L'interprétation du 12e chapitre de l'Apocalypse... dans la lumière de l'histoire de l'exégèse* (en polonais), Poznan, 1957. — H. Vorgrimler, *Das Binden und Lösen in der Exegese nach dem Tridentinum...*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 85, 1963, p. 460-477. — R. P. Bertrand, *The Church Imagery in the Commentaries of Cornelius a Lapide*, thèse ronéotypée, Paris, 1966. — A. Poncelet, *Histoire de la compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas*, t. 2, Bruxelles, 1924, p. 494-495.

Silveer De Smet.

2. LAPIDE (Jean de; *Lapidanus*), chartreux, † 1496. Voir Heynlin (Jean), DS, t. 7, col. 435-437.

LAPLACE (Pierre de), calviniste, vers 1520-1572. — Né à Angoulême vers 1520, juriste et historien, premier président de la cour des aides à Paris, Pierre de Laplace, en 1560, professe la religion réformée. En 1563, le prince de Condé le nomme surintendant de sa maison. A cette époque, Laplace écrit des *Commentaires de l'estat de la religion et république soubz les rois Henry et François seconds et Charles neufviéme* (Paris, 1565; 1566, *Histoire de notre temps contenant les...*). Sous la persécution il est obligé de quitter la capitale. Caché au château de Coussy, il écrit son *Traicté de l'excellence de l'homme chrestien et manière de le cognoistre*, dédié à Jeanne d'Albret (publié en 1575). De retour à Paris en 1570, il est une des victimes de la Saint-Barthélemy (25 août 1572).

Avant de se rendre au Louvre, où le roi l'appelle, il rassemble les siens pour prier et lire « un chapitre de Job avec l'exposition ou sermon de M. Jean Calvin.., préparant et lui et toute sa famille à endurer plutôt toutes sortes de tourments et la mort même que de faire chose qui fût contre l'honneur de Dieu » (Jean Crespin, *Histoire des martyrs*, t. 3, Toulouse, 1889, p. 671).

Parmi ses écrits, il faut aussi mentionner son *Traité de la vocation et manière de vivre en laquelle chacun est appelé* (Paris, 1561). Il y développe, en relation avec l'élection, la doctrine de la « vocation », qui est fondamentale dans le calvinisme : « Dieu, distinguant les états et manières de vivre, a ordonné à un chacun ce qu'il aurait à faire, afin que nul n'outrepassât légèrement ses limites... » (Calvin, *Institution de la Religion chrétienne*, liv. 3, ch. 10, n. 6).

P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, t. 3, Amsterdam, 1740, p. 752-754. — Ch. Bartholmès, *Discours sur la vie et le caractère du président P. de La Place*, dans *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme...*, t. 1, 1853, p. 511-521. — É. et E. Haag, *La France protestante*, t. 6, Paris, 1877, p. 312-314. — F. Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. 7, Paris, 1880, p. 738-740. — *Dictionnaire des lettres françaises. XVIe siècle*, Paris, 1951, p. 419-420 (R. Barroux).

Jean Cadier.

LA PLACETTE (Jean), pasteur protestant, 1639-1718. — Né à Pontacq, en Béarn, le 19 janvier 1639, Jean La Placette resta fidèle à son pays et fut pasteur à Orthez et à Nay, jusqu'au moment de la révocation de l'édit de Nantes (1685). Il se rendit alors (1686) à Copenhague à la demande de la reine de Danemark, Charlotte-Amélie, et il y passa vingt-cinq ans. C'est là qu'il composa les traités de morale qui lui ont valu le nom de « Nicole protestant ». Il se rendit en 1712 aux Pays-Bas; il mourut à Utrecht, le 25 avril 1718.

Orateur éloquent, ayant même composé un *Avis sur la manière de prêcher* (Rotterdam, 1733), qui n'est pas sans mérites, il est surtout connu, en dehors de ses ouvrages de théologie et de controverse, pour ses *Essais de morale* (2e éd., 1716), ses *Nouveaux essais* (Amsterdam, 1692) et *La morale chrétienne abrégée* (Cologne, 1695), qui sont en quelque sorte des sermons dépouillés de leur style oratoire. Citons parmi ses autres ouvrages : *Traité de l'orgueil* (Amsterdam, 1692), *Traité de l'aumône* (1699), *Traité de la conscience* (1695), *Traité de la restitution* (1696), *Traité du serment* (La Haye, 1700).

Il examine aussi la solution qui doit être donnée à ce qu'il appelle « des cas de conscience » (cf ses *Divers traités sur des matières de conscience*, Amsterdam, 1696), en particulier le mensonge, les restrictions mentales, le prêt à intérêt, les jeux de hasard, le scandale. Il est assez rare de trouver un moraliste chez les théologiens protestants. C'est ce qui fait l'intérêt de son œuvre et son succès (plusieurs ouvrages de La Placette furent réédités). Il est aussi peut-être plus proche de la réalité concrète que le moraliste de Port-Royal. Il examine en détail les situations qui peuvent se présenter et donne son avis avec simplicité et un authentique esprit évangélique. C'est un casuiste sans hypocrisie et toujours orienté vers la sanctification.

A. Sayous, *Histoire de la littérature française à l'étranger*, t. 2, Paris, 1853, p. 211-220. — É. et E. Haag, *La France protestante*, t. 6, Paris, 1877, p. 314-318. — F. Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. 7, Paris, 1880, p. 741-

744. — A. Schaffner, *Essai sur la vie et les œuvres de J. de La Placette*, Paris, 1885.

Jean CADIER.

LA PLAZA (JEAN DE), jésuite, 1527-1602. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. **Vie.** — Né à Medinaceli, dans la province de Soria, en 1527, Juan de La Plaza fit ses études de lettres et de philosophie à Alcala et celles de théologie à Sigüenza; il y fut le disciple de Bartolomé de Torres, futur évêque des Canaries, théologien très ami de la compagnie de Jésus. En 1553, déjà docteur et ordonné prêtre, La Plaza entra dans cet ordre et fut reçu par Francisco Villanueva au collège d'Alcala en même temps qu'une vingtaine d'autres novices, dont Luis de Molina, Luis de Guzman, etc. Quelques semaines plus tard, en novembre, « trois frères partirent pour Cordoue..; avec eux était le docteur Plaza, lui aussi récemment entré (dans la compagnie).., personne très vertueuse et dont on peut espérer qu'il servira beaucoup le Seigneur » (MHSI, *Litterae quadrimestres*, t. 2, Madrid, 1895, p. 501). Avant même la fin de son noviciat, il fut nommé maître des novices en octobre 1555. Le noviciat fut transféré de Cordoue à Grenade en avril 1556. Balthasar Alvarez (DS, t. 1, col. 405-406), entré dans la compagnie au noviciat de Simancas le 3 mai 1555, fut transféré au noviciat de Grenade dès son ouverture et fit partie des novices de La Plaza. Alonso Ruiz, futur maître des novices à Rome au temps de Stanislas Kostka, secondait La Plaza. Ce dernier fut très estimé comme formateur des jeunes religieux et comme recteur du collège de Grenade. L'archevêque Pedro Guerrero disait de lui, dans un jeu de mots intraduisible : « En esta plaza hallo yo cuanto he menester » (J. E. Nieremberg, *Varones ilustres*, 2e éd., t. 3, p. 387).

François de Borgia étant empêché par la maladie d'assister à la congrégation générale de 1558, La Plaza fut désigné pour l'y remplacer et fit sa profession solennelle des quatre vœux avant de partir (le 19 avril 1558, selon MHSI, *Monumenta Lainii*, t. 8, Madrid, 1917, p. 460; le 18, selon MHSI, *Monumenta mexicana*, t. 4, Rome, 1971, p. 378).

Jeronimo Nadal, au terme de sa visite des provinces d'Espagne (1561-1562), nomma La Plaza provincial d'Andalousie (MHSI, *Monumenta Nadal*, t. 1, Madrid, 1898, p. 541, 648; t. 2, 1899, p. 88). C'est en cette qualité qu'il participa à la deuxième congrégation générale qui élut supérieur général François de Borgia (1565). Au terme de son provincialat (début de 1566), La Plaza revint au collège de Grenade comme surintendant d'abord, puis comme recteur (fin 1568). Il fut élu par sa province pour prendre part à la troisième congrégation générale de 1573. Le 2 juillet de cette année, La Plaza fut nommé visiteur du Pérou; il partit pour l'Amérique du sud l'année suivante. Bien que de santé débile, on espérait de lui que, connaissant bien les décrets et l'esprit de la récente congrégation générale, il pourrait les faire connaître dans ces régions.

Arrivé à Lima, le 31 mars 1575, il visita les maisons des jésuites de cette vaste région jusqu'en 1579. Puis il passa en Nouvelle Espagne (Mexique), où il arriva en février 1580. Après avoir visité cette province au nom du général Everard Mercurian, il y resta comme provincial à partir du 11 novembre 1580, à la demande d'ailleurs de la congrégation provinciale (cf A. Astrain, *Historia de la compañía de Jesús... de España*, t. 3, Madrid, 1909, p. 144), et le demeura jusqu'en octobre 1584. Il demanda alors de reprendre l'étude des langues locales pour se consacrer à l'évangélisation (*ibidem*, t. 4, 1913, p. 426) et fut envoyé comme recteur du collège de Tepotzotlan (séminaire pour indiens). Mais bientôt La Plaza fut appelé comme consulteur au troisième concile mexicain (1585), et il y joua un rôle très important, en particulier dans la rédaction des décrets.

La Plaza passa les dernières années de sa vie comme père spirituel des étudiants jésuites au collège de Mexico. Le général Claude Aquaviva, répondant le 20 janvier 1592 à La Plaza, admire le soin avec lequel ce dernier « met en ordre les comptes qu'il doit rendre au Seigneur » (MHSI, *Monumenta mexicana*, t. 4, Rome, 1971, p. 127; cf aussi lettre du 25 octobre 1593, t. 5, Rome, 1973, p. 134). La Plaza mourut à Mexico le 21 décembre 1602.

Les témoignages contemporains dépeignent La Plaza comme un supérieur fort attaché à l'observance religieuse. Dans ses premiers supériorats, il montra une rigueur ascétique pour lui-même et pour les autres qui était probablement inspirée en partie par celles de François de Borgia et de Bartolomé Bustamente, sans cependant les outrances de ce dernier. Encore en 1568, l'un des jésuites du collège de Grenade disait de son supérieur : « Sous prétexte de mortifier, de faire progresser et de rendre parfaits ceux de la compagnie, il les rend inhabiles aux ministères de celle-ci » (cité par A. Astrain, *Historia..*, citée *supra*, t. 2, p. 460). Visiteur au Pérou, La Plaza provoqua des protestations par sa manière de concevoir et d'instaurer la régularité religieuse (cf F. Zubillaga, dans AHSI, t. 30, 1961, p. 185-186, avec références). Cependant, il faut relever que l'importance qu'il donna toute sa vie à l'abnégation intérieure et à la mortification extérieure apporta l'élément équilibrant nécessaire à ses tendances contemplatives et mystiques. D'autre part, La Plaza ne semble pas avoir sous-estimé l'action apostolique et son efficacité. Avec une sévérité certaine, il vécut la spiritualité de la compagnie de Jésus telle qu'elle prenait corps sous les généralats des trois premiers successeurs d'Ignace de Loyola (cf DS, t. 8, col. 972-979; Astrain, *Historia..*, t. 4, p. 400-405).

2. **Œuvres spirituelles.** — Les écrits spirituels de La Plaza n'ont pas encore fait l'objet d'une édition critique. C. M. Abad en a donné une édition partielle, avec une introduction (*Los PP. Juan de la Plaza y Alonso Ruiz... Algunos de sus escritos espirituales*, dans *Miscelánea Comillas*, t. 29, 1958, p. 109-190; éd. à part, dont nous nous servons ici, Comillas, 1958). L'ensemble de son œuvre n'a pas encore été étudiée.

1° ŒUVRES ÉDITÉES. — 1) *Pláticas sobre la oración.* — Cet ouvrage est publié par Abad à partir d'une copie conservée aujourd'hui par les jésuites de Loyola (provenant du collège d'Oña, ms 36.780, p. 669-696). Cette copie fut réalisée en 1871 sur un manuscrit conservé à Mexico. Déjà en 1576, Balthasar Alvarez connaît et cite l'ouvrage dans sa relation sur sa manière de prier : « La especulación, grados y plática (= práctica) deste silencio enseñan eruditamente las Pláticas del P. Doctor Plaza » (*Escritos espirituales*, éd. citée *infra*, p. 237; cf p. 242). Il semble donc que ces *Pláticas* furent rédigées avant le départ de La Plaza pour le Pérou (1574) et, probablement, alors qu'il était maître des novices

(1556-1562); elles sont adressées en effet à des jésuites (p. 64) qui « viennent à la vie religieuse » (p. 49).

La fin de la religion chrétienne tout comme celle de la vie spirituelle consiste dans l'union avec Dieu par amour et charité; celle du religieux est de « marcher toujours uni à Dieu.., aimant Dieu avec quiétude et repos, et de se réjouir dans une possession pacifique en cette jouissance et embrasement d'amour avec Dieu » (n. 1, p. 49). Trois degrés acheminent à cette fin, ceux de commençant, de progressant et de parfait; l'auteur remarque qu'on ne peut régler d'avance combien de temps chacun devra rester dans les premiers degrés : « Qu'on s'exerce dans les exercices des commençants autant de temps qu'on se sent dans cette disposition; et le progressant, de même » (n. 2, p. 50). Deux obstacles généraux s'opposent à l'état d'union avec Dieu; pour les commençants, c'est l'inclination aux contentements et aux plaisirs de ce monde; pour les progressants, c'est la difficulté de l'agir vertueux (n. 3, p. 50-51).

« Ces trois degrés sont contenus dans les deux manières de vivre, communément appelées vie contemplative et vie active. D'où il suit que les exercices principaux des commençants et des progressants doivent être ceux des vertus morales, lesquelles concernent la vie active » (n. 4, p. 51). Comme on le voit, La Plaza entend ici la vie active, non pas au sens de vie extérieure ou apostolique, mais au sens de la grande tradition monastique orientale : l'exercice de la lutte contre les vices et de la pratique des vertus morales. C'est pourquoi, « les vertus que nous devons exercer dans les deux premiers degrés sont les quatre vertus morales, prudence, justice, force et tempérance » (n. 5, p. 52). A la fin de ce paragraphe, l'auteur précise que les trois degrés dont il a parlé jusqu'alors équivalent aux trois voies, purgative, illuminative et unitive (p. 53).

Puis il propose les méditations plus particulièrement propres à chaque degré, « pour procéder avec clarté... et mettre à profit le recueillement ». « Il faut noter que la manière de s'exercer et de mettre à profit le recueillement ne consiste pas à multiplier les actes et les propos d'abandonner des choses que nous avons dites (les plaisirs du monde), mais considérant leur vanité ou le mal qui en suit, nous y restions jusqu'à ce que nous sentions diminuer et se refroidir l'inclination que nous y avons » (n. 6, p. 54). La Plaza insiste sur l'exercice des vertus, surtout l'humilité et la patience : « Il faut s'y exercer pour les obtenir » (n. 6, p. 55). Les méditations plus propres aux progressants sont celles de la vie et de la passion du Christ (p. 56).

Avant de décrire les exercices des parfaits, La Plaza revient sur les différences de la vie active et de la vie contemplative, selon la conception que nous avons exposée plus haut, puis il enseigne que « notre mode de vie est mélange de vie active et contemplative; c'est pourquoi nous devons avoir la perfection de ces deux vies. Ne méprisons donc pas l'exercice des vertus en disant que notre principale intention est la contemplation; l'un et l'autre sont visés dans notre mode de vie » (n. 8, p. 58-59).

Les parfaits doivent considérer « les choses par lesquelles nous pouvons arriver à une certaine connaissance des perfections et attributs de Dieu, comme sa sagesse, sa puissance, sa bonté » (n. 9, p. 59). Mais on doit s'y avancer fondé dans une profonde humilité et dans l'action de grâce. « Il faut remarquer que le moyen de monter à la perfection est l'action de grâce..; il faut commencer par rendre grâce; cet exercice est le principal, avant de passer à l'exercice de l'amour » (p. 60). Ici La Plaza propose de considérer des bienfaits et des attributs divins qui correspondent à ceux que saint Ignace présente dans la contemplation *Ad amorem* qui clôt les *Exercices spirituels* (n. 233-237).

Après cette préparation, La Plaza explique en quoi consiste l'exercice du silence, en s'appuyant sur un passage de la *Mystica theologia* du pseudo-Denys (1, 1-3; PG 3, 997-1000). « Comme (cet exercice du silence) est le plus haut en perfection, il est le dernier à être obtenu », dit notre auteur (n. 10, p. 61). Par ce silence, la connaissance de Dieu se reçoit dans l'obscurité et la ténèbre, « dans laquelle l'homme doit entrer non pas en scrutant ce qui est en Dieu, comme dans l'exercice précédent; mais, comprenant qu'il y a en Lui infiniment plus que tout ce qu'il pourra comprendre, il s'arrête et s'apaise dans cette connaissance générale... Le silence ne consiste donc pas à ne rien penser du tout, mais à ne pas penser à une perfection particulière de Dieu, mais seulement à penser qu'il est plus parfait que tout ce que nous pouvons comprendre » (n. 10, p. 61). Dans ce silence, l'âme aime Dieu en personne, sans « s'arrêter aux perfections qui sont en Dieu, mais à Dieu lui-même connu dans ce concept qu'il est incompréhensible » (n. 11, p. 62). Mais cet amour de la Personne divine doit être accompagné de l'amour de la volonté et de l'estime des perfections qui sont en Dieu (p. 63).

Moïse est ensuite donné comme type de tout le cheminement vers la ténèbre divine; avant d'y pénétrer, il dut sanctifier le peuple, puis gravir la montagne avec les prêtres (*Exode* 24; cf pseudo-Denys, *Mystica theologia* 1, 1). Ce type doit être interprété comme suit : il nous faut pleurer nos péchés, mortifier nos passions et nous exercer dans les vertus, puis considérer les perfections et les bienfaits de Dieu, enfin, l'être incompréhensible de Dieu (n. 12, p. 63).

Pour nous aider tout au long du chemin spirituel, il sera très utile de considérer le Christ crucifié et de marcher en présence de Dieu (n. 13). Enfin, La Plaza consacre son dernier chapitre à la manière de mener l'oraison; chacun doit s'y exercer selon ce qui lui est nécessaire pour le progrès spirituel, et non pas selon les désirs qu'il ressent; lorsqu'on prie, il faut rester simple et ne pas réfléchir sur ce qu'on fait et éprouve, car, comme dit saint Antoine (*De oratione* 31, PL 49, 808) : « Non est perfecta oratio, cum monachus se aut id quod gerit intelligit » (*Pláticas*, n. 14, p. 169).

La Plaza cite très peu : deux fois saint Augustin, une fois Jean Cassien et saint Antoine, mis à part le pseudo-Denys qui est à la base de son enseignement sur l'oraison de silence et dont il utilise la *Mystica theologia*, le *De divinis nominibus* et la première lettre à Caius. La conception du recueillement *(recogimiento)* est chez La Plaza assez proche de celle de Francisco de Osuna dans son *Tercer abecedario*, sans qu'elle soit aussi spécifique que chez le franciscain. Dans ses *Pláticas*, la doctrine de La Plaza, bien qu'elle présente une forme et des aspects originaux par rapport à l'enseignement de son temps, est pourtant conforme à l'ascèse traditionnelle. C'est en suivant la spiritualité des *Exercices* ignatiens que La Plaza enseigne l'oraison (vg n. 6, p. 56) et ses conditions de possibilité. Il est évident qu'il juge la contemplation et l'oraison de silence compatibles avec la spiritualité et les activités de la compagnie de Jésus, et il prend bien soin d'insister sur les conditions et les exercices qui les rendent possibles.

2) La *Carta sobre la indiferencia* fut adressée par La Plaza, alors qu'il était provincial d'Andalousie (1562-

1566), à Alonso Ruiz qui lui succédait dans la charge de maître des novices, mais qui gagna Rome dès septembre 1564; la lettre date donc des années 1562-1564.

Elle a été éditée par J. M. March, qui en signale une traduction manuscrite italienne (cf *Manresa*, t. 6, 1930, p. 250-258; t. 12, 1936, p. 82-83) et par C. M. Abad avec une introduction (éd. citée, p. 77-82, ou dans *Miscelánea Comillas*, t. 29, p. 181-186).

Il s'agit d'un commentaire sur l'indifférence dont parle le Fondement des *Exercices* ignatiens (n. 23). Elle consiste en deux attitudes : « La première, ne vouloir aucune chose de ma part; la seconde, vouloir tout ce que je comprends que Dieu veut que je fasse » (p. 77). Ce commentaire descend jusqu'aux situations concrètes, comme la manière de proposer quelque chose au supérieur avec indifférence, etc. Francisco Arias a repris quelques idées et expressions de La Plaza dans son *Aprovechamiento espiritual* (Valence, 1588, 3e partie, Traité de l'oraison mentale, ch. 19-21; cf Abad, éd. citée, p. 73-74).

3) *Deux lettres* à Juan de Cañas, qui avait été provincial d'Andalousie (1569-1573). Elles sont éditées par Abad (éd. citée, p. 83-93; dans *Miscelánea Comillas*, t. 29, p. 187-197), et sont écrites par La Plaza au Mexique le 30 novembre 1590 et le 10 avril 1596.

La première répond à une demande de renseignement sur l'*Aprovechamiento espiritual* de Fr. Arias au sujet de la distinction entre l'amour de complaisance et l'amour de bienveillance, et à propos de l'affirmation d'Arias selon laquelle l'amour est dans les œuvres (tr. 5, 2e p., ch. 3-5). La Plaza répond en se plaçant au plan de l'essence de l'amour de Dieu *(quod quid est)*. Il y distingue d'abord deux espèces avec saint Thomas d'Aquin (*Somme théologique*, 1a 2ae, q. 26, a. 4) : l'amour de concupiscence et l'amour d'amitié; il y ajoute une troisième espèce : l'amour personnel ou de bienveillance qu'il définit comme le goût de voir la personne (p. 84) et qu'il intercale entre les deux précédents. Au sommet, est l'amour d'amitié qui se conforme en tout à la sainte volonté de Dieu et qui est l'essence de la charité. L'amour personnel ou de bienveillance peut exister, en effet, sans la charité et l'amitié, mais il est au principe de cette charité et de cette amitié (cf Thomas d'Aquin, 2a 2ae, q. 27, a. 2c). L'amour d'amitié inclut l'amour personnel et il doit être pratique et s'étendre au prochain (p. 85-86).

La seconde lettre délaisse la spéculation et parle « du moyen par lequel nous pouvons chercher à nous approcher durant cette vie du suprême acte de charité », selon ce que dit saint Paul dans sa lettre aux Philippiens (1, 23). La Plaza se lamente de s'être arrêté plus qu'il n'était nécessaire aux actes de douleur et de pénitence pour ses péchés et de ne pas avoir eu assez le souci d'avancer dans les vertus et la perfection. Cette lettre, très belle, souvent de caractère personnel, témoigne d'une grande lucidité spirituelle.

4) 14 *Avisos para la oración* (Abad, éd. citée, p. 94-97).

5) *Avisos espirituales para alcançar paz en el alma*, dont on connaît trois recensions, l'une, de 15 avis, que présente Nieremberg (*Varones ilustres*, t. 3, p. 391-392; reprise par Abad, éd. citée, p. 97), une deuxième de 37 avis donnée par C. de Castro dans son *Historia del colegio de Alcalá* (ms cité *infra*, t. 1, livre 5, ch. 5), enfin une série longue de 51 avis contenue dans le ms 12e-150 de la bibliothèque des jésuites de Chantilly (cf *infra*, n. 13).

Tomas de la Cruz les a éditées toutes les trois en regard des *Avisos* attribués à Thérèse d'Avila (*El Monte Carmelo*, t. 69, 1961, p. 401-415). Au terme de trois études (*ibidem*, p. 391-418; *Ephemerides carmeliticae*, t. 12, 1961, p. 320-355; t. 13, 1962, p. 576-588), il conclut à l'inauthenticité thérésienne des avis qui se trouvent à la fois dans la série thérésienne et dans la série longue de La Plaza, c'est-à-dire de la plupart.

6) Sept *mémoires* rédigés par La Plaza pour le troisième concile provincial du Mexique de 1585 (cf Mansi, t. 34, col. 1015-1227) ont été édités par F. Zubillaga (AHSI, t. 30, 1961, p. 192-244); ils concernent l'institution des séminaires, les ordinands, les curés, les prédicateurs, la visite des évêques dans leur diocèse, les confesseurs, le ministère auprès des indiens. L'influence des idées réformatrices de saint Jean d'Avila y transparaît (cf DS, t. 8, col. 269-283). L'expérience de La Plaza dans le gouvernement et les affaires de l'Église y est manifeste. Consulteur du concile, il fut l'un de ceux qui en rédigèrent les décrets, tirés en partie de ses mémoires.

M. Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, 3e éd., t. 2, El Paso (Texas), 1928, p. 100 et table. — J. A. Llaguno, *La personalidad jurídica del indio y el* III *concilio provincial mexicano*, Mexico, 1963 (table). — L. Lopetegui et F. Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América española*, BAC, Madrid, 1965 (table).

On dit que La Plaza fut l'auteur des deux catéchismes, grand et petit, dont le concile décida la rédaction; on ne connaît pas d'autre édition que celle-ci : *Catecismo y Suma de la Doctrina christiana... aprobado por el* III *concilio provincial mexicano... de 1585. Revisto... y dado a luz por el* IV *concilio... de 1771* (Mexico, 1771?; cf J. E. de Uriarte, *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas..*, t. 1, Madrid, 1904, n. 352 et 356). Voir G. Decorme, *La obra de los jesuitas mexicanos..*, t. 1, Mexico, 1941, p. 32; E. J. Burrus, *The Author of the Mexican Council Catechisms*, dans *The Americas*, t. 15, 1958, p. 171-182.

2° Œuvres inédites. — 7) Les historiographes citent parmi les ouvrages de La Plaza une *Expositio Summae Caietani de casibus conscientiae, in collegio Cordubensi anno 1554* (cf *Manresa*, t 16, 1944, p. 45, n. 10).

8) *Instrucción para la casa de probación hecha por el Dr. Plaza, la qual aprobaron en Roma* (ms, ARSI, *Inst.* 187, f. 253-255).

9) Au 19e siècle, la bibliothèque de la ville de Guadalajara (Mexique) conservait, dans son manuscrit 150 intitulé *Varia spiritualia*, deux traités attribués à La Plaza. Une copie en existe à la bibliothèque des jésuites de Chantilly (ms F. 15); elle comprend le texte des deux traités susdits et le résumé ou les titres des autres écrits anonymes contenus dans le ms 150 de Guadalajara.

Le premier traité attribué à La Plaza est un *Tratado de Christo N.S. y su imitación* (f. 77-88), rédigé en espagnol et en latin. L'auteur montre comment, à partir de la vie du Christ, on doit passer de l'action visible de Dieu pour l'homme à son action invisible, et de là à la contemplation des attributs divins. Une seconde partie offre le mouvement inverse ou descendant : voir comment dans la vie du Christ Dieu nous donne les plus parfaits exemples de ce qu'il est et de ce que nous devons imiter. A la différence du traité suivant, celui-ci apparaît bien composé, mais sans chapitres distincts; il cite peu d'autorités.

10) Suit dans le manuscrit le *Tratado de las tres vias del camino espiritual conforme a nuestros exercicios*, beaucoup plus ample que le précédent (f. 89-124) et n'offrant qu'une division. Il est difficile d'y relever la

progression de la pensée, mais on y voit apparaître les thèmes et idées centrales des *Pláticas sobre la oración*. Cependant, il ne s'agit pas tant ici de l'oraison que du progrès dans la vie spirituelle; on y rencontre deux fois la distinction entre l'amour personnel et l'amour d'amitié (f. 90-91 et 106-107). La Plaza présente les obstacles à la charité et leurs remèdes (f. 91-100), met en garde contre les consolations sensibles (f. 101-104); puis, parlant de ceux qui sont dans l'état de progressant, il leur fait désirer les consolations spirituelles et leur montre les moyens de les obtenir (pénitence, gratitude, persévérance, miséricorde envers le prochain, etc; f. 108-118). L'état des parfaits (120-124) est présenté comme une marche dans le recueillement en présence de Dieu, comme Moïse; La Plaza souligne l'importance des oraisons jaculatoires.

L'ouvrage abonde en autorités qui sont citées en latin, parfois longuement; on y remarque Denys l'Aréopagite, Bernard, Hugues et surtout Richard de Saint-Victor, Thomas d'Aquin et Bonaventure, Denys le chartreux, Barthélemy des Martyrs et son *Compendium spiritualis doctrinae* (Lisbonne, 1582), et Jean d'Avila.

Le même manuscrit de Guadalajara comprend deux autres traités anonymes : un *Tratado para hazer bien los Exercicios* (f. 41-77; résumé à Chantilly, F. 15, p. 54-61) et, sous une nouvelle pagination, 44 *Pláticas* sur les règles de la compagnie de Jésus (f. 1-157; série des titres à Chantilly, F. 15, p. 62r-63r). Rien n'indique positivement que ces ouvrages soient de La Plaza, à la différence des deux traités dont nous avons parlé (n. 9 et 10).

11) *Tratado de la humildad del P. J. de la Plaza*, contenu dans le ms 12°-145 de la bibliothèque des jésuites de Chantilly et comprenant vingt *Pláticas* (f. 305-361, 667-686).

Ce manuscrit est un recueil de textes spirituels confectionné par le jésuite Melchior Marques Maldonado (1565-1637) qui vécut au collège de Mexico de 1581 à 1594, pendant ses études et ses premières années d'enseignement (cf F. Zambrano, *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, t. 9, Mexico, 1969, p. 166-178). A côté de textes de saint Ignace (*Sommaire des Constitutions*, diverses règles, lettre sur l'obéissance), de saint Bernard, d'une lettre de saint Jean d'Avila et de textes anonymes non identifiés, ce recueil contient trois textes attribués à La Plaza, dont Marques Maldonado a dû entendre les exhortations ou recopier les textes lorsqu'il vivait au collège de Mexico avec lui.

Le *Tratado de la humildad*, le premier de ces textes de La Plaza, est divisé en deux parties : les moyens d'acquérir l'humilité devant les hommes et devant Dieu, les effets de l'humilité.

12) *Tratado de la oración. R.P.D.P.* (f. 395-527). Derrière ces initiales, on découvre d'autant plus aisément La Plaza que le contenu de ce *Tratado*, ses thèmes majeurs et la doctrine sont les mêmes que ceux développés dans les *Pláticas sobre la oración* (*supra*, n. 1) et dans le *Tratado de las tres vias* (n. 10). Comme l'auteur le dit à plusieurs reprises, il entend par *oración* l'ensemble de la vie spirituelle, aussi bien l'action que la contemplation, et surtout l'union à Dieu dans la charité. Des trois textes que nous avons cités, c'est celui-ci qui paraît le plus élaboré. Serait-il le dernier en date?

En voici les chapitres : a) Différence entre oraison *(sensu stricto)* et vie spirituelle. — b) Nature et nécessité de l'oraison. — c) Confiance que nous devons avoir dans l'oraison. — d) Usage de l'oraison. — e) La vie spirituelle, sa perfection et sa substance. — f) Nécessité de la pénitence pour obtenir l'union avec Dieu. — g) La mortification de la volonté propre. — h) Le 3e moyen d'obtenir la perfection spirituelle : l'exercice des vertus et l'imitation de la croix du Christ. — i) Différence entre les méditations de la vie active et de la vie contemplative. — j) Le 4e moyen d'obtenir la perfection spirituelle : l'exercice de l'amour de Dieu. — k) Les exercices qui aident à obtenir l'union parfaite. — l) Les aspirations. — m) Le silence. — n) Les révélations.

On notera que, dans ce texte, La Plaza met en relation les chapitres f), g), h) et j) avec les quatre semaines des *Exercices* ignatiens.

13) *Avisos spirituales para alcançar paz en el alma* (f. 574-586). Voir *supra*, n. 5.

Notons encore deux textes contenus dans le même manuscrit et qui pourraient être des résumés faits par Marques Maldonado à partir d'exhortations ou de cours donnés par La Plaza; en effet, leur contenu semble assez proche de la doctrine de ce dernier; il s'agit des *Considerationes quibus vir spiritualis... in via spiritus et in presencia Dei ambulabit* (f. 363-369) et *De la indiferencia* (f. 529-538).

3° Lettres et documents de gouvernement. — Lettre à François de Borgia, 13 janvier 1569 (dans B. Alcazar, *Chrono-Historia de la Compañía... en la provincia de Toledo*, t. 2, Madrid, 1710, p. 260-261). — Dans la collection des *Monumenta historica societatis Iesu* (= MHSI), voir les séries : *Epistolae mixtae*, t. 5; *Litterae quadrimestres*, t. 3-7; *Monumenta Lainii*, t. 3 et 7; et surtout les *Monumenta peruana*, t. 2, et *Monumenta mexicana*, t. 2-4.

La Plaza est plus connu comme supérieur que comme auteur spirituel. Une édition critique de ses œuvres est souhaitable; elle permettrait de mieux connaître sa spiritualité et les rapports qu'elle a pu avoir avec celle de B. Alvarez ou même de A. Cordeses (DS, t. 2, col. 2310-2322); elle devrait aussi mettre en lumière la fidélité et l'originalité de La Plaza par rapport à la spiritualité ignatienne et à l'action régulatrice des généraux Borgia et Mercurian. Quoi qu'il en soit, La Plaza est certainement un homme à la doctrine solide qui équilibre son enseignement et son expérience spirituels élevés par une insistance marquée sur l'abnégation, l'obéissance et la régularité religieuse.

Sources. — MHSI, J. A. de Polanco, *Chronicon*, t. 4-6; *Polanci complementa*, t. 1-2; *Epistolae H. Nadal*, t. 1-2, 4; *Monumenta Lainii*, t. 4-8; *Monumenta Fr. Borgiae*, t. 3-5; *Monumenta peruana*, t. 2-3; *Monumenta mexicana*, t. 1-4 (voir les tables).

Vie. — C. de Castro, *Historia del colegio de Alcalá*, 1, livre 5, ch. 5 (ms de l'Institut historique S. I. de Rome). — *Historia del colegio... de Granada*, surtout f. 105-196 (ms 1861 aux Archives de la province S. I. de Tolède, à Madrid).

J. E. Nieremberg, *Varones ilustres..*, 2e éd., t. 3, Bilbao, 1889, p. 383-392. — A. Pérez de Rivas, *Corónica y historia religiosa de la provincia... de México*, livre 6, ch. 13 (t. 2, Mexico, 1896, p. 29-36). — A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús... de España*, t. 2-4, Madrid, 1906-1913 (voir tables). — F. J. Alegre, *Historia de la provincia... de Nueva España*, t. 1-2, Rome, 1956-1958 (voir tables).

Écrits et doctrine. — Sommervogel, t. 6, col. 885-886. — C. M. Abad, *Pláticas del P. J. de la Plaza*, dans *Manresa*, t. 16, 1944, p. 40-57; *Los PP. Juan de la Plaza y Alonso Ruiz..*, dans *Miscelánea Comillas*, t. 29, 1958, p. 109-290 (éd. à part, Comillas, 1958, ici utilisée). — R. García-Villoslada, *El P. J. de la Plaza y el B. Juan de Avila*, dans *Maestro Avila*, t. 1, 1947, p. 429-442. — I. Iparraguirre, *Historia de los Ejercicios de san Ignacio*, t. 2, Bilbao-Rome, 1955, surtout p. 484-488; *Répertoire de spiritualité ignatienne*, Rome, 1961 (voir table; cette

présentation des œuvres de La Plaza comporte des erreurs au sujet des mss conservés à Chantilly). — B. Alvarez, *Escritos espirituales*, éd. C. M. Abad et F. Boado, Barcelone, 1961 (table). — DS, t. 4, col. 1174; t. 8, col. 973, 975.

La présentation des manuscrits a été faite par André Derville.

Miguel Nicolau.

LA PORTE (Antoine de), carme, † 1650. Voir Antoine de Saint-Martin, DS, t. 1, col. 718.

LA PUEBLA (Jean de), frère mineur, † 1495. Voir Jean de la Puebla, DS, t. 8, col. 598-599.

LA PUENTE (Louis de), jésuite, 1554-1624. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres et doctrine.* — 3. *Importance de la doctrine spirituelle.*

1. **Vie.** — Né à Valladolid le 11 novembre 1554, Luis de La Puente était le fils d'Alonso de La Puente et de Maria Vazquez et descendait d'une vieille famille chrétienne. Sa sœur aînée Ana et deux frères plus jeunes que Luis, Andrés et Juan Bautista, entrèrent dans la famille dominicaine. Le père de famille, fonctionnaire de la chancellerie royale, mourut durant l'enfance de Luis et sa mère fut son éducatrice. Luis fit ses études à l'université de Valladolid; il figure sur les registres à partir de 1567 (grammaire, etc); en 1571, il est inscrit comme étudiant en théologie et il est reçu bachelier ès arts le 24 avril 1572.

En fait, La Puente suit les cours de théologie au collège Saint-Grégoire des dominicains, dont l'enseignement théologique était plus estimé que celui de l'université; il fallait cependant s'inscrire à cette dernière pour en obtenir les grades. Notre étudiant a dû entendre à Saint-Grégoire le dominicain Domingo Bañez, qui y fut lecteur et régent en 1573-1574. Il se confessait chez les jésuites et se sentit poussé à entrer dans leur ordre par la prédication de Martin Gutiérrez † 1573 (DS, t. 6, col. 1300).

La Puente fut reçu dans la compagnie de Jésus le 2 décembre 1574 par le provincial Juan Suarez et fit son noviciat à Medina del Campo sous la direction de Rodrigo Arias. Après avoir fait ses premiers vœux de religieux le 8 décembre 1576, il termine ses études de théologie à Valladolid (1576-1578). Il demande, sans succès, la mission du Japon, et il suit les cours de Francisco Suarez (*De Deo uno et trino* en particulier).

D'août 1578 à septembre 1579, il se prépare à Oñate à enseigner la théologie; il rédige alors trois volumes de commentaires de la *Somme* de Thomas d'Aquin; ces volumes sont perdus. A partir du 30 octobre 1579, La Puente est à Villagarcia de Campos pour y faire sa troisième année de probation sous la direction de Balthasar Alvarez † 1580 (DS, t. 1, col. 405-406). Durant cette probation, il est ordonné diacre et prêtre. Lorsqu'il écrira la vie d'Alvarez, il dira de cette année : « Depuis quarante ans que je suis dans la compagnie.., jamais je n'eus meilleure année; c'est là que le Seigneur m'ouvrit les yeux pour que je désire le servir en vérité » (*Vita del P. B. Alvarez*, ch. 47). On peut probablement dater de cette année les grâces auxquelles font allusion le ch. 48 de cette même vie d'Alvarez et les *Sentimientos y Avisos espirituales* (n. 4).

La Puente quitta Villagarcia le 31 octobre 1580 pour Salamanque; il y prépara un « Acto mayor » universitaire durant l'année scolaire 1580-1581, puis gagna le collège de Léon où il enseigna la philosophie durant trois années (1582-1585).

C'est à partir de 1585 que La Puente, délaissant l'enseignement, se trouve affecté désormais à des tâches de gouvernement et de direction spirituelle : maître des novices à Villagarcia (1585), il doit quitter ce poste (1589) en raison de sa mauvaise santé (arthrite et rhumatisme, semble-t-il) pour devenir père spirituel du collège Saint-Ambroise de Valladolid, où il passera bon nombre de ses années dans la suite.

Père spirituel à Salamanque (1590), puis à Valladolid (1591), maître des novices à Medina et Villagarcia (1592-1593), il fait sa profession solennelle le 24 janvier 1593; recteur de Valladolid (1594-1596), lors des disputes *De auxiliis* comme durant toute sa vie, La Puente se montre thomiste; après de très brefs passages à Oviedo et à Valladolid comme lecteur de théologie, il est à Salamanque père spirituel (1596-1599).

En 1599, il remplit l'office d'inspecteur, charge créée par le supérieur général Claude Aquaviva pour favoriser l'observance des règles, mais sans pouvoir de juridiction, dans les maisons d'Avila, Ségovie, Médina, Arévalo et Villagarcia. Puis il remplace quelque temps le recteur de Villagarcia, est nommé recteur du collège de Valladolid (1601), mais doit renoncer à cette charge à cause de sa santé (fin 1602), tout en résidant au collège. En octobre 1607, il est nommé visiteur du collège anglais Saint-Alban de Valladolid. A partir de 1608, il réside au collège Saint-Ambroise de cette ville, comme père spirituel ou préfet des études ou consulteur de sa province.

Très estimé de son temps comme conseiller et comme directeur de conscience, La Puente assuma fréquemment et éminemment la charge de préfet spirituel dans les maisons de formation de la compagnie de Jésus. Dans sa propre vie spirituelle, il se distingua par son esprit d'oraison qu'il joignait à la mortification, bien que sa santé lui imposât de multiples souffrances. Très travailleur, il semble avoir voulu compenser l'impossibilité où il se trouvait d'aider directement les hommes dans une activité apostolique par la composition de ses nombreux écrits spirituels. Tous furent publiés dans les vingt dernières années de sa vie.

Le 15 février 1624, La Puente demande le viatique et l'extrême-onction; il mourut dans la nuit qui suivit. On date sa mort du 16 février. Le 15 avril 1625 le procès informatif sur ses vertus fut commencé; un deuxième suivit en 1629. Le 16 juillet 1759 Clément xiii proclama l'héroïcité des vertus du serviteur de Dieu.

2. **Œuvres et doctrine.** — 1° *Meditaciones de los misterios de nuestra santa fe, con la práctica de la oración mental sobre ellos.* Cet ouvrage parut en deux gros volumes à Valladolid en 1605, la même année que la première partie du *Don Quichote* de Cervantes. C'est à Salamanque, où La Puente, préfet spirituel (1590-1591, 1596-1599), avait proposé les sujets de méditation aux étudiants jésuites, que s'origine cette œuvre dont l'influence fut considérable. Elle est précédée par une « Somme des choses qu'embrassent la pratique et l'exercice de l'oraison mentale ».

La Somme indique d'abord les sources dont l'auteur s'est servi : « ... la sainte Écriture, qui est la source principale de cette science de l'esprit.., les saints Pères qui furent maîtres de la théologie mystique.., Denys, Basile, Augustin, Chrysostome, Cassien, Grégoire, Bernard et autres semblables... La troisième source de ce que je dirai, ce sont les docteurs scolastiques, dont je citerai seulement... saint Thomas, parce que lui seul vaut dix mille témoins et que sa doctrine est certaine, sûre et très accréditée ». Ce qui n'empêche pas La Puente de

citer dix-huit fois Bonaventure. Il a surtout conscience de se servir des *Exercices* d'Ignace de Loyola, sa quatrième source (en ce qui concerne les citations, voir Abad, *Vida*.., p. 315-316).

Puis cette Somme donne un petit traité de l'oraison; celle-ci est définie comme la mise en œuvre des trois puissances de l'âme sur les mystères de la foi; elle s'achève dans la demande et le « colloque intérieur avec Dieu » (ch. 1). L'auteur insiste sur la préparation et l'entrée en oraison (ch. 5), sur le bon usage de l'imagination (ch. 7), et la souplesse nécessaire dans la manière de méditer (ch. 9); il présente à cette occasion les manières de prier proposées par Ignace de Loyola dans les *Exercices*, en plus de la méditation des trois puissances. Le chapitre 10e aborde la contemplation, qui n'use pas « de longs discours », oraison de présence à Dieu plus affective. La Puente traite ensuite de l'oraison extraordinaire (ch. 11); il parle des sens spirituels comme d'un exercice de la contemplation infuse; à celle-ci l'homme peut se disposer en éliminant ce qui lui fait obstacle, « pour que notre Seigneur, s'il veut en être servi, nous communique la part de cela (= la contemplation) qui nous convient ».

Les méditations elles-mêmes sont divisées en six parties. La première, qui se rapporte à la voie purgative, traite de la création et de la fin de l'homme, du péché et des fins dernières; les trois suivantes, référées à la voie illuminative, traitent de l'Incarnation, de l'enfance, de la vie publique et de la passion du Christ; mais déjà les méditations sur la passion appartiennent quelque peu à la voie unitive. Cette dernière est traitée dans les cinquième et sixième parties, qui méditent le Christ glorieux, la venue de l'Esprit Saint, la Trinité, les perfections et les bienfaits de Dieu. Comme on le voit, ce plan combine la théorie des trois voies, chère au moyen âge, et le processus des *Exercices* ignatiens (voir les introductions de chaque partie).

L'ouvrage est solidement charpenté. Ces méditations sont de caractère nettement doctrinal, voire intellectuel, mais elles présentent les trésors de la révélation et de la théologie catholique d'une manière qui se veut savoureuse et accessible aux contemporains cultivés. Si doctrinaux soient-ils, les sujets médités ne sont jamais traités par la seule intelligence; La Puente a soin d'entremêler prières, supplications, oraisons jaculatoires, au point que son premier traducteur français, R. Gaultier, a pu les recueillir et les éditer à part (*Oraisons jaculatoires des Méditations*.., Paris, 1618).

Dans l'usage qu'il fait de l'Écriture, l'auteur utilise de préférence le sens « le plus reçu » parmi les divers possibles (Somme.., ch. 13); il allégorise et recourt au sens accommodatice fréquemment; il consulte parfois la version des Septante et le texte hébreu, et connaît des commentateurs récents comme Salmeron et Maldonat.

Selon le goût de l'époque, l'auteur indique (Somme.., ch. 13, n. 3) comment utiliser son livre pour constituer sur un même sujet un cycle de sept méditations pour la semaine.

Cet ouvrage constitue la collection de méditations la plus importante et, nous semble-t-il, la meilleure qui ait été réalisée depuis le début de l'époque moderne. A sa valeur a répondu le succès de librairie. L'établissement de la bibliographie des éditions, traductions, abrégés et adaptations est difficile. On peut compter au moins quatre cents publications, qui à elles seules témoignent de l'influence très large de l'ouvrage.

Du vivant de l'auteur, quatre éditions espagnoles intégrales parurent (Valladolid, 1605, 1607, 1613; Barcelone, 1609), de même que des traductions complètes : française (par R. Gaultier, Paris, 1610; Douai, 1609-1611; cf DS, t. 6, col. 145), — latine (par le jésuite Melchior Treviño, Cologne, 1611-1612), — allemande (Augsbourg, 1615-1617), — italienne (par G. C. Braccini, Rome, 1620), — polonaise (Jaroslav, 1620).

D'autres éditions intégrales parurent en flamand, portugais, anglais, tchèque, arabe et chinois (voir Abad, *Los libros*.., p. 577-589). L'un des effets de ces nombreuses traductions fut que le nom de La Puente se trouva répandu sous les formes de Du Pont, Dupont, de Ponte, Da Ponte.

3° Signalons trois éditions abrégées plus souvent éditées et traduites : celles de Nicolas de Arnaya (Mexico, 1611, en espagnol), de Pedro Jiménez (Cologne, 1623, en latin) et de Nicolas Frizon (Châlons, 1712, en français). Parmi les adaptations modernes, citons celle de R. Genover (*Arca de salvación o meditaciones espirituales para todo el año*.., Madrid, 1887) et celle de J.-B. Gossellin (*Sujets d'oraison pour tous les jours de l'année*, 6 vol., Toulouse, 1932-1953; cf DS, t. 6, col. 605).

On relève l'influence des *Meditaciones* chez des saints comme Robert Bellarmin † 1621, François de Sales († 1622; DS, t. 5, col. 1006), Jeanne de Chantal († 1641; t. 8, col. 859-869), Antoine-Marie Claret († 1870; t. 2, col. 932-937), Jean Bosco († 1888; t. 8, col. 291-303), le laïc Contardo Ferrini († 1902; t. 5, col. 199-200) ou le jésuite Paul Ginhac († 1895; t. 6, col. 393-395) : tous pratiquent et recommandent l'ouvrage de La Puente. D'autre part, des auteurs spirituels comme Antonio de Molina, chartreux † 1612, les jésuites Manuel de La Reguera † 1747, Juan de Loyola † 1762 citent les *Meditaciones*. Des auteurs de cycles de méditations s'inspireront de l'ouvrage de La Puente, tels les jésuites B. Vercruysse † 1880, Pierre Chaignon († 1883; DS, t. 2, col. 438-439), A. M. Meschler † 1912, et Adolphe Petit † 1914. Une recherche plus poussée pourrait certainement multiplier ces exemples. Voir Abad, *Vida*, p. 318-325.

2° La *Guía espiritual* fut publiée à Valladolid en 1609, mais la deuxième édition, Madrid, 1614, comporte des retouches de l'auteur. L'ouvrage veut offrir « une science abrégée de tout ce qui concerne la vie spirituelle et ses deux parties appelées la vie active et la vie contemplative, dont les œuvres constituent notre perfection » (Prologue). Il est divisé en quatre traités qui s'organisent comme suit.

Le premier traité est intitulé : « Du commerce familier avec Dieu dans l'oraison, et des visites que Dieu fait à l'âme par ses saintes inspirations ». La Puente y définit l'oraison, en montre l'excellence et l'utilité dans le combat spirituel; elle est un don de Dieu. L'auteur passe ensuite aux aspects plus pratiques : manières de faire oraison, de se maintenir en présence de Dieu, d'adorer, confiance en Dieu, larmes; enfin, il s'arrête aux inspirations de l'Esprit Saint, au discernement des esprits et aux effets habituels du bon esprit.

Le deuxième traité est centré sur la lecture spirituelle et la méditation; c'est surtout à la matière de la méditation que s'arrête l'auteur : le livre de la création, la connaissance de soi, de ses péchés et des bienfaits reçus, l'Église et ses saints, les mystères de Jésus-Christ (avec deux chapitres, 15-16, sur l'Eucharistie et la charité).

Le troisième traite de la contemplation parfaite et de l'union à Dieu. Il s'agit ici à la fois de ce que l'école carmélitaine appelle la contemplation acquise et la contemplation infuse; plutôt que de se placer sur le plan d'un enseignement théorique, La Puente marie, tout en les distinguant, la conduite de l'Esprit Saint

et l'effort de l'homme. Le chapitre 4e expose comment monter à Dieu par la voie affirmative, et le 5e par la voie négative. Le traité s'achève en parlant des visions imaginaires et intellectuelles (ch. 8), de l'union par la connaissance et par l'amour (ch. 9), et de la connaissance expérimentale de Dieu (ch. 10).

Le quatrième traité enseigne la mortification, le renoncement, la conformité à la volonté de Dieu, la pureté d'intention, la garde du cœur et des sens, la charité fraternelle; il s'achève par deux chapitres sur la vie mixte. Dans ce traité, la mortification de soi-même est présentée à la fois comme disposition nécessaire pour atteindre à la contemplation et comme fruit de celle-ci (cf titre du traité).

Parmi les sources utilisées, l'Écriture est partout présente; La Puente se sert aussi de Grégoire le Grand et de Bernard. Des grecs, il utilise Basile, Chrysostome, Jean Climaque et Diadoque de Photicé; le pseudo-Denys est cité vingt-cinq fois à propos de la connaissance obscure de Dieu, de l'union extatique par l'amour, etc. L'auteur se sert encore de Bonaventure, de Thomas d'Aquin surtout, de Gerson, des victorins (cf Abad, *Vida*.., p. 342-348). Ignace de Loyola lui fournit la doctrine sur l'oraison et le discernement des esprits. On devine enfin dans ce texte très riche l'apport de la direction spirituelle que dut assurer l'auteur.

Mises à part les publications d'extraits, les éditions complètes de la *Guia* sont les suivantes : en espagnol, Valladolid, 1609, 1675; Madrid, 1614; Valence, 1676; Barcelone, 1877; etc; — en français, Paris, 1612 (trad. F. de Rosset), 1613 (trad. R. Gaultier), 1615, 1620; Douai, 1613; Lyon, 1627, 1674; Paris, 1687, 1689 (trad. J. Brignon), 1863; Paris-Bruxelles, 1866; Paris-Tournai, 1896 (trad. J.-B. Coudere); etc; — en latin, Cologne, 1613, 1617; Ratisbonne, 1745, 1921; — en italien, Rome, 1628 (trad. A. Sperelli); Bologne, 1682; Venise, 1715; — en flamand, Anvers, 1650; — en allemand, Ingolstadt, 1758; Sulzbach, 1841; Munich, 1876.

La *Guia* est citée plus de soixante fois par La Reguera dans son commentaire de la *Teologia mistica* de Godinez et autant de fois par le dominicain J. G. Arintero † 1928 dans ses *Cuestiones misticas* et son *Exposición mistica del Cantar* (cf Abad, *Vida*, p. 348-351). L'ouvrage a été regardé communément, en particulier dans la compagnie de Jésus, comme d'une grande sûreté spirituelle et d'une doctrine très équilibrée. Signalons que J.-J. Surin et Miguel de Molinos écriront eux aussi un « Guide spirituel », le premier en 1661 (éd. critique M. de Certeau, coll. Christus 12, Paris, 1963), le second en 1675. Ces ouvrages sont d'une ampleur beaucoup moindre que celui de La Puente, dont ils ne semblent pas avoir subi l'influence; Surin cite bien cinq fois La Puente, mais il s'agit de sa biographie de B. Alvarez.

3° *Tratado de la perfección en todos los estados de la vida del cristiano.* — Cette œuvre de vaste dimension comprend quatre parties traitant de la perfection du chrétien en général, de celle du laïc, du religieux et du prêtre. Les deux premières parties parurent à Valladolid en deux volumes en 1612 et 1613; les deux dernières furent éditées à Pampelune, en deux volumes en 1616.

La première partie présente la vocation de l'homme pécheur à la foi et à la vie chrétiennes et le développement de cette vie de foi à travers les sacrements de baptême, de confirmation, de pénitence et d'eucharistie.

La deuxième partie traite des états de vie séculière, en particulier de ceux qui comportent le gouvernement de la « république chrétienne », de la famille, et des états de mariage et de viduité.

La troisième partie est consacrée à la vie religieuse et à l'observance des conseils évangéliques (les vœux, les règles).

Enfin, La Puente traite de la hiérarchie ecclésiastique, des ministres, du sacrement de l'ordre et des principaux devoirs des clercs (Messe, office divin, aide des âmes, etc), des docteurs et des évêques.

L'ensemble de l'ouvrage est dominé par la préoccupation de montrer comment s'avancer vers la perfection de la vie chrétienne selon les particularités des devoirs et des états de vie de chacun. La Puente, en cela, s'insère dans la lignée de Francisco Arias (*Aprovechamiento espiritual*, 1588), de Battista Velati (*Introduttione alla vita spirituale*, 1593) et de l'*Introduction à la vie dévote* (1608) de François de Sales; il n'a pas dû connaître cette dernière œuvre.

L'auteur, comme dans ses autres livres, trouve dans l'Écriture la base de sa doctrine de la vie chrétienne, et aussi bien des symboles largement développés (vg Ruth et Booz pour le mariage); il recourt aux théologiens et aux commentateurs scripturaires de son temps. La patristique lui fournit, comme à l'habitude, les autorités nécessaires dont il parsème son texte.

A propos de l'état religieux, il se réfère à Basile, Benoît, Bernard et Ignace de Loyola, et il utilise les deux traités *De virtute et statu religionis* que Francisco Suarez venait de publier (1608-1609). Traitant de la perfection que doit rechercher le religieux et du rôle qu'y joue l'oraison mentale (3e partie, traité 7, ch. 15), La Puente utilise le commentaire de Cajetan sur la 2a 2ae (q. 83, a. 3) de saint Thomas. De Cajetan, il écrit : « De la cire de la théologie scolastique, il a tiré le miel de la théologie mystique »; c'est une heureuse image de ce que La Puente lui-même a réussi dans ce traité de la perfection selon tous les états de vie du chrétien.

Cette somme n'a pas connu le même succès que les Méditations. On en connaît les éditions complètes suivantes (nous omettons les abrégés) : en espagnol, Valladolid-Pampelune, 1612-1616; Barcelone, 1873, 1897-1898; — en français, Paris, 1614-1617 (trad. R. Gaultier), 1621; — en latin, Cologne, 1615-1617 (trad. M. Treviño), 1625-1626; Francfort, 1737.

Voir la correspondance de La Puente avec les jésuites de Pampelune lors de l'impression des deux derniers volumes et les renseignements sur la traduction en cours en France, dans *Estudios eclesiásticos*, t. 3, 1924, p. 216-221. Sur l'influence de l'ouvrage, voir Abad, *Vida*.., p. 371-376.

4° *Vida del P. Baltasar Alvarez.* — Cette vie, publiée à Madrid en 1615, est une grande biographie spirituelle; elle a été écrite par le disciple, lui-même fort versé en ces matières, d'un grand directeur et d'un maître spirituel. La Puente eut l'occasion de connaître profondément Alvarez lorsqu'il fit sa troisième année de noviciat sous sa direction; il fut aussi en relations avec d'autres jésuites qui l'avaient bien connu; il utilisa enfin la biographie qu'écrivit Francisco Salcedo sur son oncle B. Alvarez.

La Puente fit entrer dans son ouvrage divers textes spirituels de son héros : la relation sur son mode d'oraison envoyée au supérieur général É. Mercurian (ch. 13 et 41), les *Avisos para juntar virtud con letras* (ch. 29) qui seront très répandus parmi les étudiants jésuites, le petit traité sur la manière de parler des choses spirituelles (contre le langage des *alumbrados*, ch. 33; ce ch. dépend en partie des *Avisos* concernant le même sujet de J. Nadal, visiteur en Espagne; cf M. Nicolau, *J. Nadal*, Madrid, 1949, ch. 12, p. 433-435), etc.

Dans cette *Vida*, Alvarez apparaît comme un homme et un maître d'oraison, attachant grande importance à l'abnégation de soi-même et au travail apostolique, et qui fut éprouvé par Dieu. La Puente, quand il en vient aux difficultés que connut Alvarez à propos de son oraison de silence, ne s'attarde pas à la justifier ou à discuter l'interdiction qui lui fut faite par les supérieurs de la pratiquer et de l'enseigner; il voit dans cette interdiction une manifestation de la Providence qui purifiait son serviteur dans la tribulation et l'humiliation en vue d'un plus grand rayonnement.

La Puente enseigne que l'oraison « par réflexions, sentiments et entretiens avec Notre-Seigneur » est sûre et doit être enseignée à tous (ch. 42), et que les jésuites doivent suivre les méthodes d'oraison utilisées par les *Exercices* ignatiens (ch. 43). Mais il enseigne aussi que l'appel de l'Esprit Saint à une oraison plus contemplative doit être suivi; il met particulièrement en garde contre la prétention à une oraison extraordinaire (révélations, extases, etc).

Notons encore que B. Alvarez n'est pas le seul personnage de cet ouvrage, même s'il en est le principal; apparaissent autour de lui des disciples, jésuites ou non, des amis et dirigés.

La *Vida* n'a connu que peu d'éditions intégrales en espagnol; mises à part celles des *Obras completas* de 1690 et de 1754, on connaît les éditions suivantes : Madrid, 1615, 1880, 1920, 1943 et 1958 (dans les *Obras escogidas*, citées *infra*).

Traductions complètes : en latin, Cologne, 1616 (par M. Treviño); Anvers et Rome, 1670; — en français, Paris, 1618, 1628 (par R. Gaultier); Clermont, 1842; Paris, 1873 (par M. Bouix); Paris, 1912 (par J.-B. Coudere); — en flamand, Anvers, 1639; — en italien, Rome, 1692; Venise, 1793; — en allemand, Münster, 1860; — en anglais, Londres, 1868.

C'est par la *Vida* que longtemps l'influence de B. Alvarez a atteint les milieux spirituels; à ce seul titre, elle est importante. C'est elle que connaissent en particulier Louis Lallemant et Alphonse de Liguori (surtout dans sa *Verdadera esposa de Jesucristo*). L'influence de la *Vida* semble avoir été particulièrement nette chez les jésuites français : Antoine Le Gaudier (*infra*, t. 9), Antoine Civoré (t. 2, col. 92), François Gautran (t. 6, col. 154), J.-B. Saint-Jure, J.-J. Surin, Jacques Nouet. Mais l'influence est aussi très nette chez des spirituels comme Henri-Marie Boudon, le capucin Simon de Bourg-en-Bresse, Bossuet (*Instruction sur les états d'oraison*, livre 7; *Mystici in tuto*, ch. 12). Chez les théoriciens de l'oraison, on peut signaler Manuel de La Reguera (*infra*, col. 281-284), R. de Maumigny et A. Poulain (cf Abad, *Vida..*, p. 378-385).

5° L'*Expositio moralis et mystica in Canticum canticorum* semble avoir été rédigée dans les années 1616-1621; elle fut éditée en 1622 à la fois à Paris et à Cologne. La Puente préparait une troisième édition dans les mois qui précédèrent sa mort, mais elle ne parut pas. Il rédigea ces deux in-folios au déclin de sa vie, malade.

L'intention de l'auteur et sa manière apparaissent dans le prologue : « Une fois exposé le sens littéral.., nous expliquerons plus longuement les mystères de la foi et les vertus héroïques de la vie active et contemplative qui se fondent sur lui, traversant rapidement... la forêt sombre et obscure des métaphores... pour en venir avec goût et profit à la plaine du sens spirituel et moral; là nous offrirons aux prédicateurs matière à prédication.., aux maîtres spirituels ce qu'ils pourront enseigner, et aux disciples... ce qu'ils ont à apprendre dans la vie spirituelle où ils cheminent ».

On a déjà présenté rapidement ce commentaire (DS, t. 2, col. 106). Il interprète l'épouse du livre saint comme représentant à la fois l'Église de l'ancien et du nouveau Testament, l'âme chrétienne et en particulier la Vierge Marie. Relevons que La Puente a réalisé un commentaire du *Cantique* en son entier; le premier volume pose les principes généraux de la vie spirituelle à partir des deux premiers chapitres du *Cantique*, et le second volume envisage plutôt la pratique concrète de la vie spirituelle.

La valeur de l'ouvrage n'est pas dans l'exégèse du texte scripturaire, mais dans l'enseignement spirituel auquel ce texte sert d'appui. C'est ainsi que La Puente traite, avec sa sûreté habituelle, des fondements de la perfection, de la suite du Christ, de la contemplation de ses mystères, de l'amour de Dieu, des degrés de la contemplation, du corps mystique, de la sublime perfection du juste, etc.

Les conséquences de la doctrine de la vie mixte apparaissent nettement dans sa conception de l'union d'amour avec Dieu; il en discerne trois sortes ou degrés : « La première est (le fruit) du fréquent souvenir ou pensée qui suscite l'amour... L'autre consiste dans la ressemblance de la vie et l'imitation... Cette union suscite la troisième, qui consiste dans la soumission à la volonté de l'Aimé, avec le désir d'être uni à Dieu comme l'outil à l'artisan pour faire tout ce qu'il voudra. Si tu t'efforces de t'unir à Dieu de ces manières, lui, quand il lui conviendra, t'élèvera à la sublime union de la contemplation » (livre 6, exhortation 7, n. 4).

La Puente insiste sur l'importance de la vie sacramentelle, en particulier de l'Eucharistie, sur l'estime et la pratique des vertus, qui sont nécessaires pour arriver à l'union de charité et à la grâce de la contemplation, sur le rôle permanent de l'humanité du Christ, si avancé qu'on soit dans les états d'oraison (livre 10, exh. 4, n. 4).

Comme à son habitude, l'auteur utilise beaucoup les Pères; la *Glossa ordinaria* et l'*interlinearis*, les chaînes, les *Postillae* de Nicolas de Lyre, mais aussi les commentaires contemporains (comme ceux de Luis de Léon, Salmeron, Toledo, etc) sont cités. Quant à l'influence de cet ouvrage, il semble qu'elle ait été réduite. La Reguera l'utilise cependant une cinquantaine de fois dans son commentaire de Godinez. M. J. Scheeben † 1888 l'estime grandement (*Die Mysterien des Christentums*, Fribourg-en-Brisgau, 1941, n. 28, p. 138-139).

6° La *Vida maravillosa de Doña Marina de Escobar* ne parut qu'après la mort de La Puente, Marina de Escobar qui était sa dirigée lui ayant survécu jusqu'en 1633. Le premier volume parut en espagnol à Madrid en 1665; il raconte la vie de Marina jusqu'en 1624 et fut préparé pour l'édition par La Puente; le second (1673) le fut par Andres Pinto Ramirez † 1654.

On se reportera à l'art. consacré à Marine de Escobar (DS, t. 4, col. 1083-1086). Relevons surtout ici que les faits merveilleux et extraordinaires présentés dans cette biographie arrêtèrent pendant quarante ans le procès romain de béatification de La Puente (cf Abad, *Vida..*, p. 439-451).

L'ouvrage n'a eu qu'une réédition espagnole (Madrid, 1766); il fut traduit en latin (par M. Hanel s j, 2 vol., Prague, 1672-1688) et en allemand (Prague, 1770; Ratisbonne, 1861); des extraits en furent faits en espagnol (Madrid, 1933) et en allemand (Salzbourg, 1675).

7° *Sentimientos y Avisos espirituales.* — Ces documents sont très importants pour connaître la vie spirituelle de La Puente. Il s'agit de notes personnelles bien rédigées sur divers aspects de son expérience intérieure : la lumière divine, l'humilité, la présence de Dieu, l'âme en Dieu et Dieu en l'âme, etc. Y sont joints des *Avisos* (29) et des schémas de méditations sur les

thèmes des deux premières semaines des *Exercices* ignatiens. C. M. Abad, qui a édité critiquement ces documents, y a ajouté le *Memorial y catálogo de mis malas afecciones*, sorte d'examen précis de ses défauts par La Puente. Les *Sentimientos* furent rédigés en partie dans les années 1579-1580, en partie dans la suite (la seconde série revient d'ailleurs sur les thèmes de la première).

Les *Sentimientos y Avisos* ont d'abord été édités presque en entier dans la biographie de La Puente par Fr. Cachupin (1652), puis, à part (par T. Gonzalez, Séville, 1671; Anvers, 1672; Madrid, 1753, 1876; Barcelone, 1877; Bilbao, 1895; trad. latine, italienne et flamande). E. Reyero en donna une meilleure édition sur la base du manuscrit original (dans *Obras espirituales póstumas del V.P.L.*, Valladolid, 1917). C. M. Abad a amélioré le texte de Reyero (Valladolid, 1935; 3e éd., Comillas, 1958; figure dans son éd. des *Obras escogidas* de La Puente, Madrid, 1958).

8° *Écrits mineurs.* — 1) *Modus quaerendi Deum in omnibus rebus*, notes prises par un jeune jésuite étudiant à Villagarcia entre 1581 et 1588 à un cours ou exhortation de La Puente (Archives de la province de Castille, ms 8-I-826, f. 79-81). — 2) *Exercicios de los beneficios divinos* (*ibidem*, f. 104-108). — 3) *Del fin de nuestro Instituto. De la oración. De la providencia de Dios* (*ibidem*, f. 163-168; éd. dans *Manresa*, t. 26, 1954, p. 247-252).

4) Le *Directorio espiritual para la confesión, comunión y sacrificio de la misa* est un extrait adapté du *Tratado de la perfección*, *supra* n. 3° (Séville, 1625; Madrid, 1804; en italien, Rome, 1692). — 5) *Tesoro escondido en las enfermedades* et 6) *Práctica de ayudar a bien morir* ont été publiés séparément la même année (Séville, 1672). Par la suite, ils sont édités souvent ensemble (Madrid, 1750, 1881, 1893; Pampelune, 1668; trad. flamande, Anvers, 1693; trad. franç., Paris, 1706, 1707, 1714, etc; trad. italienne, Venise, 1789). Voir Abad, *Los libros..*, p. 597-598.

7) *Jardín de Cristo Sacramentado*, recueil réalisé par T. Gonzalez, futur général de la compagnie de Jésus, à partir de diverses œuvres de La Puente (Séville, 1672; Valladolid, 1918; trad. flamande, Anvers, 1693).

8) C. M. Abad a encore publié divers textes courts, restés manuscrits, dans *Miscelánea Comillas* (t. 19, 1953), en particulier une méditation sur la mort (p. 46-48), le *Modus quaerendi Deum* signalé plus haut (1) (p. 49-51), et les *Verdades descubiertas a cierta persona en visiones imaginarias...* (p. 60-83).

9° *Lettres.* — La meilleure collection des lettres est celle qu'a publiée C. M. Abad dans les *Obras escogidas* de La Puente (p. 353-412). Y sont réunies 58 lettres d'intérêt spirituel et quelques billets adressés à Marine de Escobar (p. 413-418).

10° *Œuvre perdue.* — On gardait autrefois au collège Saint-Ambroise de Valladolid deux volumes in-4° : *Pláticas y sermones del V. P... La Puente escriptos de su misma mano* (de 648 et 376 folios); ils furent envoyés à Rome en 1738 pour être examinés par la congrégation des Rites, et n'ont pas été retrouvés (cf Abad, *Vida..*, p. 160).

3. **Importance de la doctrine spirituelle.** — La Puente est sans aucun doute l'un des auteurs qui ont le plus largement et durablement influencé la vie spirituelle des catholiques des temps modernes; il a exercé cette influence essentiellement par ses *Meditaciones*, ouvrage classique et très répandu jusqu'au 20e siècle. Suivant le système des trois voies, elles sont l'œuvre d'un pédagogue et d'un théoricien qui domine bien et synthétise souvent heureusement les connaissances de son époque : scripturaires, théologiques, morales et psychologiques. Destinées au grand public, la préparation ascétique y a la plus grande part, mais elle est nettement orientée vers la pénétration des mystères chrétiens dans la vie liturgique et l'oraison. A première vue, l'expérience spirituelle personnelle de La Puente n'apparaît pas, encore qu'un œil attentif puisse discerner les accents personnels et l'expérience mystique. Les *Meditaciones* sont aussi un modèle du genre de ces œuvres qui vont se multiplier au 17e siècle et qui tendent à être des sommes spirituelles quasi autosuffisantes, en ce sens que l'enseignement spirituel y intègre celui de la doctrine et de la morale, rendant le tout assimilable par le moyen de l'oraison.

Pour le monde chrétien, La Puente est essentiellement l'auteur de ces *Meditaciones*. Son autre gros traité *De la perfection du chrétien en tous ses états*, projet encore plus audacieux, n'a pas obtenu, loin de là, la même audience, et il est d'ailleurs d'une orientation plus morale et ascétique que les *Meditaciones*.

Ouvrage plus spéculatif, la *Guía*, outre son grand intérêt et sa valeur intrinsèque, mériterait d'être étudiée de près en raison de son influence sur la formation de ce qu'on peut appeler la spiritualité de la compagnie de Jésus contredistinguée de celle d'Ignace de Loyola. Elle n'utilise pas la partition classique des trois voies et adopte une progression qui ne va pas de l'action à la contemplation; mais elle enseigne comment l'oraison et la contemplation sont et doivent toujours être sources des œuvres de la vie active; plus précisément, source de la désappropriation accrue du chrétien, de service plus transparent à l'action de l'Esprit Saint, et finalement d'union dans l'amour vrai. La seule lecture de la table des matières montre cela. Comme chez La Plaza (*supra*, col. 257-265), l'axe majeur de la vie spirituelle est le progrès de l'union à Dieu dans l'amour, quoi qu'on fasse concrètement.

Les conceptions proposées par la *Guía* représentent une solution de valeur aux problèmes que posèrent à certains jésuites des deux premières générations les impératifs de la vie contemplative qui les séduisait comme tant d'autres au siècle d'or espagnol, et les exigences de l'action apostolique qui était la fin de leur institut. Ces deux tendances, qui traditionnellement se réalisent dans deux genres de vie, l'active et la contemplative, s'excluant mutuellement, sont ici unifiées et leur opposition dépassée au profit de l'union à Dieu. Plus que des formes extérieures de vie, l'important est de tendre à se trouver uni à l'Être divin en se conformant à son vouloir et à son agir, dans la soumission de la volonté propre et le désir de l'amour.

Moins nettement, la *Vida* de B. Alvarez va dans le même sens et on a déjà dit quelle influence elle a exercée sur beaucoup de spirituels de la compagnie et ailleurs. La manière dont La Puente a compris le maître montre qu'il en a été profondément marqué et que leurs deux expériences spirituelles sont proches l'une de l'autre. Mais celle de La Puente reste dans l'ombre. Ses *Sentimientos y Avisos* devraient être étudiés de ce point de vue. Si la vie spirituelle de ce jésuite reste moins connue qu'elle pourrait l'être, il en est de même des influences profondes qu'il a accueillies. Il est clair

qu'Ignace de Loyola et ses *Exercices* l'ont marqué. Le pseudo-Denys a exercé une influence plus déterminante que ne le laisserait penser le nombre de ses citations. Il y a enfin les rhéno-flamands.

C'est ainsi que dans ses *Sentimientos* (ch. 19, n. 58) La Puente distingue trois sortes d'union : naturelle, surnaturelle et *supersurnaturelle*; ce dernier terme qualifie l'union « par lien spécial d'amour et de familiarité, d'où viennent les biens et faveurs extraordinaires »; il fait penser au *superessentialis* des mystiques du nord, pour lesquels « la vie suressentielle est mêlée de contemplation et d'action, tout comme le conçoit La Puente » (L. Cognet, cité *infra*, p. 211).

Il serait injuste de ne pas dire, en terminant, que le style de notre jésuite est de qualité. Le ton est peut-être un peu trop égal, mais l'écrivain est bien maître de sa langue; il sait être expressif, net ou enflammé tour à tour.

Signalons les éditions des *Obras completas* de La Puente : Madrid, 1690 (5 vol. in-f°); Madrid, 1752-1754 (30 tomes en 45 volumes; très mauvaise édition). — R. Gaultier traduit sous le titre *Les œuvres spirituelles* (2 vol. in-f°, Paris, 1621) les *Méditations*, le *Guide* et le *Traité de la perfection*. — Voir aussi *Obras escogidas del V.P. La Puente*, éd. C.M. Abad, coll. Biblioteca de autores españoles 111, Madrid, 1958.

1. **Biographie.** — Les sources et les procès de béatification sont détaillés dans Abad, *Vida...*, p. 13*-25*. — La première biographie fut écrite en 1624 par le jésuite Diego de Sosa, qui avait vécu avec La Puente de 1586 à 1589 et se trouvait être alors son supérieur et son confesseur. Restée manuscrite (original incomplet et copie plus complète à la Bibl. de la faculté des lettres de Madrid), elle a été utilisée par Fr. Cachupin, *Vida y virtudes del V. P.*, Salamanque, 1652. Cette *Vida* fut traduite en latin (*Vita et virtutes...*, trad. arrangée et abrégée par H. Lamparter, Ingolstadt, 1662), en français par N. Roger (Paris, 1663; Paris-Tournai, 1861), en italien (Milan, 1667; Vienne, 1733), en allemand (trad. aménagée de la *Vita* de Lamparter par M. Jocham, Sulzbach, 1840; cf DS, t. 8, col. 1230). — Divers abrégés furent publiés : Bologne, 1675; *Epitome* composé par B. Sartolo (en tête de l'édition des *Obras completas*, Madrid, 1690; Pampelune, 1764) et traduit en italien (*Compendio*, Rome, 1690; *Vita in breve ristretta*, Bologne, 1709).

A signaler les biographies suivantes : L. degli Oddi, *Vita del V. Servo di Dio P.L...* (Rome, 1761). — J. May, *Der ehr. L. de Ponte...*, Dülmen, 1902. — N. Pérez, *El V.P.L...* (Salamanque, 1924). — S. Rivera Manescau, *Notas para un estudio biográfico del P...*, dans *Revista histórica*, t. 2, Valladolid, 1924, p. 133-135, 145-156.

Voir surtout C. M. Abad, *Vida y escritos del V.P.L. de la Puente*, Comillas, 1957 (citée *Vida...*), que nous avons fréquemment suivi dans cet article.

2. **Bibliographie des œuvres.** — Sommervogel, t. 6, col. 1271-1295; t. 9, col. 786-787. — C. M. Abad, *Vida*, cité *supra*, et *Libros*, cité *infra* (ample bibliographie des éditions et traductions); voir aussi, du même auteur, *Escritos varios inéditos del V...*, dans *Miscelánea Comillas*, t. 19, 1953 (à la fin, sous pagination séparée). — I. Iparraguirre, *Répertoire de spiritualité ignatienne*, Rome, 1961, table.

3. **Études** — F. Hatheyer, *P. de Pontes Mystik*, ZAM, t. 1, 1926, p. 367-375. — E. Allison Peers, *Studies of the spanish Mystics*, t. 2, Londres, 1930, p. 308-343, 453-458. — E. Perea, *La doctrina del Cuerpo místico... en... La Puente*, thèse inédite de la Grégorienne, 1941. — J. Beumer, *Die Theologie der mystischen Beschauung im Kommentar zum Hohen Lied des P. L. de la P.*, ZAM, t. 17, 1942, p. 77-90.

J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 178-180. — L. Cura Pellicer, *El V.P... La Puente, apologista de la Inmaculada Concepción*, dans *Miscelánea Comillas*, t. 20, 1953, p. 65-107; *Santidad positiva de María en su Inmaculada Concepción, según... La Puente, ibidem*, t. 23, 1955, p. 9-79. — I. Iparraguirre, *El V.P... La Puente maestro de oración*, dans *Manresa*, t. 26, 1954, p. 227-246. — A. Minguez, *Sacramentos y cristianismo.., según los escritos del V.P... La Puente*, Burgos, 1960.

Joaquin Monasterio, *Estructura sacramental. Espiritualidad del P. La Puente*, Madrid-Barcelone, 1962. — L. Cognet, *La spiritualité moderne*, t. 1, Paris, 1966, p. 205-211. — A. Rayez, art. *La Puente*, dans *Catholicisme*, t. 6, 1967, col. 1839-1841. — R. Ricard, *La tradition dionysienne en Espagne... : L. de la Puente*, RAM, t. 45, 1969, p. 409-424. — A. Hornung, *Heilsverwirklichung als bräutlich-eheliches Verhältnis zwischen Gott und Kreatur nach La Puente*, extrait de thèse de la Grégorienne, Rome, 1969, 131 p.

De C. M. Abad, voir surtout : *El V.P.L. de La Puente. Sus libros y su doctrina espiritual*, Comillas, 1954 (cité *Libros*), qui reprend la matière d'articles antérieurs dans une synthèse neuve, mais très analytique. Voir aussi ses art. sur La Puente et le thomisme à Valladolid (dans *Razon y fe*, t. 70, 1924, p. 165-184); — sur la doctrine mystique de L. P. (dans *Estudios eclesiásticos*, t. 3, 1924, p. 113-137; t. 4, 1925, p. 43-58, 251-272); — sur L. P. et les *Exercices* ignatiens (dans *Manresa*, t. 1, 1925, p. 236-247; — voir encore *Miscelánea Comillas*, t. 18, 1952; t. 20-21, 1953-1954.

DS, t. 1, col. 817-818 (Application des sens); — t. 2, col. 106, 1324-1325 (Composition de lieu), 2052 (Contemplation); — t. 4, col. 1174; — t. 5, col. 41 (J. Falconi), 172 (L. Féraud, trad. de L. P.), 372 (Fins dernières), 1006 (C. de Francheville), 1534 (P. Fromage, traducteur de L. P. en arabe); — t. 6, col. 113 (Garde du cœur), 121 (Garde des sens), 145-146 (R. Gaultier, traducteur de L. P.), 504 (vaine Gloire), 626 (Gourmandise), 668 (Gouvernement spirituel), 1161 (Guides spirituels), etc.

Miguel NICOLAU.

L'ARCHER (ELZÉAR), frère mineur récollet, 17e siècle. — Prédicateur, gardien au couvent de La Flèche en 1614, Elzéar L'Archer avait auparavant séjourné quelque temps en Italie aux alentours de 1606-1607. Il y rencontra Barthélemy de Salutio, des observants réformés († 1607; cf DS, t. 1, col. 1264-1266, et t. 5, col. 1357). Malgré toute son admiration pour cet éminent religieux et cet écrivain mystique, L'Archer n'en reflète guère l'influence dans *Le sacré mont d'Olivet ou le paradis de la religion du séraphique Père S. François* (Paris, 1614, 940 p. in-12°). Il y présente à « Charistée » (Madame d'Olivet à qui l'ouvrage est dédié) « la vie des habitants de cette sainte montagne » des Oliviers, autrement dit la vie des frères mineurs récollets, en un style apparenté à celui des humanistes dévots, mais parsemé de boursouflures, de digressions, de naïvetés et d'emphase.

Il traite notamment 1) de la préparation spirituelle du candidat récollet, centrée sur la pénitence (vertu et sacrement) et la mortification des sens afin de « parvenir à la pureté de cœur » (p. 206); 2) des vœux religieux, et surtout de la pauvreté, exaltant la vie franciscaine et son fondateur, « ce grand athlète et porte-enseigne de Jésus-Christ » (p. 44); 3) de l'union fraternelle, de l'amour de Dieu et du prochain; mais, chose étonnante, la partie mystique du traité est pratiquement remplacée par des développements pompeux sur les phénomènes extraordinaires (révélations, ravissements, etc) attribués à nombre de franciscains.

La crédulité de l'Archer (la vie chez les récollets est un « paradis »; « ce sacré et divin ordre est le phénix de tous les ordres », p. 380) n'empêche pas le lecteur de recueillir de-ci de-là d'heureuses leçons sur la vie religieuse.

L'Archer traduisit la *Scuola del divino amore* de Barthélemy de Salutio (1609) : *L'école de l'amour divin* (Paris, 1611; exemplaire chez les franciscains de Toulouse).

André RAYEZ.

L'ARCHEVESQUE (NICOLAS), oratorien, 17e siècle. — Né à Rouen vers 1597, reçu à l'Oratoire d'Or-

léans, le 14 août 1617, Nicolas L'Archevesque, après son ordination, s'adonna principalement au ministère de la prédication.

Tout ce que l'on sait de lui a trait à la publication d'un ou de plusieurs ouvrages qui l'obligea à quitter l'Oratoire. Le 18 juillet 1637, le conseil lui ordonne de « cesser de faire imprimer son livre ». Le 11 mai 1639, on le prie de « s'abstenir de l'impression des livres pour quelque temps, à cause de ce qui est arrivé ». En septembre et octobre 1639, trois délibérations successives aboutissent à l'exclure de l'Oratoire « pour avoir fait imprimer ses livres sans licence et même contre la défense qui lui en avait été faite » et aussi parce qu'il a « tenu du sacrement de pénitence quelques points de doctrine erronés ». Cette exclusion est réitérée le 4 janvier 1640, avec interdiction de le recevoir dans les maisons de l'Oratoire. Ensuite on n'entend plus parler de lui.

On ne connaît de lui que *Les grandeurs suréminentes de la très sainte Vierge Marie, mère de Dieu, participées des grandeurs divines, et fondées sur le mystère de l'incarnation, divisées en onze livres, avec une table aux prédicateurs* (sic)... *et pour fournir de méditations et de lecture*.., Paris, 1639, 883 p. in-4°. L'ouvrage est précédé de sept approbations parmi lesquelles celle de Jean-Pierre Camus, évêque de Belley. C'est une somme de piété mariale plus que de théologie, nourrie de nombreuses citations scripturaires et patristiques, présentée en style oratoire et destinée aux prédicateurs. Ce genre littéraire explique et excuse une tendance à l'emphase, à la surenchère et aux à-peu-près historiques et scientifiques qui, sans doute, indisposa les autorités de l'Oratoire.

L. Batterel, *Mémoires domestiques.., pour l'Oratoire*, t. 2, Paris, 1903, p. 148-151.

Paul Auvray.

LAREDO (Bernardin de), franciscain, 1482-vers 1540. — Bernardin de Laredo, qui doit être rangé parmi les fondateurs de la grande spiritualité espagnole, présente une double originalité : il est resté toute sa vie simple frère lai et il a exercé la médecine parmi les membres de l'aristocratie de son pays et à la cour de Portugal. Né à Séville en 1482, dans une famille de petite noblesse, il fut d'abord page au service d'un noble andalou d'origine lusitanienne, Alvaro de Portugal. Ses études, qui sont mal connues, auraient commencé vers 1495 : d'abord le latin et les arts, puis la médecine et enfin la théologie. Mais il donne à bien des égards l'impression d'un autodidacte. En 1510, suivant l'exemple d'un de ses amis, il entra comme frère convers chez les franciscains de la custodie des Anges, qui devait être élevée en 1518 au rang de province. Il passa dès lors la majeure partie de son existence au couvent de San Francisco del Monte de Villaverde, à une trentaine de kilomètres au nord de Séville. A cause de ses connaissances médicales, il fut chargé des fonctions d'infirmier pour toute la province, et il tira de cette activité deux ouvrages de médecine, rédigés mi-en latin mi-en castillan, la *Metaphora medicinae* (Séville, 1522 et 1536) et le *Modus faciendi cum ordine medicandi* (Séville, 1527, 1534, 1542), dont les éditions attestent le succès. Sa réputation dans ce domaine lui valut d'être appelé plusieurs fois à la cour de Portugal, où il soigna en particulier la reine Catherine, femme du roi Jean III et sœur de Charles Quint.

Néanmoins, ce qui a fait surtout la renommée de Bernardin de Laredo, ce sont ses ouvrages spirituels : 1) la *Subida del Monte Sion* (« Ascension de la montagne de Sion »), dont la première édition parut à Séville en 1535, et dont la seconde, sensiblement différente de la première, parut dans la même ville en 1538; 2) un petit traité consacré à saint Joseph, publié en appendice au précédent et intitulé *Josephina*. Bernardin disparut sans bruit peu d'années après la publication de ses écrits spirituels, probablement vers 1540, au couvent de San Francisco del Monte.

La *Josephina* est un opuscule édifiant à la louange de saint Joseph. L'auteur rappelle que celui-ci est le plus grand des saints après Marie elle-même et le plus puissant des intercesseurs, et il évoque sa vie sur cette base. L'exposé, peu original, doit beaucoup à Gerson et au franciscain hongrois Pelbart † 1504, mais il a très probablement influencé sainte Thérèse, dont nul n'ignore la grande dévotion envers saint Joseph.

Il est certain, en effet, que la sainte a lu de près la *Subida del Monte Sion*, et cette circonstance est un des faits qui, outre son contenu, ont justement attiré l'attention sur ce traité. La réformatrice du Carmel a eu entre les mains la seconde édition, celle de 1538, qui passe pour donner la pensée définitive de l'auteur, destiné à mourir peu après. Le texte comprend trois livres, qui peuvent se ramener aux trois clauses du verset de Matthieu (16, 24) : « Qui vult venire post me, abneget semetipsum, tollat crucem suam et sequatur me ». A chacune de ces clauses correspond un des trois livres. La matière de chaque livre est répartie en trois semaines et disposée en trois tableaux. Le premier a pour objet la connaissance de nous-mêmes, de notre misère et de notre néant (« nuestra anichilación e proprio conocimiento »). L'auteur propose trois séries de sept méditations sur la condition de l'homme, sur les vertus et les vices et sur la manière d'expier nos fautes par la pénitence. Le second livre s'attache à la sainte humanité du Christ et plus particulièrement aux mystères de la Nativité, de la Passion et de la glorification. Enfin, le troisième livre traite de la contemplation parfaite, toute spirituelle, et dite de quiétude. Le but de celle-ci est l'union immédiate à la Divinité dans l'amour, « par voie d'aspiration et d'élévation de l'affective ». Les deux premiers livres se rapportent ainsi à la voie purgative et à la voie illuminative, et le troisième, très naturellement, à la voie unitive. Mais, sur ce dernier point, il faut distinguer le texte de 1535 et celui de 1538, car les deux rédactions diffèrent de manière appréciable. En 1535, Laredo ne déconseille pas de chercher Dieu d'abord dans la création puis dans le fond de l'âme, mais il estime que de la contemplation de l'humanité du Christ il faut passer à la contemplation de sa divinité.

Quand on examine la rédaction de 1538 on constate qu'elle se distingue de celle de 1535 par plusieurs traits de nature différente. L'auteur emploie une terminologie nettement nouvelle, et l'influence d'écrivains comme le pseudo-Denys, Hugues de Balma et Harphius s'y montre clairement, alors qu'elle apparaît peu dans la première édition. Pour parvenir à l'union divine, on dépasse les considérations de 1535, qui impliquent l'exercice des facultés, et l'on propose au lecteur une nouvelle méthode, celle du pur amour sans aucun mélange de connaissance.

Voici, d'après un bon juge, la conclusion à laquelle conduit la comparaison entre la rédaction de 1535 et celle de 1538 : « Dans la première rédaction, l'auteur, semble-t-il, insiste tout au long sur le travail de l'intelligence s'élevant peu à peu du spectacle de la création à la contemplation des attributs divins.

Travail qui aboutit progressivement à une contemplation de plus en plus simplifiée, laquelle se résout en amour et dispose l'âme à une oraison plus intérieure et proprement infuse qu'on appellera recueillement ou quiétude. En revanche, le traité de 1538, laissant à l'arrière-plan l'activité intellectuelle, s'occupe exclusivement, pourrait-on dire, des actes de volonté : affections, aspirations, désirs, comme moyens de préparer les voies à la quiétude strictement surnaturelle, où Dieu lui-même impose le repos à nos facultés. Bien plus, l'auteur soutient ici la possibilité de l'amour sans nulle connaissance ni antécédents ni concomitants. Les deux rédactions, loin de faire double emploi, se complètent; et la deuxième, qui met davantage l'accent sur la motion divine, paraît être plus spécialement mystique » (Fidèle de Ros, *Le Frère Bernardin de Laredo*, p. 134-135).

Néanmoins, il reste très difficile de tirer de la *Subida del Monte Sion* un véritable corps de doctrine. On a cru déceler chez Laredo l'emploi d'une prose métrique parfaitement consciente, mais il n'en demeure pas moins que, écrivant avant l'éclosion de la prose classique en castillan, il ne s'exprime pas toujours sans maladresse et sans confusion. La composition laisse à désirer et l'exposé s'égare parfois dans des digressions. A l'analyse donnée plus haut, on ne peut qu'ajouter l'indication de quelques idées dominantes qui semblent se détacher de l'ouvrage sans parvenir à former un tout absolument cohérent. Une des principales serait que la contemplation parfaite comporte une absence totale de pensée et qu'elle est constituée par une union où l'affectivité, l'amour et la volonté, mal distingués les uns des autres, l'emportent sur l'entendement. A cette forme de contemplation Laredo donne généralement le nom de repos *(sosiego)* ou de quiétude *(quietud)*, il emploie souvent à son sujet l'adjectif *quieto*, et il considère qu'on y parvient par la pratique des « aspirations ». Cependant, il ne conviendrait pas d'établir une équivalence rigoureuse entre cette « quiétude » et celle des manuels modernes de spiritualité. L'auteur ne vise pas un état transitoire, appelé à demeurer dépassé. Cet état est au contraire le but et le terme de la quête mystique. Le mot désigne globalement toutes les oraisons passives où prédomine l'amour. La quiétude de Laredo se situe ainsi au-delà de la méditation discursive, qui est moins parfaite à ses yeux. Mais celle-ci n'est pas désapprouvée, car elle vient heureusement occuper les intervalles entre les moments d'une contemplation à laquelle la nature même de l'homme ne permet pas d'être constante et ininterrompue.

Laredo figure parmi les lectures de sainte Thérèse d'Avila, qui cite nommément son principal ouvrage au ch. 23 de sa *Vida*. Quand elle cherchait à discerner ce qui se passait dans son âme et qui lui causait de douloureuses perplexités, elle retrouva, dit-elle, à l'endroit de ce livre où il est parlé de l'union avec Dieu, toutes les marques de ce qu'elle éprouvait lorsque son oraison lui rendait toute pensée impossible. Il s'agit là, très probablement, d'une allusion au ch. 27 de la troisième partie (ou livre) de la *Subida del Monte Sion*, où l'auteur dont elle ignorait l'identité (car l'ouvrage était resté anonyme) explique en quoi consiste l'absence de pensée (no pensar nada) dans la contemplation parfaite ou l'oraison de quiétude. C'est surtout ce point, semble-t-il, qui fait la principale importance de Laredo. Il est un de ceux qui ont contribué à introduire la notion de quiétude dans la psychologie et la théologie de la mystique, même s'il ne l'a pas entièrement inventée et même si elle a évolué par la suite sous l'influence des spirituels et des théoriciens ultérieurs.

De toute manière, Laredo n'est pas un isolé. On doit rappeler que la fameuse formule *no pensar nada* se trouve également sous la plume de son confrère et contemporain François d'Osuna (1492?-1540 ou 1541), qui fut, lui aussi, lu par sainte Thérèse. La question se pose donc des rapports entre Laredo et celui-ci. Le *Troisième Abécédaire* de François d'Osuna a été publié à Tolède en 1527. Il est antérieur à la *Subida del Monte Sion*, et il est certain que Laredo l'a connu et utilisé. C'est pourquoi dans son étude sur Osuna (*Le Père François d'Osuna*, Paris, 1936-1937, p. 634), Fidèle de Ros a pu émettre l'idée qu'il existait en Espagne, dans la première moitié du 16e siècle, une école franciscaine de spiritualité où l'on professait une théorie de l'oraison fondée sur le recueillement *(recogimiento)*, préféré à l'abandon *(dejamiento)* préconisé par certains illuminés *(alumbrados)*, et sur la quiétude, et dont on se transmettait les principes comme un patrimoine de famille. Laredo, Osuna, Pierre d'Alcantara et François Ortiz auraient été les principaux représentants de cette école.

1. *Textes.* — La *Subida del Monte Sion* est restée longtemps à peu près inaccessible en dehors de quelques bibliothèques. La situation n'a pas changé pour l'édition de 1535. La rédaction de 1538 a été finalement rééditée au tome 2 des *Místicos franciscanos españoles* (coll. Biblioteca de Autores Cristianos 44, Madrid, 1948), p. 25-442, avec une introduction très sommaire (p. 15-24) et sans la *Josephina*. Ce dernier traité a été traduit en français par le capucin Michel-Ange de Narbonne (Sarraute), Toulouse, 1925. Sur ce point, voir l'ouvrage cité plus loin de Fidèle de Ros, p. 11, 33, 64, 83, 165 et 172.

2. *Études.* — L'ouvrage fondamental sur Laredo demeure la monographie de Fidèle de Ros, capucin, *Un inspirateur de sainte Thérèse, le Frère Bernardin de Laredo* (Paris, 1948), qui donne au surplus toute la bibliographie antérieure et qui a été utilisé dans l'exposé qui précède. Plus récemment, on peut signaler les remarques, brèves, mais très denses, de Jean Orcibal, *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands* (Paris, 1966, p. 32-36), une étude surtout stylistique de Cristobal Cuevas Garcia, *La prosa métrica, Teoría, Fray Bernardino de Laredo* (Grenade, 1972), qui réunit à son tour une utile bibliographie (p. 164-166), et Teodore Martin Hernández, *Enrique Herp (Harphius) en las letras españolas* (Avila, 1973, p. 65-81 et *passim*).

Dans un domaine plus restreint, on peut ajouter Robert Ricard et Fidèle de Ros, « *La Fonte* » *de saint Jean de la Croix et un chapitre de Laredo*, dans *Bulletin hispanique*, t. 58, 1956, p. 265-274, repris en traduction espagnole dans Robert Ricard, *Estudios de literatura religiosa española* (Madrid, 1964, p. 181-193). Signalons un essai intéressant de Santiago Barroso, dans sa thèse soutenue à l'Angelicum en 1970, *La « Subida del Monte Sion » y la « Subida del Monte Carmelo »* (de Jean de la Croix) (extrait, Murcie, 1970). Le chapitre consacré à Laredo par Irène Behn est rapide, mais important (*Spanische Mystik. Darstellung und Deutung*, Düsseldorf, 1957, p. 125-160). En revanche, l'article du *Diccionario de historia eclesiástica de España* (t. 2, Madrid, 1972, par M. de Castro) est exclusivement biographique. La *Josephina* semble ignorée du chapitre « Présence de saint Joseph en Espagne », qui se trouve dans le recueil collectif *Le patronage de saint Joseph* (Montréal-Paris, 1956, p. 61-118). Il y a seulement une mention incidente et peu précise dans un autre chapitre (p. 282 dû à Marcelle Auclair.

La plupart des études sur sainte Thérèse d'Avila et sur François d'Osuna traitent à leur propos de Laredo. Il n'est pas possible d'en donner ici la liste, et d'ailleurs beaucoup d'entre elles sont citées par Fidèle de Ros. On rappellera seulement : Gaston Etchegoyen, *L'amour divin. Essai sur les sources de sainte Thérèse*, Bordeaux-Paris, 1923, p. 41-43, 85-86 et *passim*. — Fidèle de Ros, *Un maître de sainte Thérèse. Le Père François d'Osuna*, Paris, 1936-1937, p. 490-491, 571, 621-641, et 677. — Louis Oechslin, *L'intuition mystique de sainte Thérèse*, Paris, 1946, p. 49-68. — Marcel Lépée, *Sainte Thérèse d'Avila. Le*

réalisme chrétien, Paris, 1947, p. 113-115, 146 n. 1 et 376 n. 1.

DS, Contemplation, t. 2, col. 2014-2015, 2030; influence dionysienne, t. 3, col. 390-392; dépouillement et silence des puissances, t. 3, col. 477; connaissance mystique de Dieu, t. 3, col. 917; spiritualité espagnole au 16e siècle, t. 4, col. 1152-1157; mystique eucharistique, t. 4, col. 1608-1609; la *Josephina*, t. 8, col. 1310.

Robert Ricard.

LA REGUERA (Manuel-Ignace de), jésuite, 1668-1747. — 1. *Vie et œuvres.* — 2. *Praxis theologiae mysticae.*

1. **Vie et œuvres.** — Manuel-Ignacio de La Reguera naquit à Aguilar de Campoo, au diocèse de Burgos, le 6 août 1668; il entra dans la compagnie de Jésus à quatorze ans accomplis, le 8 septembre 1682, au collège Saint-Ambroise de Valladolid. Au cours de ses études poursuivies aux collèges d'Oviedo et de Salamanque, il se montre d'excellent caractère, de bon jugement et très intelligent. Ayant obtenu le doctorat en théologie et destiné à l'enseignement des étudiants jésuites, il leur enseigne la philosophie pendant trois ans (en 1696, deuxième année de son cours, à Ségovie, beaucoup de laïcs viennent l'écouter) et la théologie durant vingt-huit ans. Après avoir exercé pendant un an la charge de *magister studentium* au collège royal de Salamanque, il est envoyé au collège Saint-Ambroise de Valladolid pour y enseigner la théologie; à cette époque, il fit quelques missions populaires avec le jésuite Jeronimo Dutari † 1717, par exemple à Peñaranda (de Bracamonte?). Conjointement à son enseignement théologique, il fut confesseur et prédicateur; son éloquence était agréable et non exempte d'une certaine vivacité.

En 1726, le catalogue de la province de Castille le dit *extra provinciam* : depuis 1725, il exerçait au Collège romain, à Rome, la charge de réviseur ou censeur des livres, charge qu'il assuma pendant plus de vingt ans, jusqu'à sa mort, le 28 janvier 1747.

Entre autres censures, on conserve aux Archives romaines de la compagnie de Jésus (= ARSI), celle que La Reguera fit des *Instructiones familiares in dialogi modum*, publiées en 1738 sous le nom de J.-J. Surin mais attribuées aujourd'hui à Noël Courbon (censure signée le 8 décembre 1742; cf DS, t. 2, col. 2449-2452), et celle, célèbre, du *Direttorio mistico* du jésuite J. B. Scaramelli (datée du 7 mai 1745; cf ARSI, *F. G. 674*, f. 37-38 et 61-66). Le jugement de La Reguera sur l'ouvrage de Scaramelli est très nuancé; alors que les trois autres censeurs le jugaient durement, notre jésuite se contente de prudentes remarques et dit de l'ouvrage : « sub aliqua correctione congruere, licet non tanta, ut verbotenus accepi a doctis collegis meis » (f. 61r).

Mise à part la somme spirituelle dont nous parlons plus bas, La Reguera n'a publié ou écrit que des œuvres d'intérêt secondaire. Il publia en 1707 à Valladolid la *Noticia de la vida, virtudes, muerte... del V. hermano Gerónymo Benete S. I.* (in 4°, 87 + 4 p.). On sait qu'il rédigea en latin diverses *Epistolae* au sujet de la bulle *Unigenitus*, un traité *De logica aristotelica* (191 f. in-4°), un *De gratia divina et ipsius concordia cum libertate humana* (4 cahiers in-4°; cet ouvrage et le précédent sont conservés à la bibliothèque de Salamanque) et la *Vita cardinalis Ludovici Bellunga* † 1743.

2. La **Praxis theologiae mysticae** est l'apport essentiel de La Reguera à l'histoire de la spiritualité; ces deux gros in-folios, dédiés respectivement à Benoît xiv et au cardinal Portocarrero, parurent à Rome en 1740 et 1745. Prenant pour base la traduction latine, qu'il reproduit, de l'ouvrage du jésuite Miguel Godinez, *Práctica de la teología mística* (cf DS, t. 6, col. 565-570), La Reguera le commente, l'amplifie et l'enrichit de ses *Scholia*, *Quaestiones* et *Corollaria*, au point de réaliser une véritable encyclopédie de la théologie de la vie spirituelle.

La somme de La Reguera n'a connu qu'une seule édition. Mais le bénédictin Dominique Schram (1722-1797) reconnaît en avoir « recueilli le meilleur et le plus utile et l'avoir restructuré dans un nouvel ordre » dans ses *Institutiones theologiae mysticae* (cf Préface; 2 vol., Augsbourg, 1774). Schram supprime en particulier presque toute la spéculation philosophico-théologique de type scolastique qu'utilise La Reguera pour traiter les problèmes de théologie spirituelle; il synthétise le contenu de la *Praxis theologiae mysticae*; il se sert aussi d'autres auteurs, comme de Benoît xiv au sujet de la béatification et de la canonisation des saints. L'ouvrage de Schram, beaucoup plus abordable que celui de La Reguera, a été aussi beaucoup plus répandu.

1° *Composition et structure.* — La Reguera eut en main plusieurs manuscrits de l'œuvre de Godinez; ce qui lui permit d'introduire dans son ouvrage deux livres que les éditions mexicaines de Godinez ne contiennent pas, ceux sur la nature et la grâce, sur le gouvernement religieux, et divers passages fournis par les manuscrits et non utilisés dans les éditions. Ces textes des manuscrits utilisés par La Reguera montrent que les éditions du livre de Godinez sont déficientes. Quoi qu'il en soit, Godinez réduisit volontairement son texte à l'essentiel en éliminant l'érudition, les citations de l'Écriture et des saints, comme il le dit dans son prologue au lecteur.

La Reguera modifie l'ordre des livres du texte long de Godinez, suivant en cela le plan de l'édition espagnole.

De plus, il réduit de quatorze à onze le nombre des livres; ceux sur la nature de la vie spirituelle, sur la prière, sur la mortification et sur la méditation sont réduits à un seul : *De oratione et mortificatione.* Après ce premier livre viennent : 2) *De oratione affectus et unionis*, 3) *De derelictione*, 4) *De contemplatione*, 5) *De contemplatione cherubica ipsiusque praxi*, 6) *De contemplatione seraphica*; le 7e traité, sur la nature et la grâce, occupait le premier rang dans le texte long de Godinez. Suivent les livres : 8) *De magisterio spirituali*, 9) *Examen spiritus*, 10) *De revelationibus et raptibus* (qui occupaient les numéros 2, 3 et 13 dans le texte long de Godinez). L'ouvrage de La Reguera se clôt avec le livre sur le gouvernement religieux.

A la suite du texte traduit de Godinez, La Reguera introduit des *scholia* généralement brefs, et des questions variées et développées. Chaque question comprend habituellement un *Status quaestionis*, des *Assertiones*, des observations, des solutions et divers corollaires. Le déroulement des questions montre une pensée pénétrante, une expression claire, et une connaissance étonnante de la Bible, des Pères et des meilleurs spirituels anciens et modernes.

2° *Contenu doctrinal.* — Le premier livre offre dix-huit questions sur la théologie mystique et son caractère spécifique de science expérimentale et pratique, — sur la grâce habituelle, et Dieu lui-même, comme vie de l'âme, — sur l'obligation de tendre à la perfection de la vie spirituelle, — sur la nécessité de la prière, — sur l'usage de la prière vocale et de la prière mentale, — sur les scrupules, — sur la nécessité de la mortification

et de la méditation du péché et des fins dernières en vue de la purification (des commençants surtout).

Le deuxième livre traite avec ampleur de la méditation affective des mystères du Christ (sa vie, sa passion, l'Eucharistie), — de la manière de se comporter dans les tentations, — de l'aide qu'apportent au progrès spirituel la méditation et l'imitation des mystères de la Vierge Marie, — et enfin du type de philosophie compatible avec la théologie mystique.

La déréliction est une disposition *de congruo*, convenable mais non suffisante, à la contemplation. La Reguera la fait équivaloir aux nuits des sens et de l'esprit selon Jean de la Croix. Dieu seul est maître de la durée, du degré et du mode de la déréliction, comme il est aussi le seul à savoir doser cette amère médecine pour le salut de chacun. L'auteur, avec son habituelle prudence et son bon sens, prévient le lecteur contre les tentations du stoïcisme, contre celles de l'illuminisme et de l'inaction purement passive des luthériens (t. 1, p. 633A).

Les positions prises par La Reguera à propos de la contemplation et de sa relation aux vertus théologales et à l'humanité du Christ, *janua contemplationis*, offrent un intérêt particulier (t. 1, p. 774-858). Il distingue entre la contemplation ordinaire, qui n'excède pas les lois de la Providence dans l'ordre surnaturel, et l'extraordinaire. La première doit être désirée et demandée avec ardeur. La seconde n'a pas à être désirée ni demandée « per se loquendo », parce qu'elle consiste en grâces *gratis datae* qui, en elles-mêmes, ne sanctifient pas et parce que la sainteté ne dépend pas d'elles. D'autre part, ces grâces de la contemplation extraordinaire offrent des risques d'erreurs et de déviations pour une âme qui n'est pas profondément humble. Tout au plus pourrait-on les demander *per accidens*, quand un attrait extraordinaire de Dieu y pousse (t. 1, p. 809). De toute manière, l'aspiration de l'homme à la contemplation doit s'originer dans l'appel général et particulier de Dieu *(ibidem)*.

Dans les livres suivants, relevons en particulier l'étude des différentes sortes de locutions divines, externes, intérieures et purement intellectuelles (t. 2, p. 41-64), les conseils sur la manière de se comporter devant les mouvements affectifs extraordinaires de l'amour divin (p. 121-140), et la question sur la vocation; La Reguera élargit la notion de vocation à toute vie chrétienne (p. 354-365) et parle d'une manière originale de la seconde vocation (p. 346-354).

En règle générale, la direction spirituelle est nécessaire à qui aspire à la perfection; si l'on en doutait, les pages dans lesquelles La Reguera expose les illusions et le discernement des esprits (p. 545-559) en persuaderaient. Les principes du discernement sont mis en œuvre dans le livre consacré aux révélations et aux rapts, qui font par ailleurs l'objet d'une étude théorique. Le dernier livre, sur le gouvernement de la vie religieuse, « cujus est peculiari studio vacare vitae perfectae illos, qui se totos dicant in holocaustum divinae Majestati » (t. 2, p. 769), offre une définition très féconde de l'obéissance religieuse : « qua voto ligantur religiosi, ut unam conficiant communitatem, aut familiam, divino cultui specialiter et voluntarie dicatam » (p. 840). Moins une telle obéissance est observée, plus la vie religieuse en souffre, car « là où l'on n'obéit pas à la voix du Seigneur qui parle par le moyen des supérieurs, aucune autre sorte d'œuvre bonne ne peut lui plaire » (p. 855).

Parmi les appendices réunis à la fin de l'ouvrage, il faut signaler l'importance doctrinale et ascétique de celui qui est consacré à la pauvreté religieuse (p. 865-872).

3° La *valeur* de l'œuvre de La Reguera est comparable à celle du *Cursus theologiae mystico-scholasticae* du carme andalou José del Espiritu Santo († 1736; cf DS, t. 8, col. 1397-1402); elle constitue un des meilleurs monuments de théologie mystique du 18e siècle. Il est dommage que la complexité et l'épaisseur de l'ouvrage rejettent d'ordinaire le lecteur vers le compendium réalisé par Dominique Schram; c'est surtout à travers ce dernier que la doctrine de La Reguera s'est répandue.

A l'intérieur de l'école ignatienne de spiritualité, La Reguera est un classique, surtout en ce qui concerne la contemplation infuse, avec Alvarez de Paz (DS, t. 1, col. 407-409), Louis Lallemant (*supra*, col. 125-135) et Scaramelli; il demeure une source et une encyclopédie de la connaissance et de la réflexion théologiques en matière de vie spirituelle.

Aux Archives romaines S. I. : Catalogues triennaux des provinces de Castille et de Rome (*Cast. 19-22*; *Rom. 70-72*); — Lettres annuelles de la province de Castille, *Cast. 32*, II (1651-1762), f. 532v; — *Censurae librorum*, *FG 673* et *674*.

Sommervogel, t. 6, col. 1612; t. 12, col. 545. — J. E. de Uriarte, *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas..*, 5 vol., Madrid, 1904-1916, n. 519, 1335, 3521, 4192.

A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús... de España*, t. 7, Madrid, 1925, p. 125, 187-188. — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 378-379, 416-418, 559, 562. — Eulogio de la Virgen del Carmen, *Literatura espiritual del Barroco..*, dans B. Jimenez Duque et L. Sala Balust, *Historia de la espiritualidad*, t. 2, Barcelone, 1969, p. 305, 407, 410-411.

L. A. Rogue, *The Direttorio mistico of J. B. Scaramelli*, dans AHSI, t. 9, 1940, p. 16-39. — S. Muntaner, *La derelicción en la teologia mistica de La Reguera*, thèse dactyl. de l'université grégorienne, Rome, 1959.

DS, t. 1, col. 341, 646; t. 2, col. 1438 *(Confirmation en grâce)*, 2047 (*Denys*, source de La Reguera); t. 3, col. 425, 517 *(Déréliction)*, 726, 867 (influence sur J. *Didiot* † 1903), 1135, 1266, 1279-1280 *(Discernement des esprits)*, 1327, 1606; t. 4, col. 1179, 1190, 1613-1614 *(Eucharistie)*, 2143 *(Extase)*; t. 5, col. 661; t. 6 col. 668 *(Gouvernement spirituel)*; t. 7, col. 1394 *(Illusions)*.

Manuel Ruiz Jurado.

1. LA RIVIÈRE (Louis de), minime, † après 1653. — Les données biographiques sur Louis de la Rivière sont rares. Né à Romans, il entre chez les minimes de la province de Lyon et apparaît pour la première fois dans le groupe de religieux qui habitent le couvent nouvellement fondé de Valence en 1611 (Trouillat, p. 63-64); cette même année, il prêche le carême à Tournon et entre en relation avec Marie Teyssonnier, dite Marie de Valence † 1648, dirigée par le jésuite Pierre Coton, et dont il sera jusqu'à la mort l'aumônier et le confident. En 1613, il fait un voyage à Paris et rencontre alors Mme Acarie (*Histoire de... Marie Tessonnière*, p. 270-271). En 1616 et 1617, il donne le carême à Annecy, fréquente en ces occasions François de Sales qui l'apprécie (*Œuvres de S. François de Sales*, t. 17, Annecy, 1911, p. 145-146; cf 427). En 1623, La Rivière recueille en Savoie les témoignages nécessaires pour la biographie de l'évêque de Genève et la rédige au couvent de Lyon (Charles-Auguste de Sales, *Le pourpris historique de la maison de Sales*, Annecy, 1659, p. 42-46); il s'entretient alors avec Jeanne de Chantal. De 1641 à 1644, il est supérieur du couvent de Lyon. Après la

mort de Marie Teyssonnier, il publie sa vie (1650); cette biographie et le culte dont les minimes de Valence entourent la mémoire de cette sainte fille suscitent une attaque de l'évêque du lieu, Charles de Léberon, à l'assemblée du clergé de 1650 (cf *Collection des Procès-verbaux des assemblées*, t. 3, Paris, 1769, p. 738-739). Trois ans plus tard, La Rivière publie un exercice spirituel de Marie Teyssonnier. A partir de 1653, on ne trouve plus mention de lui.

La Rivière est évoqué dans les études concernant François de Sales et Marie Teyssonnier; on le dit parfois procureur de son ordre à Rome, visiteur général en France, assistant général nommé au 34e chapitre général de Rome en 1617; cette dernière charge fut en réalité confiée à un François de la Rivière, minime parisien (cf G. M. Roberti, *Disegno storico dell'ordine de'Minimi*, t. 2, Rome, 1909, p. 11 et 674).

La Rivière a publié : 1) *La vie de l'illustrissime François de Sales* (Lyon, 1624; 3e éd., 1625); E.-J. Lajeunie juge l'auteur « le mieux informé des premiers biographes » (*Saint François de Sales*, t. 1, Paris, 1966, p. 184).

2) *Histoire de la vie et mœurs de Marie Tessonnière...* (Lyon, 1650); c'est la source principale qui permet d'aborder Marie de Valence, bien que dates et événements précis fassent le plus souvent défaut; Bremond en a loué la fraîcheur et le style (*Histoire littéraire..*, t. 2, p. 36-66). — 3) En 1653, La Rivière donna une « seconde partie » à cette biographie en publiant *Le chasteau ou palais de la Vierge d'amour* « contenant... quarante vertus, ou perfections de Nostre Dame » (Lyon); c'est un « exercice » qui fut « révélé à Marie Tessonnier environ l'an 1608 » et qu'elle dicta à La Rivière en 1614 (p. 3).

4) *Les tableaux mystiques des quatre amours sacrez* (autre page de titre, *Traité des quatre sacrez amours*; Lyon, 1630), c'est le seul ouvrage vraiment spirituel de La Rivière. Il y traite de l'amour de Dieu (propriétés, progrès, motifs et effets; 135 ch.), de l'amour de soi-même « saint et louable » (40 ch.), de l'amour du prochain (50 ch.), et de l'amour des ennemis (24 ch.).

Cet énorme ouvrage (1342 pages) est typique de la littérature spirituelle de l'humanisme dévot, avec son style brillant, ses images et ses symboles, ses recours à l'antiquité. L'optimisme chrétien éclate à toutes les pages, surtout peut-être dans la deuxième partie : La Rivière sait rendre le Christ, l'Évangile, et même les vertus, aimables et abordables. Derrière sa bonhomie un peu simple, il fait apercevoir les exigences concrètes et les épreuves prévisibles, mais son mouvement emporte. Notons qu'il parle du pur amour (p. 255), en l'opposant à l'amour-propre. La Rivière ne propose aucun programme concret de vie chrétienne, aucun exercice, aucune dévotion; son ouvrage relève plutôt du genre de la lecture réconfortante, entraînante, encourageante, où chacun pourra aisément trouver son bien. Les autorités alléguées en marge sont nombreuses et diverses, de Denys l'Aréopagite à Pic de la Mirandole en passant par Thomas d'Aquin, Ignace de Loyola, Charles Borromée et quelques Pères. L'Écriture est très souvent invoquée.

Fr. de la Noue, *Chronicon generale ordinis minimorum, 1417-1627*, Paris, 1635, p. 403, 596. — A. Rochas, *Biographie du Dauphiné*, t. 2, Paris, 1860, p. 30. — J. Vuy, dans *Revue savoisienne*, t. 32, 1891, p. 198-200. — A. Trouillat, *Marie de Valence*, 3e éd., Paris-Poitiers, 1896, *passim*. — P. J. S. Whitmore, *The Order of Minims in 17th Century France*, La Haye, 1967, p. 63, 294. — DS, t. 2, col. 2429; t. 3, col. 1126; t. 5, col. 1094.

André Derville.

2. LA RIVIÈRE (Polycarpe de), chartreux, vers 1586-1639? — Né vers 1586 dans une famille noble du Velay, Polycarpe de La Rivière passa sa jeunesse au service de la reine Marguerite de Valois, au château d'Usson, puis à Paris. Il la quitta pour un bref essai au noviciat des jésuites, puis pour la grande Chartreuse, où il fit profession le 1er mars 1609. En 1616, il fut nommé procureur de la chartreuse de Lyon et, en 1618, prieur d'une maison voisine, Sainte-Croix-en-Jarez. Transféré en 1627 au prieuré de celle de Bordeaux, il entra en conflit pour la défense de l'observance avec l'autoritaire archevêque, H. de Sourdis, frère du cardinal-fondateur, et fut déposé deux ans plus tard. En 1631, il devint prieur de Bonpas, près d'Avignon, et covisiteur de la province de Provence. Ce fut là qu'il fournit à Nicolas de Peiresc de célèbres faux sur les origines des églises du Comtat. Déposé à sa demande, en 1638, pour pouvoir se livrer plus facilement à ses études, il passa dix mois à la chartreuse de Moulins, presque toujours malade. Il disparut en septembre 1639 au cours d'un voyage aux eaux du Mont-Dore : assassinat ou apostasie, on ne sait; les deux thèses présentent des arguments sérieux.

Les œuvres spirituelles de Polycarpe datent de sa période lyonnaise : 1) *Récréations spirituelles sur l'amour divin et le bien des âmes*, Paris, 1617, 411 p. in-8° (rééd., 1619 et 1622). — 2) *L'âme pénitente au pied de la croix*, Lyon, 1618, 440 p. in-24° (rééd., 1625). — 3) *L'adieu du monde, ou le mépris de ses vaines grandeurs et plaisirs périssables*, Lyon, 1618, 876 p. in-8° (rééd., 1619, 1621, 1625, deux fois en 1631 : Lyon et Paris). — 4) *Le mystère sacré de notre Rédemption*, Lyon, 1621-1623, 3 vol. in-8°, 848, 1002 et 1103 p. — 5) *Angélique. Des Excellences et perfections immortelles de l'âme*, Lyon, 1626, 801 p. in-4°.

En un style précieux, « sacré et sucré », Polycarpe s'efforce de varier ses genres littéraires : dialogue romancé dans les *Récréations*, méditations affectives dans leur quatrième partie et dans *L'âme pénitente*, « discours » dans *L'adieu du monde* et l'*Angélique*, tandis que *Le mystère sacré* joint aux uns et aux autres des développements archéologiques et d'aigres controverses anti-calvinistes. Mais, humaniste dévot, l'auteur bâtit chaque ouvrage sur une collection de citations, généralement courtes et frappantes, dont chacune fournit matière à un paragraphe. Antiquité classique, patrologie, poésie contemporaine, il semble avoir tout dépouillé, mais chaque fois que sa réflexion paraît devoir s'approfondir, une nouvelle citation le rejette dans les généralités : citer le dispense de penser, et il en demeure aux données essentielles, caducité du monde, médiation du Christ, bonheur de l'union divine. Ce dernier sujet donne lieu à des développements très ardents, paraphrases du *Cantique des cantiques* (*Récréations*, 4e partie), mais cette mystique de la consolation reste livresque et fut critiquée pour quelques peintures très vives. Les contemporains d'ailleurs ont fait un succès surtout à *L'adieu du monde*, le recueil de citations le plus riche, ce qui indique ce qu'ils ont cherché dans cette œuvre.

Notons une curieuse influence réciproque. *L'âme pénitente* commentait la Passion à l'aide de récits mythologiques;

influencé explicitement par les *Homélies sur la Passion* de J.-P. Camus, *Le Mystère sacré* (t. 1, Discours préliminaire) reprend le même sujet à l'aide des Pères seuls. Inversement, un des premiers romans de Camus, *Dorothée*, de 1621, semble indiquer une lecture des *Récréations spirituelles*, dont la forme romancée a pu ainsi inspirer à l'évêque de Belley l'idée d'écrire ses « histoires dévotes ». Le prieur avait été ordonné par l'évêque et ils se rencontraient dans le cercle lyonnais groupé autour de l'abbesse de Saint-Pierre, Marie de Lévis-Ventadour, et du lieutenant général Balthazar de Villars.

G. Bayle, *Dom Polycarpe de La Rivière*, dans *Mémoires de l'Académie de Vaucluse*, t. 7, 1888, p. 299-330. — B. Mioche, *La Chartreuse du Port-Sainte-Marie*, Clermont-Ferrand, 1896. — A. Vachez, *La Chartreuse de Sainte-Croix-en-Jarez*, Lyon, 1904, ch. 7 Dom P. de La Rivière. — O.-C. Reure, *Bibliothèque des écrivains foréziens*, t. 2, Montbrison, 1915, p. 32-35; t. 3, 1919, p. 105. — M. Dubois, *La Chartreuse de Bonpas*, dans *Revue Mabillon*, t. 21, 1931, p. 20-24. — J. Combe, *La Chartreuse de Sainte-Croix-en-Jarez*, Saint-Étienne, 1959. — H. Bremond, *Histoire littéraire..*, t. 1, 1917, p. 190 et 327.

Les manuscrits « historiques » de La Rivière sont jugés très sévèrement (vg DACL, art. *Listes épiscopales*, t. 9, col. 1373-1374, et art. *Vaison*, t. 15, col. 2883). Cf DTC, t. 13, 1937, col. 2747-2748 (= Rivière), qui donne la liste des mss.

Augustin DEVAUX.

LARMES. — La question des larmes tient une place importante dans la spiritualité des siècles passés. Elle mérite, ne serait-ce qu'à ce titre, d'être étudiée.

1. *Le phénomène naturel des larmes.* — 2. *Les larmes dans l'Écriture.* — 3. *Dans la tradition de l'Orient chrétien.* — 4. *Chez les spirituels d'Occident.*

1. Le phénomène naturel des larmes

Les larmes sont d'abord un fait de pure *physiologie*, que décrivent les dictionnaires et manuels classiques, et nous y renvoyons; elles sont aussi une question de *psychologie*. Certaines émotions vives peuvent activer et exagérer de façon plus ou moins abondante la sécrétion lacrymale. On lui donne souvent dans ce cas le nom de pleurs. *Pleurs* a ainsi un sens spécifique et plus restreint que *larmes*. La douleur physique, mais surtout la douleur morale sous toutes ses formes (deuil, tristesse, affliction, souci, regret, mélancolie, nostalgie) sont parmi les causes habituelles des pleurs, si bien que, pour le sens commun, les larmes sont le signe du chagrin comme le rire est le signe de la joie. On peut aussi pleurer de colère, de rage, d'impuissance, de révolte, de jalousie, de désir inassouvi, de désespoir. On pleure de pitié, de compassion, de reconnaissance, d'émoi esthétique. On pleure de soulagement au sortir d'une grande souffrance physique ou morale, d'un état d'angoisse longuement contenu, ou de joie à l'annonce d'une nouvelle inespérée. On rit même aux larmes dans certains grands accès d'allégresse. Au fond, il y a peu d'émotions que les larmes ne soient capables d'exprimer.

Ces états émotifs sont eux-mêmes une réaction consécutive à un jugement instinctif de valeur se rapportant à des biens considérés comme menacés dans leur existence, perdus, irréalisés ou irréalisables, ou encore comme obtenus contre toute attente. C'est le sentiment de cette menace, de cette perte, de ce caractère d'irréalisabilité ou de non-réalisation de fait, d'obtention inespérée, qui provoque l'émotion dont l'expression sensible se trouve dans les pleurs. Les larmes ont par là, indirectement au moins, un aspect *moral*. Elles relèvent d'une philosophie des valeurs.

Il y a enfin un côté *social* des larmes. Parce qu'elles sont un réflexe sécrétoire visible, elles ont pu devenir, comme le rire et le sourire, un langage. On pleure pour attirer la pitié, la sympathie, pour se faire plaindre, pour plier et attendrir l'indifférence ou la cruauté des autres. Mais on laisse aussi monter les larmes pour témoigner sa sympathie à autrui. On pleure sans doute quelquefois dans la solitude, mais c'est le plus souvent parce qu'on se représente devant quelqu'un à qui on s'adresse mentalement. Étant un langage, les larmes ont leur vérité et aussi leurs mensonges.

A certaines époques ce langage a atteint socialement une importance collective qu'il n'a sans doute plus aujourd'hui. Le 18e siècle français en est témoin, si l'on en juge toutefois par les peintures de Greuze, les drames de Marmontel et les écrits de Jean-Jacques Rousseau. Il ne s'agit pas d'une mode, dont on pourrait badiner. La société se sert de ce phénomène physiologique des larmes devenu psychologique et moral pour affirmer et consolider son système de valeur. Les pleurs en commun créent un lien émotif, une sympathie mutuelle particulièrement forte, tous communiant dans l'affirmation des mêmes valeurs menacées, perdues, admirées ou chéries.

Le problème est de savoir quelle est la liaison entre le côté physique, organique des pleurs et le côté psychique, moral, comment des états émotifs et des jugements de valeur déterminés peuvent agir sur les glandes lacrymales au point d'exagérer la sécrétion des larmes. Les psychologues et les philosophes semblent s'être davantage intéressés au rire, qui est sans doute un phénomène moins complexe et moins polyvalent.

Nous rappellerons pour mémoire l'explication mécaniciste de Descartes dans son traité sur les *Passions de l'âme* (art. CXXVIII-CXXXIV, CLXXXIX, dans *Œuvres*, éd. C. Adam et P. Tannery, t. 11, Paris, 1909, p. 422-427, 471), celle hygiénique de Kant (*Anthropologie du point de vue pragmatique*, ch. 3, § 79, trad. M. Foucault, Paris, 1964, p. 117), celle évolutionniste de Darwin (*L'expression des émotions chez l'homme et les animaux*, ch. 6, trad. S. Pozzi et R. Benoît, Paris, 1874, p. 158-190), car elles sont partielles et inadéquates, sinon fantaisistes. Nous ne voyons guère à signaler comme valables que le chapitre, déjà ancien, de G. Dumas dans son *Nouveau traité de psychologie*, t. 3, Paris, 1933, p. 271-290 « Le pleurer, le sanglot, les larmes » (repris dans *La vie affective*, Paris, 1948, p. 321-335), et l'étude de A. Stern, *Philosophie du rire et des pleurs*, Paris, 1949.

G. Dumas fait remarquer, à la suite de W. James, qu'il y a une tristesse qui ne pleure pas; elle reste calme, pâle et froide. L'accès de larmes suppose crise et excitation. Les larmes sont une réaction sécrétoire, analogue aux autres réactions centrifuges, qui jouent, comme elles, vis-à-vis de l'excitation psychique et émotive, un rôle de décharge, de dérivation. Voilà pourquoi on entend dire souvent que pleurer soulage (p. 284). Le phénomène de dérivation est particulièrement visible dans les larmes qui suivent les grandes douleurs physiques ou morales, dont on a contenu l'expression naturelle; les larmes peuvent alors être comparées à de brusques détentes (p. 285).

Ce qui demeure mystérieux et inexpliqué c'est la raison pourquoi un certain nombre d'émotions ont pris pour se décharger la voie des glandes lacrymales au lieu d'opérer leur dérivation sur d'autres glandes. En

réalité, le mystère des larmes renvoie au mystère même des relations entre l'âme et le corps.

Peut-on arriver à gouverner le réflexe sécrétoire des larmes pour pleurer quand on veut? Le langage des larmes n'est, pour l'ordinaire, qu'indirectement volontaire, car la volonté n'a normalement pas de prise sur une sécrétion glandulaire. « La volonté de pleurer, quand elle réussit, est toujours, chez la plupart des hommes, plus ou moins mêlée de spontanéité et de sincérité affectives, tout de même que les larmes qui paraissent des plus spontanées sont souvent mêlées de volonté et d'emphase », dit G. Dumas (p. 289).

Que la religion intensément vécue soit une source, à tous ses niveaux, d'émotions spécifiques et de sentiments divers qui puissent se traduire par des larmes n'a rien en soi de surprenant.

A. Wensinck, *Ueber das Weinen in den monotheistischen Religionen Vorderasiens*, dans *Festschrift E. Sachau*, Berlin, 1915. — J. L. Palache, *Sinai en Paran. Opera minora*, Leyde, 1959, qui contient une étude « sur les larmes dans la religion juive ». — F. C. Grant et C. M. Edsman, *Lachen und Weinen*, RGG, t. 4, 1960, col. 195.

2. Les larmes dans l'Écriture

Il est fréquemment parlé dans l'Écriture de personnes qui pleurent. Leurs larmes ont des causes diverses : le deuil et la mort d'un être aimé, les malheurs publics, futurs ou passés d'Israël, des épreuves individuelles, l'attendrissement mêlé d'amour ou de regret (H. Lesêtre, art. *Larme*, DB, t. 4, 1908, col. 92-94, nombreuses références).

Le thème des larmes revient assez souvent dans les psaumes : larmes du juste dans la détresse, malade ou entouré d'ennemis qui le persécutent, conscient de sa condition éphémère ou plein de nostalgie pour la ville sainte et la maison de Dieu. « Chaque nuit il en baigne sa couche, en arrose son lit » (*Ps.* 6, 7); elles sont son pain de jour et de nuit (42, 4); il les mêle à sa boisson (102, 10); il en est abreuvé à pleins bords (80, 6); on pourrait les recueillir dans des outres (39, 13). Formules oratoires qui indiquent l'excès d'une douleur obstinée. On pleure certes sur les rives des fleuves de Babylone au souvenir de Sion (137, 1), mais « ceux qui sèment dans les larmes moissonnent avec des cris de joie » (126, 5).

Il y a des larmes plus spécifiquement religieuses. La prière instante s'accompagne parfois de larmes : *Ps.* 6, 9; 39, 13; 2 *Rois* 20, 5. Et c'est par des larmes que se traduit souvent le repentir du pécheur : tel est le cas de la pécheresse en *Luc* 7, 38 et 44, celui de Pierre, qui « pleura amèrement » en prenant conscience de la portée de son reniement (*Mt.* 26, 75; *Marc* 14, 72; *Luc* 22, 62).

Jésus lui-même a pleuré au tombeau de Lazare (*Jean* 11, 35). Ce n'est pas seulement un mort aimé qu'il approche, c'est le drame même de la mort qu'il va vivre lui-même bientôt au nom de l'humanité. Il pleure encore sur la ville de Jérusalem le jour de son entrée triomphale à la pensée de l'infidélité de cette ville et de sa ruine future (*Luc* 19, 41). Mystérieuse et inéluctable concaténation de nécessités historiques et de responsabilités sociales, troublante pour le Christ lui-même. Enfin, il est dit de Jésus dans l'Épître aux Hébreux que, « aux jours de sa vie de chair, il offrit des prières et des supplications avec un cri puissant et des larmes à Celui qui pouvait le sauver de la mort; et il fut exaucé (par la résurrection) en raison de sa piété » (5, 7) : allusion à la prière de Jésus durant son agonie au jardin des Oliviers ou bien description synthétique de la vie de prière et d'immolation de Jésus. Le Verbe incarné a pleinement assumé à travers ses larmes la condition de la créature humaine. Cf H. Bars, *A la source des larmes*, VS, t. 57, 1938, p. 140-150.

Jésus, d'autre part, proclame dans son message : « Heureux, vous qui pleurez maintenant, parce que vous rirez » (*Luc* 6, 21). On lira sur cette sentence difficile le commentaire de J. Dupont, *Les Béatitudes*, t. 3, Paris, 1973, p. 69-78. « Rien ne permet de supposer que la béatitude de ceux qui pleurent s'adresse à des pécheurs qui s'affligent de leur propre déchéance : il serait manifestement arbitraire d'introduire pareille idée dans un contexte qui, parlant de pauvres, d'affamés et de persécutés, se situe dans une perspective toute différente ». Ce contexte « indique ici la direction dans laquelle il faut chercher la cause des larmes et invite à l'entendre dans un sens suffisamment large » (p. 74-75).

Chez Matthieu, la béatitude a une forme différente : « Heureux ceux qui s'affligent (= sont dans le deuil, πενθοῦντες), parce qu'ils seront consolés » (5, 5). Voir également J. Dupont, p. 545-555, selon lequel la bienheureuse affliction dont il est ici question « ne saurait ni s'identifier avec les souffrances qui s'attachent à la condition d'hommes pauvres et opprimés, ni se limiter à la tristesse de l'homme pieux qui regrette ses péchés » (p. 550). Cette « affliction que le cours actuel des choses provoque chez les hommes pieux est la contrepartie de l'espérance qui tend toutes leurs aspirations vers le monde à venir » (p. 551). Le sentiment d'être étranger sur la terre semble caractériser, aux yeux de l'évangéliste, l'attitude chrétienne entre les deux venues du Christ.

Les larmes ne sont d'ailleurs pas destinées à durer toujours, comme le montrent ces textes. Il se produira un renversement de situation. Ce sera alors rire et consolation. Mais c'est seulement dans le monde nouveau et la Jérusalem céleste que Dieu essuiera toute larme des yeux (*Isaïe* 25, 8; *Apoc.* 7, 17; 21, 4).

En attendant, il faut « pleurer avec ceux qui pleurent » (*Rom.* 12, 15), compatissant, dans un mutuel rapport de charité, aux maux des autres. Et en même temps il faut que ceux qui pleurent le fassent « comme s'ils ne pleuraient pas » (1 *Cor.* 7, 30), car « le temps se fait court », et « elle passe, la figure de ce monde » (31) : les larmes chrétiennes doivent toujours être pénétrées d'espérance et de détachement surnaturel.

Il y a cependant des sanglots qui ne cesseront jamais (*Mt.* 8, 12; 13, 42; 22, 13; 24, 51; 25, 30), un deuil et des larmes eschatologiques (*Luc* 6, 25). Ce sont les larmes qui accompagneront le châtiment éternel des réprouvés.

E. Hello, *Paroles de Dieu*, Paris, 1899, p. 301-386 Les larmes dans l'Écriture. — A. Gardeil, *La béatitude des larmes*, VS, t. 39, 1934, p. 129-136. — D. von Hildebrand, *Bienheureux ceux qui pleurent*, dans *Dieu Vivant*, n. 18, 1951, p. 79-90.

3. Dans l'Orient chrétien

Chez les anciens, componction et larmes vont tellement ensemble que la métonymie les a rendues synonymes, fait remarquer I. Hausherr, dont l'ouvrage *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien* (OCA 132, Rome, 1944) reste fondamental quand on traite des larmes. Quant à la componction,

on sait les réalités spirituelles complexes que le mot désigne. Voir art. COMPONCTION, DS, t. 2, col. 1312-1321.

La componction (= πένθος, κατάνυξις) s'apparente sans doute à la pénitence. Toutes deux ont fondamentalement pour objet le péché. Il faut se garder toutefois de les confondre. La componction est une pénitence pénétrée de sensibilité. « Pour que la contrition soit réelle, il suffit d'un acte de volonté; il n'y a pas besoin de larmes. Le « penthos » des orientaux ne se conçoit pas sans elles » (I. Hausherr, *op. cit.*, p. 31-32). Et il ne s'agit pas de larmes métaphoriques, mais réelles et matérielles. Voir par exemple Jean Chrysostome, *De compunctione* 1, 10, PG 47, 409-410; Grégoire de Nazianze, *Oratio* 16, 13-14, PG 35, 952-953; Éphrem, *Sermones exegetici*, Tollatur peccator.., *Isaïe* 26, 10, dans *Opera omnia*, t. 2, Rome, 1740, p. 345-348.

Les larmes, chez certains ascètes, ne tarissent pour ainsi dire pas, comme chez le grand Arsène qui, tout le temps de sa vie, tandis qu'il était assis à son travail manuel, portait un mouchoir dans son sein à cause des larmes qui coulaient de ses yeux (*Apophtegmes*, Arsène, n. 41, PG 65, 105c). Elles sont même parfois incoercibles, comme chez ce Silvain qui, même en mangeant avec les frères, ne pouvait maîtriser ses larmes, qu'il mêlait à sa pitance (F. Halkin, *Sancti Pachomii vitae graecae*, Bruxelles, 1932, De SS. Pachomio et Theodoro paralipomena 3, p. 125-126). C'est que la componction ne vise pas seulement, comme la simple pénitence, à obtenir le pardon divin : elle s'efforce d'effacer les suites, les traces et les cicatrices multiples du péché, qui durent longtemps, sinon toujours. Voilà pourquoi ses larmes sont perpétuelles.

Une des principales raisons de leurs larmes, les ascètes la trouvent dans la méditation des fins dernières qui inspire la crainte des jugements de Dieu.

Arsène (*loco cit.*, n. 40), après tant d'années de mortification, pleurait de crainte à l'approche de la mort. Un frère fervent était vaincu par les larmes durant l'office parce qu'il se voyait toujours devant le Juge suprême comme un coupable subissant l'interrogatoire et ne sachant que dire pour sa défense (Paul Évergétinos, *Synagogè*.., II, 32, Constantinople, 1861, p. 103-104). Un autre, entré en extase, n'arrêtait plus de pleurer, car il avait été ravi en esprit au Jugement (*Apophtegmes*, Silvain, n. 2, PG 65, 408cd). « Quand les larmes proviennent de la crainte de Dieu, elles durent toujours », affirme Jean Chrysostome (*In epist. ad Philippenses* 3, 4, PG 62, 204a).

Mais il y a aussi des larmes d'amour, que Jean Climaque oppose aux larmes de crainte (Degré VII, PG 88, 804b). Les grands ancêtres de la vie monastique sont cependant extrêmement discrets quand il est question de parler des ardeurs dont leur cœur brûlait pour Dieu, note justement I. Hausherr (*op. cit.*, p. 60-61). Exceptionnelle est au temps des Pères du désert cette confidence arrachée à l'abba Poemen, revenu d'une extase : « Mon intelligence était là où sainte Marie la Mère de Dieu pleurait près de la croix du Sauveur. Et je voudrais bien pleurer toujours ainsi » (*Apophtegmes*, Poemen, n. 144, PG 65, 357b).

« Y a-t-il un *penthos* sans larmes? », demande Dorothée de Gaza à Barsanuphe. Celui-ci se contente de remarquer que, la volonté propre une fois brisée, les pensées se recueillent; recueillies, elles engendrent dans le cœur la componction, et la componction les larmes (lettre 284, dans *Lettres de Barsanuphe et de Jean*, éd. en grec par Schoinas, Volos, 1960, p. 168-169; cf PG 88, 1813ab). Barsanuphe semble partager ici l'opinion des anciens ascètes. Les larmes sont normales. Une affliction qui ne fait pas pleurer est-elle sincère? D'autre part, si le corps est soumis à l'âme, et celle-ci à l'esprit dans l'ordre retrouvé de l'unité hiérarchique de la nature humaine, il est impossible que les pensées n'aient pas leur répercussion sur les émois de la sensibilité et que les sentiments n'influent pas sur le corps. Or, rien peut-il émouvoir davantage que la pensée du salut perdu par le péché ou la crainte de le perdre, la conviction de ses néfastes suites? Ne pas pleurer à cette idée, c'est manifester une étonnante dureté de cœur, et « se forcer à verser des larmes, c'est tout simplement travailler à rétablir l'équilibre rompu entre le sens supérieur et le sens inférieur » (I. Hausherr, *op. cit.*, p. 188).

Qu'il faille en effet se forcer à pleurer et à verser des larmes, voilà ce qu'affirment des personnalités spirituelles aussi différentes qu'Évagre le Pontique (*Parénétique*, éd. W. Frankenberg, *Euagrius Ponticus*, Berlin, 1912, p. 560) et Barsanuphe ou Jean le prophète (*lettre* 461, p. 228-229). Pour Évagre, c'est une tentation d'acédie que d'« avoir l'âme dure qui ne veut pas verser de larmes » (*Antirrhétique*, « Acédie », n. 10, éd. W. Frankenberg, p. 522). Ce qui compte d'ailleurs, explique Jean Climaque, ce n'est pas l'abondance même des larmes, mais l'effort que l'on fait pour en répandre (Degré VII, PG 88, 808bc).

Il peut néanmoins arriver que les larmes refusent obstinément de couler. Pourquoi? Basile répond que la faute en est à quelque négligence précédemment commise, et cela démontre en outre que l'âme est dominée par certaines passions qui entravent sa liberté. C'est un avertissement qui invite à l'examen de conscience (*Regulae brevius tractatae* 16, PG 31, 1092-1093).

Écrivant au diacre Agapet, qui désire pleurer, mais ne réussit pas à se tirer une larme, Nil d'Ancyre reconnaît qu' « il y a dans certaines personnes une constitution physique rétive à fournir des larmes ». L'essentiel, c'est de pleurer et de verser des larmes devant Dieu par l'intention. Qui désire une chose, bonne ou mauvaise, l'a déjà accomplie en esprit. « Au demeurant, j'en connais qui ne se sont pas arrêtés là, mais qui à force de foi et de prière ont changé le roc de leur âme en source d'eau.., ont fait jaillir du dedans au dehors, par des yeux de pierre, des flots de larmes » (*Epist.* III, 257, PG 79, 512-513).

S'il y a des larmes qui viennent de notre travail et de notre méditation, il y en a d'autres qui viennent sans que nous fassions aucun effort, déclare Jean Climaque. « Cette effusion de pleurs est une marque que Dieu est venu à nous sans que nous l'ayons appelé » (Degré VII, PG 88, 805d).

L'expression τὸ χάρισμα τῶν δακρύων (grâce ou don des larmes) ne se trouve pas dans les *Apophtegmes*. Elle apparaît pour la première fois, à notre connaissance, dans le *De virginitate* attribué à saint Athanase : « Ce n'est pas le grand nombre qui a le charisme des larmes, mais ceux-là qui tiennent leur esprit en haut, oublient les choses de la terre, n'ont cure de la chair, ne savent même pas s'il y a un monde, et ont mis à mort leurs membres terrestres; à ceux-là seuls est donné le *penthos* des larmes » (17, PG 28, 272c).

Le fait que certaines dispositions spirituelles soient requises pour recevoir cette grâce, et que peu de gens en réalité la reçoivent, ne signifie pas que ce soit une grâce mystique réservée à quelques-uns. Les larmes

n'ont de valeur que dans la mesure où elles sont extérieurement l'expression du « penthos » intérieur. Or, pour les anciens, pleurer ses péchés est un commandement. C'est en ce sens que Grégoire de Nazianze peut dire que si chacun a son charisme propre, tous doivent avoir les larmes, πάντες δάκρυα (*Oratio* 19, 7, PG 35, 1049-1052). La catéchèse 4 (ou le sermon 32) de Syméon le Nouveau Théologien a pour but de justifier un dit de son père spirituel, Syméon le Studite : « Frère, ne communie jamais sans larmes » (SC 96, p. 313-373, ici 357). « Pleurez ! il n'y a pas d'autre voie que celle-là », disait Poemen (*Apophtegmes*, Poemen, n. 119, PG 65, 353a).

Mais il y a un discernement des larmes qui n'est pas facile, surtout chez ceux qui commencent, enseigne Jean Climaque. Il y en a de bonnes et de mauvaises. Les larmes peuvent être produites en effet par plusieurs causes : la nature, la grâce, une douleur blâmable ou louable, la vaine gloire, une affection déréglée, un amour saint, la pensée de la mort, etc. Il faut se servir de la crainte de Dieu comme d'une règle divine pour discerner les causes différentes de toutes ces sortes de larmes (Degré VII, PG 88, 808bc).

Les maîtres anciens mettent surtout en garde contre la tentation de vaine gloire qui peut naître des larmes versées en abondance.

« Ne t'élève pas parce que tu verses des larmes dans ton oraison », dit Marc l'Ermite (*De lege spirituali* 12, PG 65, 908a). Évagre lui fait écho : « Quand tu verserais des fontaines de larmes dans ton oraison, ne t'élève pas intérieurement » (*De oratione* 7, éd. I. Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif. Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*, Paris, 1960, p. 21). Il ajoute : « Ne tourne pas en passion l'antidote des passions, si tu ne veux pas irriter davantage le donateur de la grâce; beaucoup qui pleuraient sur leurs péchés, parce qu'ils ont oublié le but des larmes, ont été pris de folie et se sont fourvoyés » (8, p. 21). De l'avis de Jean Climaque, c'est parce qu'il arrive souvent que les larmes causent de la vanité à ceux qui ne sont pas encore affermis dans la vertu, que Dieu ne gratifie pas certains de ce don, afin que, en en étant privés, ils le recherchent avec ardeur, se condamnent eux-mêmes, s'humilient profondément. Car toutes ces peines, sans les exposer à aucun péril de vanité, leur tiennent lieu du don des larmes. Et le démon ne peut leur ravir ce qu'ils croient eux-mêmes ne pas posséder (Degré VII, PG 88, 809cd).

C'est sur la puissance purificatrice des larmes qu'insistent généralement les grands spirituels orientaux.

Ainsi Jean Chrysostome : « La larme éteint un brasier de fautes, et lave la sanie du péché » (*De paenitentia* 7, 5, PG 49, 331a). Barsanuphe : « Si tu veux laver tes souillures, lave-les avec des larmes » (lettre 77, p. 70). « Ce sont les larmes qui lavent les péchés » (lettre 257, p. 158). Jean Climaque : « Comme le feu matériel brûle et consume la paille, ainsi le feu spirituel des larmes pures brûle et consume en nous toutes les impuretés qui sont visibles ou invisibles » (Degré VII, PG 88, 808b).

Grégoire de Nazianze parle des larmes comme d'un cinquième baptême, les quatre autres étant, par ordre de perfection croissante, le baptême, allégorique, de Moïse dans l'eau de la Mer rouge, de Jean-Baptiste, qui était purement de pénitence, du Christ dans l'Esprit, du martyre dans le sang. Le baptême des larmes est plus pénible en un sens que celui du martyre (*Oratio* 39, 17, PG, 36, 353-356).

D'autres écrivains spirituels ont repris l'expression de « baptême des larmes ». Ainsi le syrien Jacques de Saroug, qui invite le pécheur hésitant à recourir à ce baptême avant de s'approcher de la communion (*Homiliae selectae*, éd. P. Bedjan, t. 2, Paris-Leipzig, 1906, p. 224), ou Théodore Studite, qui exhorte ses moines à le recevoir tous les jours, puisque aussi bien il ne dépend que de nous (*Grande catéchèse* 27, éd. A. Papadopoulos-Kérameus, Saint-Pétersbourg, 1904, p. 191). Jean Climaque estime même que les larmes que nous répandons après le baptême sont plus puissantes que le baptême lui-même puisque ces larmes ont la vertu de purifier le baptême que nous avons souillé. Sans cela, il y aurait certainement très peu de sauvés (Degré VII, PG 88, 804ab). Siméon le Nouveau Théologien se fait du baptême des larmes une idée plus haute encore. Il y voit le vrai baptême, le baptême de l'Esprit, de la grâce expérimentée et sentie (*Centuries* I, 35-36; III, 45; SC 51, p. 50, 93).

Les larmes de la componction conviennent surtout dans les débuts de la vie spirituelle. « Prie d'abord pour recevoir le don des larmes, afin d'amollir par la componction la dureté inhérente à ton âme et, en confessant contre toi ton iniquité au Seigneur, obtenir de Lui le pardon » (Évagre, *De oratione* 5, p. 19). Mais elles conviennent aussi au parfait. Ce serait une dangereuse illusion d'orgueil que de s'imaginer n'en avoir plus besoin. « S'il te semble que dans ton oraison tu n'as plus besoin de larmes pour tes péchés, considère combien tu t'es éloigné de Dieu, alors que tu devrais être en lui sans cesse, et tu pleureras plus chaudement » (78, p. 110). C'est dans tous nos besoins spirituels et à toutes les étapes de la vie spirituelle que ce philosophe intellectualiste recommande de prier avec larmes : « Use des larmes pour réussir en toutes tes demandes, car ton Seigneur se plaît fort à recevoir une prière faite dans les larmes » (6, p. 20).

Le syrien Jean le solitaire, qui a une théorie originale sur la distinction des larmes selon les trois classes d'hommes (somatique, psychique, pneumatique), admet leur cessation dans l'état pneumatique (DS, t. 8, col. 771). « Quand l'intelligence de l'homme est dans la région de l'esprit, il ne pleure pas, tout comme l'ange ne pleure pas » (*Dialogue sur l'âme et les passions des hommes* I, trad. I. Hausherr, OCA 120, 1939, p. 40-42). Mais la perfection de cet état est-elle complètement accessible ici-bas (cf p. 10 et 23)? Isaac de Ninive, qui connaît certainement Jean le solitaire, n'admet, lui, qu'une diminution, semble-t-il, mais non la suppression totale des larmes dans l'état de spiritualité. Les larmes se placent entre l'état de corporéité et celui de spiritualité. Elles sont le signe propre de l'état psychique (*De perfectione religiosa* 85, éd. P. Bedjan, Paris-Leipzig, 1909, p. 244-245; cf DS, t. 7, col. 2047). Leur abondance, qui marque une période de transition, diminue quand on commence à aborder la région spirituelle de la paix des pensées, qui est le prélude de la plus haute contemplation (14, p. 125-127).

D'après Nicétas Stéthatos, il y a deux sortes de larmes. Les unes proviennent de la conversion de vie et du souvenir des anciens égarements de l'âme, comme d'un feu et d'une eau bouillante, pour la purification du cœur. Les autres descendent d'en haut, de la divine rosée de l'Esprit, pour la consolation et le rafraîchissement de l'âme qui vient d'entrer avec ferveur dans l'abîme de l'humilité. Larmes mystiques accordées à qui a reçu la contemplation de la lumière inaccessible (*Centurie* I, 71, PG 120, 884bc).

La *Vie de Syméon le Nouveau Théologien* par ce même Nicétas, son disciple, nous montre les fleuves de larmes que le grand mystique byzantin, mort en 1022, n'a cessé de verser durant son pèlerinage d'ici-bas (cf OC, t. 12, n. 45, 1928,

Introduction, p. XXXI, XLVIII). Il en est inondé dans ses visions les plus hautes de la lumière divine, tandis que son cœur est rempli d'une joie ineffable, « larmes plus douces que le miel et le rayon de miel » (5, p. 8-11). Il y a cependant une vision où il est dit de Syméon qu' « il cessa de pleurer ». C'est celle où il se voit déjà comme spirituellement transformé dans son corps par une lumière de gloire qui l'enveloppe et le pénètre, à la manière dont seront les saints après la résurrection (69-70, p. 92-97). Les larmes, en effet, sont liées à notre condition terrestre. Elles n'auront plus de place dans le monde à venir.

M. Lot-Borodine, *Le mystère du « don des larmes » dans l'Orient chrétien*, VSS, t. 48, 1936, p. 65-110, et dans *La douloureuse joie*, coll. Spiritualité orientale 14, Bégrolles, 1974, p. 131-195. — L. Gillet, *The Gift of Tears*, dans *Sobornost*, décembre 1937. — Sylvia Mary, *St. Symeon the New Theologian and the Way of Tears*, dans *Studia patristica* 10, TU 107, 1970, p. 431-435.

4. Chez les spirituels d'Occident

1° Époque patristique. — En Occident, les textes patristiques qui font allusion aux larmes, aux pleurs et même aux gémissements sont innombrables. On en ferait chez saint Augustin et saint Jérôme une ample récolte. A partir au moins de Jean Cassien, larmes et componction sont intimement associées. Ce sont souvent des mots interchangeables. On parle même par une espèce de tautologie de « compunctio lacrymarum ». La dissociation entre le spirituel et le sensible est difficilement concevable pour les anciens. L'intérieur s'exprime spontanément à l'extérieur. D'autre part, ils n'ont pas la prévention des modernes contre la dévotion sensible.

Jean Cassien fournit le premier classement des larmes que nous connaissions. Elles ne viennent pas toujours, dit-il, d'un même sentiment spirituel (car il n'y a pas *une*, mais *des* componctions). Elles sont provoquées par le souvenir de nos péchés, par la contemplation des biens éternels et du désir du ciel, par la crainte de l'enfer et la pensée du jugement. Il y a aussi les larmes que nous font verser l'endurcissement et les péchés des autres, et celles que verse le juste écrasé sous le poids des angoisses et des chagrins de ce monde. Ces cinq espèces de sentiments spirituels peuvent causer les larmes (*Conférences* IX, 29, SC 54, p. 64-65). Les larmes ne coulent d'ailleurs pas toujours à notre gré. On a beau, par exemple, se remettre en mémoire toutes ses fautes, il arrive que les yeux demeurent secs et durs comme la pierre (IX, 28, p. 63-64). Jean Cassien n'a pas une très bonne opinion des larmes forcées. Sur ce point, il se sépare de ses maîtres orientaux. Chez les commençants, ces larmes ne sont pas sans doute tout à fait infructueuses dans la mesure où c'est une bonne intention qui les fait rechercher. Mais elles sont stériles chez ceux qui sont arrivés à l'amour de la vertu. Les efforts pour les faire couler risquent d'arracher l'âme à l'ardeur de la prière (IX, 30, p. 65-66).

Pour la *Règle* de saint Benoît, les pleurs, les larmes accompagnent naturellement la prière. Il faut prier *cum lacrimis* (IV, 57, SC 181, p. 460), *in lacrimis* (LII, 4, SC 182, p. 610), *cum fletibus* (XLIX, 4, p. 606). Car « ce n'est pas par l'abondance des paroles, mais par la pureté du cœur et les larmes de la componction *(compunctione lacrimarum)* que nous serons exaucés » (XX, 3, p. 536).

Grégoire le Grand est « le docteur par excellence de la componction » (P.-R. Régamey, *Portrait spirituel du chrétien*, Paris, 1963, p. 83). Il est par là même le docteur des larmes en Occident, la componction étant un phénomène indissociablement spirituel et sensible. Selon lui, il y a deux genres de componction et donc de larmes. Au début, on pleure surtout au souvenir de ses péchés et à la pensée du jugement de Dieu (larmes de crainte et de douleur); à la fin, on pleure, parce que l'on désire le ciel d'une ardente impatience, que l'exil se prolonge, que le règne est différé, larmes d'amour et de joie, que teinte la nostalgie d'en haut (*Dialogues* III, 34, PL 77, 300).

La nécessité des larmes est symbolisée par l'histoire d'Axa, fille de Caleb (*Josué* 15), qui n'avait reçu en partage qu'une terre exposée au midi et desséchée. Après avoir soupiré, elle en sollicite de son père une autre qu'irriguent les eaux. Celui-ci lui donne une terre arrosée par les eaux d'en haut et une par celles d'en bas. Certains, commente Grégoire, ont reçu des dons nombreux : l'ardeur de la foi, l'amour de la justice, la charité envers le prochain, mais ils n'ont pas encore la grâce des larmes; ceux-là, de même qu'Axa, ont une terre desséchée sous les feux du midi; le sol baigné des eaux leur manque. L'âme qui n'a pas la grâce des larmes doit la demander à son Créateur avec grand gémissement. Mais parce qu'il y a deux genres de componction, Dieu lui donnera d'abord de passer par les terres arrosées d'en bas avec les larmes de la crainte avant de la conduire aux terres arrosées d'en haut par les larmes du désir des biens célestes et de l'amour. Ce sont les deux extrêmes de la vie spirituelle, qui se développent ainsi dans les larmes (*ibidem*, 300-301). Cf *Epist.* VII, 26, PL 77, 879-881; *In Evangelia* 17, 10-11, PL 76, 1143-1144).

Le personnage d'Axa avec l'*irriguum superius* et l'*irriguum inferius* pour désigner deux sortes de larmes va devenir traditionnel dans la littérature spirituelle des larmes.

Des larmes d'amour qui naissent de la contemplation et des états de prière les plus élevés, Grégoire parle encore ailleurs : « Il est doux de penser aux choses célestes, de fixer dans l'éternité l'œil intime, si bien que parfois l'esprit enflammé, touché de componction, fond en pleurs, et que, s'élevant parmi les larmes, il se nourrit du pain des anges, c'est-à-dire de la sagesse elle-même, avec d'autant plus d'avidité qu'il y trouve plus de douceur » (*Super Cantica* 2, 4, PL 79, 495c).

S'inspirant de Grégoire, Isidore de Séville fait figurer les larmes dans sa définition de la componction qui deviendra classique chez les scolastiques (*Sententiae* II, 12, PL 83, 613b), et Smaragde de Saint-Mihiel (8e siècle) a dans son *Diadema monachorum* un chapitre *Sur la grâce des larmes* (80), qui recopie assez longuement Grégoire avec quelques témoignages empruntés aux Vies des Pères du désert (PL 102, 674-675). Les larmes resteront un trait caractéristique de la spiritualité monastique médiévale.

B. Steidle, *Die Tränen, ein mystisches Problem im alten Mönchtum*, dans *Benediktinische Monatsschrift*, t. 20, 1938, p. 181-187. — A. Gomez, *Compunctio lacrymarum. Doctrina de la compunción en el monacato latino de los siglos* IV-VI, dans *Collectanea ordinis cisterciensium reformatorum*, t. 23, 1961, p. 232-253.

2° Époque médiévale. — On trouve dans la littérature spirituelle du moyen âge latin divers classements des larmes, outre ceux de Jean Cassien et de Grégoire le Grand.

Saint Bernard distingue tantôt les larmes de pénitence pour la conduite passée et les larmes de désir pour la béatitude future, qui sont un pain dont il ne faut pas jeûner de peur de défaillir en chemin (*In capite jejunii* 2, 4, PL 183, 173b), tantôt les larmes de dévotion, de pénitence et de charité fraternelle, qui ont la saveur du vin et résultent de la sobre ivresse (*In Epiphania* 3, 8, PL 183, 152d).

A l'exemple de Marie-Madeleine qui a pleuré trois fois (pour ses péchés en lavant les pieds de Jésus, sur son frère mort, Lazare, et au tombeau vide du Seigneur), tu pleureras, recommande Étienne de Tournai, « pro teipso » (larmes de pénitence et de componction), « pro proximo » (larmes de compassion et de miséricorde), « pro Domino » (larmes de dégoût pour la vie présente, de désir pour la vie éternelle) (*Epist.* 159, PL 211, 448bc).

D'une manière assez originale, Gunther de Pairis décrit sept espèces de larmes, qu'il rattache respectivement aux sept dons du Saint-Esprit (*De oratione* 11, 4, PL 212, 203-205; cf DS, t. 6, col. 1296).

Ludolphe le chartreux énumère, lui, cinq sortes de larmes : « pro peccatis et miseriis propriis; pro peccatis et miseriis alienis; pro incolatu praesentis miseriae; pro periculo et dubio poenae aeternae; pro dilatione gloriae » (*Vita Jesu Christi*, 1ª pars, c. 33, n. 5-6, éd. L.-M. Rigollot, t. 1, Paris, 1878, p. 265-266).

C'est aussi de cinq variétés de larmes que parle sainte Catherine de Sienne; mais ce ne sont pas les mêmes que celles de Ludolphe. Il s'agit d'un véritable petit traité sur les larmes (*Il dialogo*, éd. G. Cavallini, Rome, 1968, p. 200-230 La dottrina delle lacrime). « Toutes ces variétés peuvent se rencontrer dans une âme, si celle-ci passe de la crainte et de l'amour imparfait à la charité parfaite et à l'état d'union ». Il y a aussi « des larmes de feu, sans que les yeux pleurent, et qui consolent ceux qui, souvent, désirent les larmes et ne peuvent les obtenir » (trad. L.-P. Guigues, *Le livre des dialogues*, Paris, 1953, p. 278-312).

Il ne faut pas à cet égard se décourager. Pour obtenir les larmes, on doit prier avec instance et persévérer dans la prière, écrit Adalger à une recluse (*Admonitio* 9, PL 134, 926b). Les moyens à mettre en œuvre se résument dans la vie de recueillement, la pratique des vertus, la surveillance des mouvements de l'âme, la crainte de Dieu, enseigne Pierre Damien. C'est surtout la grâce de Dieu qui est nécessaire (*De institutis eremitarum* 26, PL 145, 358-359).

Il y a des formules de prière pour solliciter cette grâce, comme celle, très ancienne, qui figurait dans le Missel romain *(Pro petitione lacrimarum)*, et que la récente réforme liturgique a cru devoir supprimer. On demande aussi de célébrer la messe avec larmes, « cum cordis puritate et lacrimarum fonte » : ainsi la prière qui fut très répandue au moyen âge, attribuée à Augustin, Ambroise ou Anselme, et semble être de Jean de Fécamp (cf A. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Paris, 1932, p. 118). Guillaume d'Auvergne conseille de se recommander à l'intercession des saints qui ont particulièrement joui du don des larmes, Marie-Madeleine, Marie l'Égyptienne, etc (*De rhetorica divina* 37, dans *Opera omnia*, Paris, 1674, p. 375).

Rechercher les larmes n'est pas pure sensiblerie. Cette recherche, explique Richard de Saint-Victor, ne fait que manifester le désir de réaliser le mutuel accord de l'homme intérieur et de l'homme extérieur, qui prennent ainsi en bonne intelligence la même nourriture : le pain de la douleur, de la componction, de la crainte, et plus tard la réfection spirituelle très douce qu'inspire le désir amoureux des joies célestes (*Benjamin major* II, 17, PL 196, 98b).

Les auteurs exaltent parfois les effets merveilleux des larmes en termes lyriques. Pierre Damien a un chapitre magnifique « de laude lacrymarum » (*De perfectione monachorum* 12, PL 145, 307-309). Pierre de Celle dit des larmes qu' « elles éteignent les vices, effacent les péchés, amollissent le cœur, arrosent les bons propos, fécondent les vertus » (*De panibus* 12, PL 202, 982-986). Cet éloge des larmes, on le retrouve non seulement au 15e siècle chez Adam Mayer, abbé de Saint-Martin de Cologne : « O sancta lachryma, quibus te laudibus praedicem, nescio » (*Tractatus asceticus* 7, Augsbourg, 1753, p. 41-43), mais en plein 17e siècle chez le cardinal Jean Bona (*De divina psalmodia*, c. 10, § 2, n. 2, dans *Opera omnia*, Venise, 1764, p. 406-407) et le jésuite Pierre Labbé (*Elogia sacra*, Grenoble, 1664, p. 446-447; texte plus développé, Leipzig, 1706, p. 639-642). C'est une espèce de genre littéraire.

L'idée que les larmes sont comme un nouveau baptême se rencontre également en Occident, par exemple chez Thomas de Froidmont (*Liber de modo bene vivendi* 10, 29, PL 184, 217ab). Il y a cependant une différence à noter, remarque Guigues II le chartreux : « Au baptême des petits enfants, la purification de l'homme intérieur est figurée et signifiée par l'ablution extérieure. Ici, au contraire, de l'ablution intérieure procède la purification extérieure... O heureuses larmes, par lesquelles sont lavées les taches intérieures, sont éteints les incendies allumés par nos péchés! » (*Epist.* 8, SC 163, p. 98).

Larmes de purification, mais aussi larmes de ferveur, de dévotion et d'amour. Les auteurs médiévaux insistent beaucoup sur celles-ci.

Pierre Damien en dit la douceur : « O lacrymae, deliciae spirituales, super mel videlicet et favum, atque omni nectare dulciores! » (cité *supra*, PL 145, 12, 309b). Elles proviennent du feu intérieur : « Haec aqua ex igne profluit » (13, 309d). « L'amour de Dieu fait se répandre les larmes de componction, et en retour par les larmes notre âme brûle avec plus de ferveur d'amour pour Dieu » (13, 311a).

Chez Jean de Fécamp le soupir apparaît « comme le premier degré du désir, le flot de larmes comme le sommet..: ce sont les pleurs d'amour de l'âme ardente qui a trouvé Dieu et déjà goûte sa douceur » (J. Leclercq et J.-P. Bonnes, *Un maître de la vie spirituelle au* XIe *siècle, Jean de Fécamp*, Paris, 1946, p. 92-93).

Guillaume de Saint-Thierry a admirablement décrit la suavité de ces larmes qui marquent l'approche de Dieu dans l'âme et son affectueuse présence (*Meditativae orationes* 4, PL 180, 215cd; texte et trad. M.-M. Davy, Paris, 1934, p. 96-99; *Expositio super Cantica canticorum* 33, SC 82, 1962, p. 116-118). Pour Guigues II le chartreux, les soupirs et les larmes sont les signes de la venue de « la grâce », de la visite de l'Époux (*Epist.* 8, SC 163, p. 96-98).

La méthode qu'enseigne Raymond Lulle dans son *Art de contemplation* vise à multiplier les efforts pour obtenir la dévotion et les larmes auxquelles le contemplant attache un si grand prix que, sans elles, son oraison lui paraîtrait incomplète. Voir J. de Guibert, *Études de théologie mystique*, Toulouse, 1930, p. 305-309; RAM, t. 6, 1925, p. 373-377.

Les larmes sont elles-mêmes une prière, qui vaut mieux que celle des paroles, déclare Geoffroy de Vendôme : « Les paroles n'arrivent pas toujours à expliquer toute une pensée, les larmes font voir toujours toute l'affection d'une âme » (*Sermo* 9, PL 157, 271d).

Jean Ruysbroeck est tout à fait dans la tradition grégorienne et médiévale quand il parle de ces larmes que fait verser l'ardeur de l'amour, et où l'on pleure de langueur et d'impatience dans l'exil de cette terre (*L'ornement des noces spirituelles* II, 23, dans *Œuvres*, trad. des bénédictins, t. 3, Bruxelles, 1920, p. 109-110). Richard Rolle toutefois ne craint pas de s'opposer à cette tradition. Il peut assurer par expérience qu'il y a dès ici-bas une jubilation de l'amour où il est impossible de pleurer, une langueur d'amour indicible où l'excès même de la suavité intérieure arrête les larmes corporelles (*Le feu de l'amour* II, 10, trad. M. Noetinger, Tours, 1929, p. 258-260).

Certes, il y a des larmes qui peuvent tromper, parce qu'elles ne viennent pas de Dieu, mais de l'esprit de mensonge, comme le montre Pierre Damien (*De perfectione monachorum* 14, PL 145, 311-313).

Aelred de Rievaulx met en garde contre les illusions que pourrait engendrer chez certains une dévotion sensible toute superficielle. Ce n'est pas aux larmes qu'il faut se reporter pour mesurer l'amour. On pleure aux tragédies, à la lecture des romans d'Arthur. On n'en aime pas pour autant le héros imaginaire dont l'histoire touchante nous est contée (*Speculum charitatis* II, 17, PL 195, 565c). Les larmes, d'autre part, ne lavent les souillures de l'âme que si l'on fait de dignes fruits de pénitence, et si l'on ne retourne pas à ses erreurs et négligences passées. « Mieux vaut vivre sans larmes dans la pauvreté apostolique et la pureté évangélique, que de répandre chaque jour des larmes, et chaque jour manquer aux commandements divins » (20, 569d). Aelred n'en demande pas moins à Dieu, avec des accents particulièrement émouvants, de pouvoir pleurer à volonté (*Orationes* 16, PL 158, 891-894; l'*Or. 16* est attribuée à Aelred). Et il recherchait les livres qui pouvaient faire jaillir ses larmes, comme les *Confessions* de saint Augustin (*Vita* 16, PL 195, 202b).

Il n'est pas rare de voir les auteurs constater que les commençants et les nouveaux convertis pleurent plus facilement que ceux qui sont déjà avancés dans les voies de Dieu, ainsi Jean de Montemedio (*Epist.* 2, PL 153, 916-917). Guillaume d'Auvergne répond que c'est afin que ces derniers attachent plus de prix aux larmes et ne les attribuent qu'à la grâce de Dieu (*De rhetorica divina* 45, dans *Opera omnia*, t. 1, p. 390). Quant à Louis de Blois, il exhorte à ne pas se troubler si les larmes extérieures manquent. A l'homme désireux de plaire à Dieu les larmes intérieures ne font pas défaut. Même si ses yeux ne pleurent pas, son cœur pleure (*Conclave animae fidelis* 10, dans *Opera*, Ingolstadt, 1726, p. 456).

Il y a un sentiment d'exil, une nostalgie d'éternité, propre à la mentalité médiévale, qui est exprimée par le « gementes et flentes in hac lacrymarum valle » du *Salve Regina*. Mais il y a aussi une autre source de larmes qui apparaît à la fin du 13e siècle, et qui s'exprime dans le « fac ut tecum lugeam » du *Stabat*. Ce sont les larmes de compassion pour la Passion du Christ. Au 14e siècle, celle-ci devient la grande préoccupation. Est-ce à François d'Assise qu'il faut faire remonter ce mouvement? A partir du jour où le crucifix de Saint-Damien lui a parlé, « il lui fut impossible de retenir ses larmes, et il se lamentait à haute voix sur la Passion du Christ, comme s'il en avait toujours sous les yeux le spectacle » (Thomas de Celano, *Vita secunda* 11, dans *Saint François d'Assise. Documents*, par Th. Desbonnets et D. Vorreux, Paris, 1968, p. 355). A qui lui demande la cause de ses larmes, il répond : « Je pleure la Passion de mon Seigneur Jésus-Christ. Par amour pour lui, je ne devrais pas rougir de traverser l'univers en gémissant et en pleurant » (*Légende des trois compagnons*, ch. 5, 14-15, p. 810-811; cf Bonaventure, *Legenda major* 1, 5, p. 591, et *Le miroir de perfection*, ch. 92-93, p. 1110-1111). Au siècle précédent, saint Bernard et son école avaient eu une dévotion tendre à l'humanité du Christ. Mais on ne trouve qu'Abélard pour parler de larmes de compassion sur les souffrances du Christ, qu'il engage Héloïse à verser avec un pathétique qui annonce une ère nouvelle de la piété (*Epist.* 5, PL 178, 208-209).

É. Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen âge en France*, Paris, 1922, p. 86-91. — U. Berlière, *L'ascèse bénédictine des origines à la fin du 12e siècle*, Paris, 1927, p. 209-213. — F. Vernet, *La spiritualité médiévale*, Paris, 1929, p. 107-109. — Voir DS, art. Compassion et Humanité du Christ.

3e Époque moderne. — A partir du 16e siècle, la notion de componction ne joue plus guère de rôle dans la spiritualité. Elle s'est désagrégée dans ses composantes. Les larmes sont alors un sujet qu'on traite pour lui-même. On en rencontre encore des classifications nouvelles.

Dans son *Troisième Abécédaire* en particulier, François d'Osuna distingue les larmes des commençants, amères, que ceux-ci versent par contrition et dans le but d'implorer la grâce divine, les larmes des progressants, lesquelles, douces, coulent sans causer de peine et sans faire de bruit, les larmes des parfaits, pleurs de joie, de gratitude, mais qui soupirent après la véritable patrie. Voir Fidèle de Ros, *Le Père François d'Osuna*, Paris, 1936, p. 505-507, 510 (DS, t. 2, col. 2014).

Thérèse d'Avila, qui a appris l'oraison de recueillement chez Osuna, fait souvent allusion aux larmes : larmes du premier degré d'oraison qui coulent lorsque le cœur est attendri par certaines réflexions et qui sont plus ou moins le résultat de nos efforts (*Vie écrite par elle-même*, ch. 10), larmes du second degré d'oraison, qui sont pleines de douceur, et que l'on sent couler sans avoir rien fait pour les provoquer (ch. 14), larmes du quatrième degré d'oraison, dont on se trouve baigné sans les avoir senties couler, sans savoir quand ni comment on les a répandues (ch. 19). Elle parle aussi de ces larmes suaves par lesquelles il faut tâcher d'amortir la flamme de l'embrasement intérieur (ch. 29), et de cette eau des vraies larmes qui aide le feu de l'amour divin à s'enflammer davantage et lui donne de la durée (*Chemin de la perfection*, ch. 19).

Dans les *Exercices spirituels* saint Ignace de Loyola considère et recommande les larmes comme très utiles et très désirables. Il engage le retraitant à les rechercher et à les demander (larmes de contrition pour les péchés commis, n. 4, 55, 87; larmes de compassion pour le Christ souffrant, n. 48, 203). Ces larmes portent à l'amour du Seigneur (n. 316), mais nous sont parfois refusées pour faire sentir que tout est don et grâce de Dieu (n. 322). Cf J.-J. Navatel, *La dévotion sensible, les larmes et les Exercices de saint Ignace*, coll. Bibliothèque des Exercices, n. 64, 1920.

Les larmes occupent dans la vie mystique de saint Ignace une importance considérable, comme le montrent son *Autobiographie* et son *Journal spirituel*. Voir J. de Guibert (*La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 45-49), au jugement duquel il n'y a « aucun saint ou sainte qui leur ait donné pratiquement une place pareille » (p. 45). « Ignace les demande comme une grâce, les attend comme une révélation, en supporte douloureusement la privation : car il lui semble alors que Dieu le quitte » (A. Ravier, *Ignace de Loyola fonde la Compagnie de Jésus*, coll. Christus 36, Paris, 1974, p. 503-504). L'hagiographie chrétienne n'en compte pas moins de nombreux cas similaires, qui ôtent à celui de saint Ignace quelque chose de son caractère extraordinaire. Voir DTC, t. 5, col. 1877; U. Berlière, *L'ascèse bénédictine*.., p. 211-212; Tables des *Acta sanctorum*, au mot « lacrymae ».

Robert Bellarmin a un opuscule entier sur les larmes, *De gemitu columbae sive de bono lacrymarum* (Rome, 1617, souvent réédité et traduit), où, après avoir montré la nécessité des larmes dans la vie chrétienne, il en décrit les douze sources et les douze fruits. Ces pages ne méritent sans doute pas le quali-

ficatif d' « élucubration », que leur décerne H. Leclercq (DACL, t. 8, col. 1401), mais il faut avouer qu'elles paraissent aujourd'hui assez artificielles, d'autant plus que l'auteur s'y étend surtout sur les larmes de douleur et assez peu sur les larmes d'amour.

Dans son grand ouvrage sur l'oraison, Jacques Alvarez de Paz traite assez longuement des larmes : il en indique six degrés, et les moyens qui sont la prière de demande et la méditation de sujets appropriés. Aux cinq sortes de larmes décrites par Jean Cassien il ajoute les larmes de compassion pour la passion du Christ (*De inquisitione pacis sive studio orationis*, lib. II, part. 2, c. 19, dans *Opera*, t. 5, Paris, 1876, p. 465-475).

Joseph Lopez Ezquerra (= Augustin Nagore) distingue les larmes actives, qui sont une grâce et un don de Dieu mais supposent la collaboration de l'homme, et les larmes passives qui procèdent d'états intérieurs « infus » et proprement mystiques. Les larmes actives sont les mêmes que celles énumérées par Alvarez de Paz. Les larmes passives se ramènent aux trois sources de la douleur spirituelle, du désir impatient, de l'amour blessé (*Lucerna mystica*, tr. 5, c. 15, n. 137-154, Venise, 1722, p. 146-150). Ezquerra s'inspire, semble-t-il, de Thomas de Jésus qui insiste, lui aussi, sur le don infus des larmes (*De orationis divinae methodo*, lib. 2, c. 2; lib. 3, c. 6).

Luis de la Puente (Du Pont) qui, dans sa *Guide spirituelle*, consacre un chapitre aux larmes « accompagnant ordinairement l'oraison », ne parle que de larmes actives. Il fait remarquer que si les larmes sont un don qui vient du Saint-Esprit comme de sa cause supérieure et première, chacun néanmoins peut, comme cause inférieure et seconde, procurer cette rosée en allumant par diverses méditations le feu de l'alambic. Il ne dépend pas absolument de nous de pleurer en l'oraison, mais d'y apporter les considérations et affections qui peuvent engendrer les larmes. Il faut d'ailleurs être plus attentif au motif des larmes qu'aux larmes mêmes (*Guia espiritual*, Valladolid, 1614, tr. I, ch. 17).

C'est toutefois une époque où l'on redoute plus qu'à d'autres les illusions dans la vie spirituelle. Sainte Thérèse reconnaît que, en une chose aussi excellente que les larmes, l'illusion lui paraît à craindre. La débilité du tempérament y est souvent pour beaucoup. On distingue les larmes qui proviennent du feu de l'amour de Dieu, et que le cœur distille comme un alambic, au fait que, au lieu de troubler, elles fortifient et apaisent. Ne nous imaginons pas que tout soit fait parce que nous avons beaucoup pleuré. L'essentiel est de pratiquer les vertus. Quant aux larmes, laissons à Dieu le soin de nous les envoyer. « Ces larmes-là arroseront notre sol aride, elles l'aideront beaucoup à porter du fruit, et d'autant plus que nous nous en occuperons moins » (*Le château intérieur*, 6e demeure, ch. 6).

Malgré son charisme personnel, Ignace de Loyola manifeste une certaine défiance envers la faveur sensible des larmes : témoin la lettre, écrite par son secrétaire Jean Polanco (22 novembre 1553), mais revue et corrigée par lui, à Nicolas Goudanus : « Le don des larmes ne doit pas se demander sans quelque réserve; car il n'est pas nécessaire ni toujours bon et convenable pour tous » (*Lettres*, trad. G. Dumeige, coll. Christus 2, Paris, 1959, p. 326). Ne pas confondre les larmes avec l'amour de Dieu et des hommes, la charité agissante, qui est la valeur unique et primordiale.

Parce qu'il pourchasse les « anomalies » de la vie spirituelle, le jésuite Théophile Raynaud met en garde contre les larmes que l'on se tirerait par force durant l'oraison (*Heteroclita spiritualia et anomala pietatis*, lib. I, sect. 2, punct. 5, n. 20-22, dans *Opera omnia*, t. 15, Lyon, 1665, p. 151-152). Et son confrère François Guilloré se devait de faire une place aux larmes dans *Les secrets de la vie spirituelle qui en découvrent les illusions*. Elles figurent en compagnie des douceurs intérieures et des soupirs (liv. III, tr. 6, ch. 3, Paris, 1673, p. 589-594, 598-599). L'un et l'autre affirment d'ailleurs le prix qu'ils attachent aux larmes authentiques, spontanées et cachées. Mais Guilloré n'engage guère à demander à Dieu le don des larmes par crainte de quelque recherche de satisfaction sensible et d'amour-propre (p. 599).

Jean Bona exhorte à user du don de Dieu avec action de grâces si on le reçoit, mais aussi avec discrétion. Deux extrêmes en particulier doivent être évités, dont l'un, qui procède de la complaisance et de l'orgueil, consiste à mesurer sa sainteté et son progrès spirituel à l'abondance des larmes, et dont l'autre, qui naît de la pusillanimité et de la défiance, consiste à désespérer de son salut et de sa perfection si elles viennent à manquer. « Ubertas lacrymarum neminem sanctum facit, nec inopia peccatores » (*De discretione spirituum*, c. 7, n. 12, éd. citée, p. 130).

Benoît XIV, dans son *De servorum Dei beatificatione*, n'en affirme pas moins que la question des larmes est aussi un critère à prendre en considération pour les béatifications (lib. III, ch. 26, n. 10-11, dans *Opera omnia*, t. 3, Prato, 1840, p. 299-301). Il estime que le flot spontané et non affecté des larmes constitue le signe externe et la preuve d'une oraison, vocale ou mentale, de nature non pas quelconque, mais excellente (n. 11, p. 301).

Parmi les auteurs plus récents qui ont parlé des larmes, signalons J. J. von Görres, *Christliche Mystik* (Ratisbonne, 1836; trad. franç., *La mystique divine*, 1e p., liv. 3, ch. 7, t. 1, Paris, 1861, p. 366-369), qui se contente de citer quelques cas d'extatiques, dont l'historicité demanderait à être contrôlée; M.-J. Ribet, *La mystique divine*, 2e p., ch. 23, t. 2, Paris, 1895, p. 479-485, qui s'inspire d'Ezquerra; A. Farges, *Les phénomènes mystiques*, t. 1, Paris, 1923. p. 190-191, et A. Poulain, *Des grâces d'oraison*, 10e éd., Paris, 1922, p. 176, 398-399, qui se réfèrent à sainte Thérèse. J. de Guibert, *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, 3e éd., Rome, 1946, n. 275, p. 245, fait à peine allusion aux larmes dans un chapitre sur la dévotion sensible. Il en est de même pour O. Zimmermann, *Lehrbuch der Aszetik*, 1e p., ch. 4, § 28, Fribourg-en-Brisgau, 1929, p. 110. On a l'impression que ces deux derniers auteurs ne nomment les larmes que pour mémoire.

Conclusion. — Dissipons une équivoque. En français moderne, « avoir le don des larmes » signifie « pleurer à volonté » (Littré), et « se dit de quelqu'un qui pleure facilement » (Robert). C'est la plaisante transposition d'une notion d'origine théologico-spirituelle à la vie commune de relation. Mais ce qui comptait pour les auteurs d'autrefois, ce n'était pas le « pleurer », ni sa facilité. Le don des larmes est un tout complexe qui englobe certains sentiments spirituels et leur expression concrète. On parlait du « *penthos* des larmes » et de la « compunctio lacrymarum ». Ce sont ces sentiments qui sont en réalité une grâce, un don de Dieu, et les larmes matérielles ne faisaient que les manifester, en garantir la sincérité et l'intensité; elles en sont le signe sensible.

Une grâce ne nous est pas accordée pour nous exempter de faire effort, mais pour donner de vouloir et de pouvoir agir. Aussi les spirituels ne se croyaient-ils pas dispensés de tout mettre en œuvre pour créer les conditions subjectives qu'ils jugeaient aptes à produire les sentiments qui engendrent l'éclosion, tant désirée, de pleurs et de larmes. Se forcer même à pleurer leur paraissait parfois un moyen très légitime de favoriser l'apparition du sentiment surnaturel correspondant.

Il n'y a pas de distinction chez les anciens entre « grâce » et « don » des larmes. Et ce don, quoique précieux, n'était pas considéré comme extraordinaire, miraculeux ou encore « mystique » au sens moderne du mot. Il était recherché, demandé à Dieu.

On peut sans doute parler de larmes « mystiques » à propos de certains saints. Mais ce qui fait que ces larmes sont telles, c'est la qualité des états supérieurs dont elles procèdent, et non leur abondance matérielle, leur irréfrénabilité ou autres critères externes qui restent fort sujets à caution.

L'importance que dans le passé on a pu attacher aux larmes nous étonne probablement. Il convient évidemment de tenir compte de l'ambiance culturelle du temps. Le fait, toutefois, que nous ayons fini par éliminer pratiquement du champ de notre spiritualité ce moyen spécifiquement humain d'expression ne nous donne aucune supériorité sur les âges précédents. Les mécanismes psychologiques et sociaux montés par notre éducation imposent certes de refréner nos larmes, au moins en public. Mais on dit aujourd'hui avec raison qu'il faut faire participer le corps à la prière. Or que sont les larmes, quand elles sont versées dans l'oraison, sinon une participation de l'organisme corporel à certaines émotions spirituelles de l'âme en prière, émotions qui ont besoin de se décharger, de s'extérioriser, mais qui souvent sont trop profondes ou trop élevées pour pouvoir se symboliser autrement. Le phénomène des larmes n'a rien en soi de spirituel. Et pourtant c'est, au niveau du corps, la traduction la mieux adaptée à des états spirituels déterminés, que parole ou geste seraient en règle générale inaptes à exprimer. Cette traduction ne peut à son tour que fortifier et corroborer ces états. Cf F.-M. Libermann, *De l'oraison d'affection*, dans *Écrits spirituels*, Paris, 1891, p. 168-182.

Après tout, sait-on si le don des larmes est de nos jours aussi tari qu'on le pense? Il se cache peut-être et s'entoure de silence. Ce secret et cette pudeur seront toujours les garants de sa vérité.

La bibliographie a été donnée au cours de l'article. Voir aussi : *Larmes (Don des)*, dans le *Dictionnaire de mystique chrétienne* de Migne, Paris, 1858, col. 739-740. — *Lágrimas (Don de)*, dans *Enciclopedia universal* (Espasa), t. 29, p. 288-289. — *Larmes (dans la prière)*, DACL, t. 8, 1928, col. 1393-1402 (H. Leclercq). — *Tränengabe*, LTK, t. 10, 1965, col. 305 (R. Schulte). — *Larmes*, dans *Catholicisme*, t. 6, 1966, col. 1849-1851 (M. Théron).

Pierre Adnès.

1. LA ROCHE (Alain de), dominicain, † 1475. Voir Alain de La Roche, DS, t. 1, col. 269-270.

2. LAROCHE (Auguste-Léopold), évêque, 1845-1895. — Né le 26 juillet 1845 à La Ferté-Saint-Aubin (Loiret), Auguste Laroche fut formé dans le cercle des disciples de Mgr F. Dupanloup (DS, t. 3, col. 1821-1825). Il reçut l'ordination sacerdotale en 1868. D'abord vicaire à Saint-Paterne, à Orléans, il enseigne au séminaire Saint-Mesmin dont il devient le directeur en 1878. Curé de Saint-Aubin et de La Ferté, il est désigné comme vicaire général du diocèse d'Orléans en juin 1888, et nommé à l'évêché de Nantes le 3 janvier 1893. Il demanda à son ami Henri Chapon, le futur évêque de Nice, de le suivre dans son nouveau diocèse. Trois ans plus tard, le 18 décembre 1895, la mort l'emportait.

Orateur apprécié, Laroche laissa une œuvre écrite importante, consacrée à l'éducation et au souvenir des grandes figures nationales du passé. Ses œuvres pastorales mettent l'accent sur la piété eucharistique (vg Mandement de carême du 12 février 1895). Dans la ligne du pontificat de Léon xiii, il s'attacha à présenter la religion chrétienne et l'Église « en harmonie » avec les aspirations et les besoins du temps (Lettre pastorale du 25 mars 1893 : Les harmonies de la religion chrétienne avec l'âme humaine et avec les sociétés); il montrait le christianisme très apte à répondre aux inquiétudes et au souci de progrès et de justice des sociétés modernes.

Outre beaucoup de sermons, panégyriques, etc, imprimés à part, Laroche a publié : *Nos modèles*, 2 vol., Orléans, 1893. — *Éducation et vie chrétienne*, Nantes, 1895. — On a réuni ses *Œuvres oratoires et pastorales* (5 vol., Paris, s d; 7 vol., Lyon, 1899; 6 vol., Lyon-Orléans, 1905).

L'épiscopat français... (1802-1906), Paris, 1907, p. 402.

Jacques Gadille.

LA ROCHEFOUCAULD (François de), cardinal, 1558-1645. — Né à Paris le 8 décembre 1558, fils de Charles, comte de Randan et de Fulvie Pic de la Mirandole, François de la Rochefoucauld est dès sa jeunesse nanti de titres ecclésiastiques (vicaire général du cardinal de Guise en 1569; en 1575, abbé de Tournus). Son instruction et son éducation chrétienne sont dues au jésuite Jean Courtier et au collège de Clermont; toute sa vie, l'élève des jésuites leur restera attaché. En 1579, il accomplit un voyage à Milan où il connaît Charles Borromée, qui lui servira de modèle dans son action réformatrice. Nommé en 1584 maître de chapelle du roi et évêque de Clermont, il se rallie, le dernier des prélats du royaume, à Henri iv après son absolution par Clément viii (1595). Le roi lui confia le soin de l'ordre du Saint-Esprit et lui en donna le titre de commandeur.

Le souci réformateur de La Rochefoucauld commence à se manifester : il lance les missions des capucins et des jésuites; il demande à son clergé une vie régulière, la fidélité aux exercices spirituels et un minimum d'études; il compose pour les prêtres ses deux ouvrages principaux publiés en 1597; il surveille l'exécution de ses ordonnances. Après avoir refusé le siège de Lyon, il travaille à l'établissement du collège des jésuites de Billom. Nommé cardinal (10 décembre 1607), il continue la réforme de Tournus. Ayant accepté de passer au siège de Senlis en 1610, une mission diplomatique à Rome l'éloigne pour un temps de son diocèse (1613). Député aux États généraux de 1614, il s'efforce en vain d'y faire publier les actes du concile de Trente (23 février 1615), mais il reçoit à l'Assemblée du clergé de France (7 juillet 1615) le serment de cinquante-deux évêques de les publier dans leurs diocèses respectifs et de réunir des conciles provinciaux à cette fin.

Nommé grand aumônier de France (1618), il s'efforce de réconcilier Louis xiii et Marie de Médicis. Au synode de Senlis (1620) il fait adopter les décrets tridentins. Il soutient Charles Faure (DS, t. 5, col. 107-113) dans la réforme de l'abbaye Saint-Vincent de Senlis. En 1622, délégation papale lui est donnée pour la « réformation de Saint-Augustin, Saint-Benoît, Cluny et Cîteaux ». A la mort du cardinal de Retz, il lui succède comme chef du Conseil du roi, où son action sera toujours prudente et pacifiante (1622). Quand Richelieu revient au Conseil, puis y obtient la préséance, La Rochefoucauld se montre très conciliant avec le futur premier ministre.

C'est surtout entre 1624 et 1635 que l'activité réformatrice du cardinal s'applique aux ordres religieux, à

Senlis, à l'abbaye Sainte-Geneviève de Paris, à Cluny et à Clairvaux. Dans ses dernières années, il s'occupe surtout de la congrégation des chanoines réguliers, dite « de France »; Charles Faure, commissaire général, et François Boulard, supérieur, qui sont des disciples du cardinal, assument en 1640 les responsabilités qui leur permettront de continuer son œuvre.

Notons que La Rochefoucauld s'est occupé de la fondation de l'hospice des incurables de Paris (1634-1637). Il mourut le 14 février 1645.

Homme au fort tempérament, La Rochefoucauld fut plus un organisateur qu'un inspirateur; il s'imposa par son exemple plus que par l'originalité de sa doctrine. La rectitude de ses intentions impressionnait. Vertueux sans humour, réservé jusqu'à la pruderie, il réussit à composer avec Richelieu et à s'assurer le concours multiforme de Vincent de Paul qu'il appelait son « bras droit ». Vivant à la cour, il manifestait un sens aigu des choses de Dieu et un amour très concret des pauvres. Animé de l'esprit du concile de Trente, il peut être considéré comme le Charles Borromée de la réforme catholique au temps de Louis XIII.

Œuvres. — *De l'authorité de l'Église en ce qui concerne la Foy et la religion* (Lyon, 1597; Paris, 1604). — *De l'estat ecclésiastique* (Lyon, 1597; 1628, sous le titre *De la perfection de la hiérarchie ecclésiastique..*; Paris, 1651). C'est un directoire dogmatique, moral et spirituel pour les « gens d'Église ». Une importante place y est donnée à l'oraison et à la conformité à la volonté de Dieu (p. 575-771).

Statuta synodalia dioecesis sylvanectensis... anno 1620, Paris, 1621 (Bibl. Mazarine, 26628, pièce 8). — *Articles faits par l'ordonnance de Mgr... pour l'observance régulière ès monastères qui en ont besoin ès ordres de S. Augustin, de S. Benoît, Clugny et Cisteaux*, Paris, 1623 (Mazarine, 35284, pièce 42). — *Projet de sentence pour le rétablissement de l'observance régulière en l'ordre de Cîteaux*, Paris, 1634 (Mazarine, A. 15265). — *Avertissemens pour les R. Curés du diocèse de Senlis dressés par... le cardinal..*, 2e éd., Paris, 1638. — *Ordonnances et règlements du cardinal... relatifs à la visite et à la réformation de l'ordre de S. Benoît* (s l, 1624-1660; Paris, Bibl. nat.).

Sources. — Les papiers de La Rochefoucauld sont conservés à la Bibl. Sainte-Geneviève de Paris : mss 366 (correspondance et pièces diverses), 602-606 et 611-614 (*Histoire des chanoines... de la congrégation de France*, par Claude du Molinet), 615-639 (réforme des chanoines réguliers), 741 (contient la biographie de La Rochefoucauld par son secrétaire J. Desbois), 3240-3250 (papiers divers).

Biographies et études. — Pierre Rouvier, *De vita et rebus gestis Fr. de L.R..*, Paris, 1645. — M.-M. de la Morinière, *Les vertus du vrai Prélat... en la vie de Mgr... de L.R..*, Paris, 1646. — L. Abelly, *La vie du V. serviteur de Dieu, Vincent de Paul*, Paris, 1664.

P. Féret, *Le cardinal de L.R., réformateur*, dans *Revue des questions historiques*, t. 23, 1878, p. 115-175. — Ch. Corivault, *Notice sur le cardinal Fr. de L.R.*, dans *Bulletin de la société ...de la Charente*, t. 15, 1924, p. 3-57. — G. de la Rochefoucauld, *Le cardinal Fr. de L.R.*, Paris, 1926 (a aussi édité la biographie par J. Desbois citée *supra*, Paris, s d = 1924). — P. Coste, *Le grand saint du grand siècle, Monsieur Vincent*, t. 3, Paris, 1932.

P. Broutin, *La réforme pastorale en France au 17e siècle*, Tournai, 1956, t. 1, p. 39-51; t. 2, p. 73-89. — J. Lekai, *Cardinal L.R. and the Cistercian Reform*, dans *American Benedictine Review*, t. 6, 1955-1956, p. 425-449.

DS, t. 1, col. 1690; t. 2, col. 698, 1000; t. 3, col. 1858; t. 5, col. 727, 728.

André Dodin.

LA RONDE (Michel), prémontré, † 1718. — Les précisions sur la naissance et la jeunesse de Michel La Ronde manquent totalement. Sa profession religieuse a été située à Étival en 1665 par J. Blanpain, auteur de sa notice (dans A. Calmet, *Bibliothèque lorraine*, Nancy, 1751, col. 839-840), bien que l'on ne trouve pas trace de sa présence dans cette abbaye prémontrée de la réforme de Lorraine, dite aussi de l'étroite observance ou de l'antique rigueur. En 1676, La Ronde est secrétaire du vicaire général des prémontrés réformés résidant à la Maison du Saint-Sacrement à Paris. La vie et l'œuvre de La Ronde furent influencées par Épiphane Louys, abbé d'Étival de 1664 à 1682. En 1712, il fut sous-prieur de la Maison du Saint-Sacrement; il mourut à Verdun le 10 octobre 1718.

L'ouvrage principal de La Ronde est sa *Pratique de l'oraison de foy, ou de la contemplation divine par une simple vue intellectuelle..*, imprimée (Paris, 1684) par les religieuses de l'Adoration perpétuelle du Saint-Sacrement (cf privilège du roi). Très dépendant des *Conférences mystiques* de Louys, La Ronde s'efforce surtout de clarifier la méthode qui permet de s'adonner à l'oraison de quiétude, sans chercher à justifier cette sorte d'oraison en référence aux principes de la théologie mystique. On discerne nettement l'influence générale du pseudo-Denys; par ailleurs, plus que Louys, La Ronde se réfère à François de Sales, au détriment de Jean de Saint-Samson, de Fr. Malaval, etc.

La Ronde édita (Paris, 1688) soixante *Lettres spirituelles* adressées par Louys aux bénédictines de l'Adoration perpétuelle, se contentant de les ordonner et de leur donner des titres plus ou moins bien adaptés. Il publia encore des *Méditations pour les octaves de saint Augustin et de saint Norbert* (2 vol., Paris, 1712), pieuses considérations à l'usage des prémontrés, d'un intérêt assez limité.

L. Goovaerts, *Écrivains, savants et artistes de l'ordre de Prémontré*, t. 2, Bruxelles, 1902, p. 109-110.

Jean-Marc Vaillant.

LA ROQUE (Jean de), prêtre, 1741-1784. — Né à Condom le 10 mai 1741, de vieille noblesse gasconne, Jean de La Roque fit ses premières études au collège des oratoriens de Condom. Entré au séminaire de Saint-Sulpice à Paris à la fin de 1757, il suit les cours de théologie de la Sorbonne. Ordonné prêtre le 1er juin 1765, docteur en théologie, il se fait incardiner à l'archidiocèse d'Auch, dont il est vicaire général dès 1767; il le restera jusqu'à la mort de l'archevêque Claude Apchon (1783). Jean de La Roque mourut à Auch le 3 septembre 1784.

Très soucieux de l'enseignement du catéchisme, des œuvres charitables, des missions paroissiales et des retraites sacerdotales, La Roque laissa le souvenir d'un prêtre pauvre et profondément spirituel. On a gardé quatre-vingt-seize de ses lettres de direction, le plus souvent adressées à des religieuses, dans lesquelles, plein de mesure et de largeur d'esprit, il enseigne l'obéissance fidèle aux exigences de la vocation religieuse et une confiance sans limite en Dieu.

Une *Vie de l'abbé de La Roque* (anonyme, 1788) a été écrite par son ami l'abbé Boubée. — M. Masson a signalé l'existence des lettres manuscrites (*Revue de Gascogne*, t. 16, 1875, p. 480). — P. Lagleize a édité ces lettres avec une nouvelle vie qui utilise largement celle de Boubée (*Un maître de la vie spirituelle... Vie et lettres spirituelles de M. Jean de La Roque*, Langres, 1889).

André Derville.

LARRON (LE BON). — « Mourir en fixant sur le Christ son regard et son espérance, c'est vraiment le salut, la délivrance des ténèbres et de l'impuissance de la mort. L'homme qui a réalisé cela le premier, en une heure exceptionnelle, devient ainsi un signe plein de promesses pour tous ceux qui viendront ensuite ». C'est par ces mots qu'un exégète moderne résume, au terme d'une excellente étude, l'interprétation théologique de *Luc* 23, 42-43 (W. Trilling, *La promesse de Jésus au bon larron*, dans *Assemblées du Seigneur* 96, Paris, 1967, p. 39). Les problèmes exégétiques de ce petit évangile à l'intérieur du grand évangile de la Passion et de la Résurrection ont été étudiés par P. Grelot (*Aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis, Luc 23, 43*, dans *Revue biblique*, t. 74, 1967, p. 194-214, repris dans *De la mort à la vie éternelle*, coll. Lectio divina 67, Paris 1971, p. 201-222) : il note la juxtaposition d'un langage « mythique » (au sens de ce qui dépasse l'expérience mais n'en est pas moins réel : « dans le Paradis »), et d'un langage « existentiel » (« tu seras avec moi »), et se réfère plusieurs fois à la tradition patristique et médiévale (cf *infra*).

Dans la mesure où l'exégèse moderne s'est intéressée à ce passage, l'interprétation théologique qu'elle propose est, pour l'essentiel, très proche de celle des Pères. En effet, la plupart des problèmes que pose ce texte aux modernes (concordance entre *Luc* et *Mt./Mc*, séjour immédiat au paradis, avant la résurrection générale ou même avant la résurrection du Christ) ont été discutés par les exégètes et théologiens de l'époque patristique, sans que tous leur aient donné cependant les mêmes solutions. La tradition postérieure est peu originale.

Nous limiterons donc notre étude aux Pères de l'Église, en signalant ici ou là quelques prolongements ultérieurs de leur enseignement; on laissera de côté notamment les écrits sur la Passion et les sept paroles de Jésus en croix (par exemple, Bonaventure, *Lignum vitae* 7, 27; *Vitis mystica* 8, 1-2; éd. Quaracchi, t. 8, 1898, p. 78, 173-174; Ubertin de Casale, *Arbor vitae..*, IV, 13, Venise, 1485, et Turin, 1961, p. 319-320), ainsi que les recueils de prédications au-delà de la période patristique.

1. Aux 3e et 4e siècles. — L'Église ancienne s'est intéressée assez tôt au bon larron, comme le montre bien un sermon d'*Hippolyte de Rome* † 235, *Sur les deux larrons*, dont Théodoret a conservé trois fragments (*Dialogus* III, PG 83, 285ab; cf pseudo-Hippolyte, *Sur la sainte Pâque*, SC 27, 1950, 7 et 56, p. 133, 185). *Origène*, après avoir exposé brièvement le problème synoptique des différences entre *Mt./Mc* et *Luc* (déjà traité dans une partie perdue de son *Commentaire sur saint Jean*), inaugure l'exégèse allégorique de *Luc* 23, 42-43 : « Le larron qui doit être sauvé peut être la figure *(mysterium)* de ceux qui, après de multiples péchés, ont cru au Christ et ont dit : nous sommes attachés avec le Christ à la croix et configurés à sa mort; ils disent toujours au Fils de Dieu : « Souviens-toi de nous quand tu viendras dans ton royaume », et sont par suite avec lui dans le paradis » (*Commentariorum in Mat. series* 133, GCS 11, p. 271). Dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains* (3, 27-28; éd. et trad. J. Schérer, Le Caire, 1957, p. 164), Origène inaugure aussi l'interprétation dogmatique du texte : « Il est possible parfois d'obtenir déjà la justification seulement pour avoir cru et sans avoir absolument rien fait. Nous pouvons par exemple citer le justifié par la seule foi sans les œuvres tel qu'était le brigand crucifié avec Jésus ». Voir encore *In Gen. hom.* 15, 5; *In Lev. hom.* 9, 5, GCS 6, p. 134, 425; *In Num. hom.* 26, 4, GCS 7, p. 249.

Selon *Cyprien de Carthage* † 258, le bon larron a reçu le *baptême du sang* : « Ceux qui sont baptisés dans leur sang et sanctifiés dans leur passion obtiennent la perfection et la grâce de la divine promesse; le Seigneur le déclare lui-même quand il s'adresse au larron qui croit en lui et le confesse en sa propre passion : il lui promet d'être avec lui en paradis » (*Epist. ad Jubaianum* 73, 22, CSEL 3, 2, p. 796). Cette doctrine est soutenue par Hilaire (*Tractatus in Psalmos* 65, 26, CSEL 22, p. 266-267; *De Trinitate* x, 34, PL 10, 370b) et par Jérôme (*Epist.* 58, 1 : « Le larron échange la croix pour le paradis, et le châtiment de l'homicide en fait un martyr »), mais sera contestée par Augustin (cf *infra*). *Hilaire* † 367 complète par ailleurs l'exégèse allégorique et spirituelle du passage : les deux larrons figurent les destinées opposées des fidèles et des infidèles, placés les uns à droite et les autres à gauche; « celui qui se trouve à droite est sauvé par la justification de la foi... En outre, le fait que les deux larrons reprochent (au Christ) de subir la passion signifie que la croix sera un scandale pour tous, même pour les fidèles » (*In Matthaeum* 33, 5, PL 9, 1074ab; cf *De Trinitate* x, 34, 370b-371a).

Chez les grecs également, le bon larron est parfois mentionné à côté des martyrs, comme en fait preuve une exégèse d'*Astérius* le sophiste sur le *Ps.* 4, 2b-3a (à situer probablement entre 325 et 341). Après une série d'antithèses du genre « condamné sur la terre, citoyen dans les cieux », qui inaugure l'exploitation rhétorique de *Luc* 23, 42-43, et après l'évocation du thème : péché et salut viennent également par le bois (Asterii sophistae, *Commentariorum in Psalmos*, hom. 5, 17, éd. M. Richard, coll. Symbolae Osloenses, Suppl. 16, Oslo, 1956, p. 40), le sophiste écrit :

> « Et pourquoi le Christ crucifié a-t-il fait le larron citoyen du ciel? D'abord afin que le monde et tous les hommes apprennent qu'ils jouiront du même honneur si, comme le larron, ils confessent le crucifié comme Seigneur et roi. Ensuite, afin que, voyant que le Christ lui a pardonné ses péchés sur la croix, tous croient qu'il a aussi effacé sur la croix le document de l'universelle condamnation » (18, p. 41). La « tribulation » du larron ne vient pas d'ailleurs de sa propre souffrance, mais de ce que « le Fils de Dieu est crucifié avec des larrons » (19, p. 41). Et « lorsqu'il voyait la création souffrir avec le créateur et le monde entier secoué comme une seule maison.., le larron invectivait les assistants : *Fils d'hommes, jusques à quand aurez-vous le cœur dur?* » (19, p. 42, citant *Ps.* 4, 3a).

Ambroise † 397 commente ainsi l'épisode : « Magnifique témoignage qu'il faut travailler à se convertir, puisque le pardon est si vite prodigué au larron et la grâce plus abondante que la prière! Le Seigneur accorde toujours plus qu'on ne lui demande... Car la vie consiste à être avec le Christ : où est le Christ, là est le royaume » (*Expositio evangelii secundum Lucam* 10, 121, SC 52, 1958, p. 195-196). Cette interprétation, surtout en raison de la dernière phrase, aura un grand retentissement; citée et commentée par Bonaventure (*Commentarium in ev. Lucae* 23, 51-52, éd. Quaracchi, t. 7, 1895, p. 580b), elle sera aussi reprise dans la *Catena aurea* de saint Thomas (23, 39-41, éd. A. Guarienti, t. 2, Rome, Marietti, 1953, p. 305) qui la transmet ainsi aux exégètes modernes.

P. Grelot s'en inspire à son tour : « *La vie, c'est d'être avec le Christ, car où est le Christ, là est le Royaume.* Cette finale écarte instinctivement les faux problèmes que poserait la localisation du Paradis, ou même les problèmes latéraux qui éloigneraient l'attention de l'unique réalité utile à connaître. En retour, elle fait appel à l'expression qui, dans le texte même, explique le terme mythique en fonction d'une expérience existentielle : *être avec le Christ*, voilà ce qui importe... Entré par la foi dans cette expérience unique au moment même où il va mourir, le larron reçoit par grâce l'assurance qu'il y demeurera désormais pour toujours » (art. cit., p. 213; cf en note les références aux auteurs médiévaux et modernes).

Ailleurs, Ambroise montre que la victoire du démon sur Judas est largement compensée par le repentir inattendu du larron (*In Ps.* 39, 17, PL 14, 1064b).

Éphrem de Nisibe † 374 compare les deux larrons aux juifs et aux païens convertis : « A regno quod confessi sunt isti, facta est dirutio urbis eorum; a regno autem Domini nostri quod confessi sunt gentes, fit vivificatio corporis eorum » (*Commentaire de l'Évangile concordant* 20, 21, CSCO 145, p. 212; cf *Sermo* 8, 41-65, CSCO 306, p. 144; *Hymnes sur le Paradis* VIII, CSCO 175, p. 30-33; SC 137, 1968, p. 113-117). Voir encore Isidore de Péluse, *Epist.* I, 255-256, PG 78, 336c-337a; Cyrille de Jérusalem, *Catéchèse* XIII, 30-31, PG 33, 808b-812a. D'autres Pères du 4e siècle font l'exégèse de l'*aujourd'hui* (Titus de Bostra, TU 21, 1, p. 245), ou cherchent à expliquer comment le Christ est tout ensemble aux enfers, au paradis et dans les mains du Père (Grégoire de Nysse, *Oratio 1 de Resurrectione*, PG 46, 613d-617c).

2. **Jean Chrysostome et Augustin.** — L'évêque de Constantinople, mort en 407, a consacré au bon larron trois longs développements. Dans le *Sermon* 7, 4 sur la *Genèse*, traitant le thème du paradis perdu et retrouvé, il voit dans le larron la preuve évidente de la miséricorde de Dieu qui ouvre à tous l'accès au salut :

« Nul donc ne pourra désormais désespérer de son salut, en voyant un homme chargé de milliers de fautes franchir les portes du royaume... Par une simple parole, un seul acte de foi, il s'élance avant les apôtres dans le paradis, pour donner à comprendre que ce ne sont pas ses bonnes actions qui lui ont valu cette faveur, mais la philanthropie du Seigneur qui a tout fait... A-t-il jeûné? A -t-il versé des larmes?... A-t-il accompli une longue pénitence? Pas du tout, mais sur la croix elle-même, par une seule parole il a trouvé le salut. Voyez avec quelle rapidité il va de la croix au ciel, du supplice au salut » (PG 54, 613a).

Chrysostome oppose la foi du larron à l'incrédulité des juifs malgré miracles et prophéties : « Le larron, qui n'avait pas entendu de prophètes ni vu de miracles, et qui voit maintenant le Christ attaché à la croix, ne s'arrête pas au déshonneur, il ne voit pas l'ignominie, il voit la divinité et s'écrie : *Souviens-toi de moi dans ton royaume* » (613b).

Dans la suite, argumentant contre les manichéens, Jean s'efforce de préciser le sens du mot *paradis*; sa réponse reste obscure : si le paradis peut en un sens s'identifier au royaume des cieux, ce n'est pas du moins la résurrection, mais sa promesse (613c-615c).

Dans l'homélie *Sur la croix et le larron*, après avoir exalté la puissance de la croix qui ouvre le paradis fermé, le prédicateur enchaîne sur les vertus du bon larron : courage, magnanimité, franchise, « philosophie dans le supplice », « piété dans le tourment »; ses paroles à son compagnon sont en outre une *confession* (ἐξομολόγησις) : « Il n'ose pas dire *Souviens-toi de moi* avant d'avoir rejeté par la confession le fardeau de ses péchés » (2-3, PG 49, 401d-403c). Comment peut-il demander le royaume à la seule vue du Christ en croix? « C'est que la croix est elle-même le symbole du royaume. Si j'appelle le Christ roi, c'est parce que je le vois crucifié : c'est le propre d'un roi de mourir pour ses sujets » (403d). Cette homélie semble avoir inspiré J.-B. Bossuet qui exalte lui aussi la « confession » et la foi du larron (2e *Sermon pour l'Exaltation de la Croix*, fin du premier point).

L'homélie suivante, *Sur la croix et la confession du larron* (407-418), reprend en substance le développement précédent, mais insiste davantage sur la puissance du crucifié : « C'est quand il est cloué à la croix, chargé d'injures, couvert de crachats, outragé, bafoué, quand il est devenu l'objet de la risée universelle, qu'il a eu puissance d'attirer à lui l'âme perverse du larron. Admirez cette puissance éclatant ici de tous côtés : il ébranle la nature, brise les rochers, et l'âme du larron, plus dure que les rochers, il la rend plus molle que la cire » (409d).

Augustin † 430, à l'instar de Jean Chrysostome, évoque maintes fois dans sa prédication la foi profonde du larron en l'opposant à la défection des apôtres (*Enarratio in Ps.* 68, 8; *In Johannis evang.* 109, 4; *Sermo* 22, 3; 232, 6; 285, 2; PL 38, 150d, 1110c, 1294a). Il précise bien cependant que cette foi lui a été donnée par « celui qui fut suspendu à côté de lui » (*In Ps.* 55, 12).

Augustin se pose plusieurs questions à propos du bon larron : problème synoptique (cf *De consensu evangelistarum* III, 16, 53), interprétation du « paradis » (*De Genesi ad litteram* XII, 34, 65-66; *Epist.* 187 à Dardanus, 2, 6-3, 7); il se demande surtout *si et comment le larron a été baptisé.*

Dans le *De diversis quaestionibus* 83, il admet une *équivalence* du baptême : « C'est par la puissance ineffable et la justice du Dieu souverain que le baptême a été imputé au larron croyant et qu'il lui a été compté comme s'il avait reçu en son esprit libre ce qu'il ne pouvait recevoir en son corps crucifié » (q. 62). Dans le *De baptismo contra donatistas*, il pense à un baptême de *suppléance* « non par la passion pour le nom du Christ, mais par la foi et la conversion du cœur, compte tenu de l'impossibilité de célébrer le sacrement en raison des circonstances ». Il précise que le larron « n'a pas été crucifié pour le nom du Christ, mais pour ses crimes; il n'a pas souffert pour avoir cru, mais il croit au moment où il souffre ». Le larron est ainsi, en l'absence du sacrement visible, l'illustration du mot de saint Paul (*Rom.* 10, 10) : *corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem* (IV, 22, 29; cf *Retractationes* I, 26; II, 18 et 55).

En 419, dans le *De anima et ejus origine*, après avoir mentionné et rejeté l'opinion de Cyprien (*Epist. ad Jubaianum*), Augustin émet l'hypothèse que le larron a pu être baptisé par l'eau jaillie du côté du Christ, ou même dans sa prison (I, 9, 11; cf III, 9, 12, où il reconnaît que le larron « a pu selon le jugement divin être compté au nombre de ceux qui sont purifiés par la confession du martyre »). Tous ces textes mentionnent explicitement la *foi* et la *conversion.*

Dans sa prédication, Augustin recourt encore au bon larron pour illustrer *Rom.* 10, 10 : attaché à la croix par tous ses membres, n'ayant libres que sa langue et son cœur, « il crut de cœur et confessa de bouche » (*Enarratio in Ps.* 39, 15; 34, 14; *De diversis quaest. ad Simplicianum* I, 19). Signalons enfin une exégèse allégorique. Les deux larrons figurent deux genres d'hommes qui subissent la passion : « ceux de droite dont il est dit : *Heureux ceux qui souffrent persécution pour la justice;* ceux de gauche dont il est dit : *Même si je donne mon corps à brûler, si je n'ai pas la charité, cela ne me sert de rien* » (*Sermo* 218, PL 38, 1085a; cf *Sermo* 327, 1451b; *In Johannis evang.* 38, 7).

3. **Pères grecs après Chrysostome.** — Un sermon pseudo-chrysostomien accentue encore le ton rhétorique de Chrysostome, en décrivant le baptême du larron « par le sang et l'eau qui jaillirent avec force du côté » du Christ (*De cacco nato* 5-6, PG 59, 550-554; l'auteur est probablement Sévérien de Gabala, cf J. A. de Aldama, *Repertorium pseudochrysostomicum*, Paris, 1965, n. 413). Un autre sermon (Sévérien ou Proclus; cf Aldama, n. 34) met en parallèle Adam et le larron : « Celui qui méprise le Verbe de Dieu est sorti (du paradis), et y est entré celui qui confesse le Verbe; en est sorti celui qui méprise le salut, y est entré celui qui achète le salut par la croix » (*De cruce et latrone*, éd. gréco-latine par A. Wenger, dans *Augustinus Magister*.., t. 1, Paris, 1954, p. 178).

Proclus de Constantinople † 446 fait du bon larron le portier (θυρωρός) du paradis; il y introduit Adam, en effaçant les larmes d'Ève (éd. F.-J. Leroy, *L'homilétique de Proclos*.., Rome, 1967, p. 212). Le sermon *In latronem* (PG 59, 719-722) semble également de Proclus (Aldama, n. 561); voir encore l'homélie pascale d'Hésychius de Jérusalem, 1, 4, éd. M. Aubineau, SC 187, 1972, p. 64-66.

Un sermon pseudo-éphrémien (cf DS, t. 4, col. 814) insiste sur l'humilité du bon larron et se termine par une série d'invocations : « O voleur, voleur de paradis, « effracteur » du mur planté par le Seigneur, prédateur de la rémission des péchés.., fleur précoce de la croix », etc (*In S. Parasceven et in crucem et latronem*, dans S. Éphrem, *Opera omnia graece et latine*, t. 3, Rome, 1746, p. 475-476).

Un sermon pseudo-athanasien donne en finale une sorte de litanie du bon larron (*In passionem Domini in Parasceve* 3-4, PG 28, 1053-1058; cf *Sermo de passione et cruce*.., 23, PG 28, 225; pseudo-Chrysostome, *In sancta lumina*, dans Jean Chrysostome, *De educandis liberis*.., éd. F. Combefis, Paris, 1656, p. 151-161; ce sermon pourrait être de Jean de Jérusalem, cf F.-J. Leroy, *Pseudo-Chrysostomica : Jean de Jérusalem*.., dans *Studia Patristica* x, TU 107, p. 131-136).

Le personnage du bon larron a aussi inspiré la *littérature apocryphe*.

L'Évangile de Nicodème (*Acta Pilati* II, 10; éd. C. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, Leipzig, 1876, p. 331-332) montre le bon larron Dismas, portant la croix sur ses épaules et l'archange Michel lui ouvrant la porte du paradis; ce récit inspire visiblement l'homélie dramatique du pseudo-Eusèbe d'Alexandrie (*In sanctam Parasceven*, PG, 62, 724; cf Aldama, n. 489). Cf aussi *Évangile arabe de l'enfance*, c. 13. Marc le diacre raconte encore une guérison sur l'intervention du bon larron (*Vie de Porphyre de Gaza* 7, éd. H. Grégoire et M.-A. Kugener, Paris, 1930, p. 7).

Le bon larron se trouve enfin au centre de l'hymne 39 de Romanos le Mélode sur l'adoration de la croix. Réunissant les éléments de la tradition homilétique, s'inspirant aussi des croyances populaires et de l'*Évangile de Nicodème*, le poète présente le bon larron comme la figure de l'humanité sauvée :

« Car lorsqu'il fut élevé sur le bois, lorsque ce condamné fut justifié par la foi qu'il confessa, alors s'ouvrit l'œil de son cœur; il contemplait les délices de l'Éden. Au milieu, il voyait rayonner la figure (l'arbre de vie) qu'avait à sa vue la croix qu'on avait dressée, car cette plante de vie est à la mesure de tous les âges de l'humanité mortelle » (39, 2, SC 128, 1967, p. 327-328). *La Soghita du Chérubin et du larron*, éditée par F. Graffin dans *L'Orient syrien*, t. 12, 1967, p. 481-490, se rattache à cette même tradition.

Ce ne sont pas seulement les prédicateurs et les poètes qui, vers la fin de la période patristique, s'intéressent au bon larron : le beau et très sobre commentaire de Sévère d'Antioche sur *Luc* 23, 41-43 (*Catena in evang. sec. Lucam*, éd. J. A. Cramer, t. 2, Oxford, 1844, p. 168-171) semble recueillir l'essentiel de la tradition exégétique grecque sur ce sujet.

4. **Pères latins après Augustin.** — Avant d'aborder la littérature homilétique, il faut mentionner d'abord la *controverse théologique* entre Prosper d'Aquitaine et Jean Cassien.

Celui-ci voyait dans le bon larron un argument pour montrer que la volonté bonne précède parfois l'inspiration de la grâce (*Conférences* XIII, 11 et 13, SC 54, 1958, p. 162, 169; *Institutions* XII, 11, 1, SC 109, 1965, p. 464; pour l'interprétation du paradis, *Conf.* I, 14, SC 42, 1955, p. 95). A quoi Prosper réplique : « Dans la conversion du larron, même si nous ne voyons aucun indice d'une opération de la grâce, pouvons-nous ne pas penser qu'il a été attiré lui aussi comme tous les croyants? » (*Contra Collatorem* 7, 3, PL 51, 232ab; cf 14, 1-2, 254c-255a).

Maxime de Turin, contemporain d'Augustin, a laissé deux sermons « de latrone ». Dans le premier, il présente sa foi et surtout son amour pour le Seigneur « après qu'il eut reconnu dans le corps (du Christ) ses propres blessures » (*Sermo* 74, 3, CCL 23, p. 310); dans le second, il insiste sur cette foi admirable « qui a cru que le Christ crucifié était glorifié plutôt que puni; en ceci consiste en effet le modèle *(forma)* de tout le salut : reconnaître le sauveur comme seigneur de majesté, au moment même où on le voit subir les souffrances d'humilité » (75, 2, p. 314). Dans un autre sermon, Maxime compare le larron à Ulysse qui se fait attacher à l'arbre (le mât) du navire (*Odyssée* XII, 166-200) : « Le larron, en effet, après ses longs errements et son naufrage, ne pouvait retourner au paradis dont il était sorti, à moins d'être lié à l'arbre, car la croix dans l'Église est comme l'arbre dans le navire » (37, 2, p. 145).

Quodvultdeus, disciple et ami d'Augustin, assimile curieusement le bon larron au prodigue et saint Pierre au fils aîné (*Sermo de tempore barbarico* 7, 8, PL 40, 705c; cf *Clavis*, n. 411). *Léon le Grand* s'émerveille du don de la foi accordé au bon larron et de l'abolition instantanée de sa faute (*Tractatus* 53, 1 et 5, CCL 138A, p. 314, 325). La plus longue homélie sur le « bienheureux larron » est due à « Eusèbe le Gaulois » (cf DS, t. 4, col. 1695-1698; hom. 24, CCL 101, p. 279-290) : « Alors que les apôtres désespèrent, il est seul à ne pas consentir au scandale de la croix et de la mort » (24, 3, p. 283). Quant aux fidèles qui diffèrent leur pénitence, ils ne peuvent s'autoriser de l'exemple du larron; en effet, « pour obtenir la foi, cette heure ne fut pas pour lui la dernière, mais bien la première » (p. 289). Le sermon *De latrone crucifixo cum Christo* (PL 65, 741-742), qui n'est peut-être pas de Fulgence de Ruspe (cf *Clavis*, n. 837), manque d'originalité; cf encore pseudo-Fulgence, *Sermo* 29, PL 65, 895-896.

Dans ses *Moralia in Job*, Grégoire le Grand réunit enfin les éléments de la tradition antérieure dans une saisissante unité. Le bon larron est le type même de l'homme qui a reçu la grâce :

« Il est venu coupable du sang de son frère, il est venu sanglant mais, sur la croix, il a été changé par la grâce intérieure ». Grégoire, en s'inspirant d'Augustin, montre ensuite que le larron offre à Dieu sa langue et son cœur, seuls membres qu'il avait libres; il fait preuve en outre des trois vertus proclamées par l'apôtre (1 *Cor.* 13, 13) : « Il eut la foi, lui qui crut au royaume futur du Seigneur qu'il vit mourir avec lui; il eut

l'espérance, lui qui demanda l'entrée dans ce royaume; il fit preuve aussi dans sa mort d'une charité vivante, lui qui réprimanda son frère et compagnon de brigandage, lui reprocha ses iniquités et lui annonça la vie dont il avait connaissance. Lui qui est venu à la croix par sa faute, voyez comme il descend de la croix par la grâce » (*Moralia* XVIII, 40, 64, PL 76, 74; cf *Hom. in Ezechielem* II, 8, 21, 1040c; *Hom. in Evang.* I, 19, 3, 1156a; 20, 25, 1169-1170; II, 25, 10, 1196b).

Ce développement est pratiquement repris par Bède (*In Lucam* VI, CCL 120, p. 405-406) et semble inspirer aussi Raban Maur (*In Epist. ad Romanos*, PL 111, 1510cd).

Rupert de Deutz † 1129 est plus original quand il parle du baptême du larron au sein de l'Église universelle : « Nonnisi in universali ecclesia simul illo qui de latere Domini effluxit flumine praesentialiter baptizatus est. Baptizata quippe, ut saepe dictum est tunc omnis quae super terram vel subtus terra erat ecclesia, sicque de mortui Christi latere renata sicut de latere dormientis Adae fabricata est Eva » (*De divinis officiis* VI, 35, PL 170, 178).

Geoffroy de Vendôme (cf DS, t. 6, col. 234-235) a laissé un beau sermon *De latrone salvato in cruce* (PL 151, 274-275).

Pierre Lombard (*Sententiae* IV, dist. 4, c. 4) parle du baptême du larron d'après Augustin et Cyprien, et (dans la dist. 20, c. 1) de sa pénitence. Thomas d'Aquin (*Summa theologica*, 3ª, q. 46, a. 11) expose la signification de la crucifixion entre deux larrons, en s'appuyant aussi sur la tradition patristique.

Pour la bibliographie ancienne sur le bon larron, voir U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-bibliographie*, t. 2, Paris, 1907, col. 2762 *(Larron)*. Méritent d'être encore retenus : AS, 25 mars, t. 3, Anvers, 1668, p. 543. — Th. Raynaud, *Opera omnia*, t. 10, Lyon, 1665, p. 455-594 *De metamorphosi latronis in apostolum commutati* (nombreuses allusions aux Pères). — F. Orilia, *Riflessioni istoriche sulla vita del glorioso S. Disma*, Naples, 1714. — G. Marangoni, *L'ammirabile conversione de S. Disma... spiegata con i sentimenti de' SS. Padri e Dottori...*, Rome, 1741. — J.-J. Gaume, *Histoire du bon larron*, Paris, 1868. — A. Bessières, *Le bon larron, saint Dismas*, Paris, 1939. — E. Pasquero, *Il buon ladrone e la promessa di Gesù*, Rome, 1947. — *Bibliotheca sanctorum*, t. 3, 1963, col. 596-600 (G. M. Fusconi).

Pour l'exégèse moderne, outre les commentaires sur Luc, voir : J. P. Weisengoff, *Paradise and S. Luke 23, 43*, dans *American ecclesiastical Review*, t. 103, 1940, p. 163-169. — L. Leloir, *Hodie mecum eris in Paradiso*, dans *Verbum Domini*, t. 28, 1950, p. 372-380. — C.-D. Boulogne, *La gratitude et la justice depuis Jésus-Christ*, VS, t. 96, 1957, p. 142-156. — É. Cothenet, *Paradis*, DBS, t. 6, 1960, col. 1214. — G. W. MacRae, *With me in Paradise*, dans *Worship*, t. 35, 1961, p. 235-240. — F. Wulf, *Jesus, gedenke meiner, wenn du in dein Königtum kommst...*, dans *Geist und Leben*, t. 37, 1964, p. 1-3. — P. Grelot, cité *supra*.

Hermann Josef Sieben.

LARSON (Valentin), bénédictin, 1661-1728. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. *Vie*. — Né le 4 juillet 1661 à Neusohl (Hongrie), Valentin Larson fit ses études au gymnase de Vienne, entra dans l'ordre bénédictin à Melk en 1676 et fit profession en 1677. Après ses études supérieures à Vienne, où il devint *magister philosophiae*, il fut ordonné prêtre et célébra sa première messe le 1er janvier 1686. Adjoint au maître des novices de Melk de 1686 à 1690, il fut ensuite vicaire dans la paroisse claustrale de Weikendorff où il se dépensa au soin des âmes, surtout durant les pénibles années de la guerre contre les turcs. Rappelé à Melk, il fut prieur quinze années durant, à l'époque de la construction de l'église et du couvent (1707-1722), à l'époque aussi où un groupe de moines porta de graves accusations contre l'abbé Berthold Dietmayr (1700-1739); on ignore dans quelle mesure Larson fut mêlé à ces événements; en tout cas, il fut en 1722 promu curé de l'église paroissiale de Ravelsbach. Il y célébra son jubilé de profession, tomba malade peu après et mourut le 2 juillet 1728; il fut enseveli à Ravelsbach.

2. *Œuvres*. — 1° *Hoher Adlerflug nach dem Marckt* (!) *dess Cedernbaums*, « Exhortations doctrinales et spirituelles sur la vénération et l'adoration du Très Saint Sacrement de l'autel », Vienne, 1707, 1709. Ce premier ouvrage de Larson date de son séjour à Weikendorff et indique déjà le thème principal de ses œuvres, l'Eucharistie.

Du temps de son priorat, durant lequel il se dépensa infatigablement par la parole et l'action (le ms de ses entretiens capitulaires est encore conservé à Melk), datent les trois ouvrages principaux suivants.

2° *Theatrum dolorum Jesu Christi Dei-Hominis pro hominibus patientis in augustissimo Sacrificio Missae apertum sive SS. Missae Sacrificium secundum varia Passionis Dominicae mysteria explicatum*, Augsbourg, 1709, 640 p. Cet ouvrage, dédié à l'abbé Dietmayr, contient soixante-dix méditations sur les divers moments de la Passion et de la Résurrection (depuis la décision du Père d'envoyer son Fils pour le salut du monde jusqu'à l'invitation au banquet des noces célestes à la fin des temps), jointes à des considérations et exercices pour la Messe (depuis la décision de la célébrer jusqu'à la rentrée à la sacristie). Les deux premiers points de la méditation sont consacrés à la vie et à la Passion du Seigneur, le troisième à un rite correspondant de la Messe. Le lien est souvent artificiel et forcé.

Ainsi, le prêtre se purifiant les doigts avant la consécration et le Sauveur enfermé dans un cachot au Calvaire avant la crucifixion (mystère 49); les cinq signes de croix après la consécration et les cinq outrages au Christ en croix (54); la descente aux enfers et l'immixtion de la parcelle d'hostie dans le précieux sang (59); la purification du calice et la résurrection du Seigneur (62); le départ de l'autel et la venue du Christ pour le jugement (69).

Les rites de la Messe ne sont pas expliqués, ni en eux-mêmes, ni historiquement. Il s'agit essentiellement de considérations émouvantes et pratiques sur la Passion à l'occasion de la Messe.

Une gravure de Carl Remshart orne le début de l'ouvrage (cf *Künstlerlexikon* de Thieme-Becker, t. 28, 1934, p. 151-152; la gravure n'y est pas reproduite). Sous forme d'appendice, « Douze fontaines trouvées à Élim ou douze enseignements moraux » sont brièvement expliqués comme douze vertus que le prêtre doit apprendre du Christ dans l'Eucharistie et mettre en pratique.

3° *Murenulae aureae vermiculatae argento* (« Boucles d'or veinées d'argent : l'âme humaine élevée à la dignité d'épouse spirituelle du Christ. Ou la vérité de l'Évangile distribuée selon les dimanches de l'année... »), Augsbourg-Gratz, 1716, 400 p. in-4°, avec index des textes bibliques reproduits *in extenso* et abondant index des matières, idées, histoires, fables; le tout est en allemand.

4° *Cereus tritici vallatus liliis...* « ou sermons doctrinaux et spirituels pour les jours festifs et fériés » (même présentation des index que ci-dessus), Augsbourg-Gratz, 1716, 512 p. (ouvrage non mentionné par Kropff, parce que réuni, dans son exemplaire, au précédent).

Ces deux sermonnaires, dont on peut se demander si les pièces furent réellement prononcées (certaines ont une lon-

gueur considérable), adoptent la même méthode. Partant toujours d'une phrase de l'évangile du jour (jamais de l'épître ou de la collecte), il y est très souvent question de l'Eucharistie et de la Vierge Marie. Des événements historiques sont parfois racontés, plus souvent des légendes ou des fables, des scènes de la vie de famille, surtout dans les sermons pour les jours de fête, tout cela dans une langue vigoureuse et vivante, et toujours visant un enseignement pastoral.

5° *Trauer- und freudvolle Schaubühne der Schmerzendes für die Menschen leydenden Gott- und Menschens Jesu Christi...* (« soixante-dix méditations... », Augsbourg-Gratz, 1720, 973 p., et 1735, d'après Ziegelbauer, cité *infra*). C'est la traduction faite par Larson de son deuxième ouvrage; il y apporte quelques améliorations et surtout une élaboration plus large.

V. Larson fut certainement un apôtre actif et sa doctrine est solide; en marge de ses œuvres oratoires, il allègue de nombreuses sources, les classiques et surtout les Pères de l'Église et les théologiens; mais ses écrits sont gâtés par l'enflure baroque. Il fit preuve d'une vraie piété, mais sans aucune profondeur mystique.

M. Kropff, *Bibliotheca mellicensis*, Vienne, 1747, p. 544-546. — M. Ziegelbauer, *Historia rei literariae ordinis S. Benedicti*, t. 4, Augsbourg-Wurtzbourg, 1754, p. 161, 169. — I. F. Keiblinger, *Geschichte des Benedictiner-Stiftes Melk*, t. 1, Vienne, 1851, p. 961 (dépend de Kropff).

Albert Siegmund.

1. LA RUE (Charles de), jésuite, 1643-1725. — Né le 2 août 1643, Charles de La Rue était le fils d'un marchand parisien. Après ses études au collège de Clermont, à Paris, il fut admis dans la compagnie de Jésus le 7 septembre 1659. Son *curriculum* de formation est classique : noviciat, deux ans de philosophie au collège de Clermont, où il est ensuite régent de la sixième aux humanités, puis de rhétorique à Rouen et Caen; il achève sa philosophie à La Flèche, et suit les cours de théologie à Paris (1671-1675). Il est prêtre en 1674. Comme la mission du Canada ne lui est pas accordée, il revient, après sa troisième année de probation faite à Rouen, au collège à Paris comme écrivain puis comme professeur de rhétorique (1678-1679). Il est préfet des études au collège d'Alençon en 1679-1681. Il participe alors à des controverses courtoises avec le pasteur Élie Benoît, et commence sa longue carrière de prédicateur, en particulier à la maison professe de Paris (1684-1696). Admiré par Corneille † 1684, conquis par Daniel Huet † 1721 et ami de Bossuet, il prêche au Louvre devant la cour en 1687; il reste trente ans « prédicateur du roi », reconnu parmi les meilleurs orateurs de l'époque.

En 1697 et 1698, après ses attaques du quiétisme, le supérieur général, Thyrse Gonzalès, le fit déplacer. La Rue s'en fut missionner en 1700 dans les régions protestantes de Montauban où son éloquence et sa douceur le firent apprécier. Rappelé sans doute sur l'intervention de Louis Le Valois, confesseur des princes, La Rue est d'abord à Pontoise (1702), puis réintégré à la maison professe de Paris (1704). Il prononce l'oraison funèbre de Bossuet, le 23 juillet 1704, et, à partir de 1705, il est confesseur à la cour, ce qui l'oblige à de fréquents séjours à Versailles. Nommé supérieur de la maison professe en 1718, il se retire en 1721 au collège Louis-le-Grand, où il meurt le 27 mai 1725.

Poète et orateur, La Rue n'est pas spécialement un théologien. A Paris, il se rattache plutôt au parti des prédicateurs, opposé à celui des écrivains théologiens « de la bonne intention », résolument antijanséniste (cf *supra*, col. 124). Encouragé par Bossuet, dévoué au cardinal de Noailles, archevêque de Paris, dont il est le candidat à la succession de La Chaise comme confesseur du roi, La Rue prêche une morale assez sévère. Les épreuves du pays provoquent plus d'une fois ses appels à la pénitence. Lorsqu'éclate le conflit Bossuet-Fénelon, La Rue se montre violent : le 25 mars 1697, contre le quiétisme; le 20 août 1698, dans le panégyrique de saint Bernard, contre Fénelon, l'Abélard qu'il oppose à Bossuet (lequel a peut-être inspiré le discours); le 15 octobre suivant, enfin, dans le panégyrique de sainte Thérèse, où il se pose en héraut d'une vie mystique réservée à de rares privilégiés (cf DS, t. 8, col. 1012).

Exigeant dans ses sermons, La Rue était pourtant doué d'un heureux naturel et d'une grande bonté. Il prolongeait son action dans la confession et la direction de conscience. Il l'étendit encore par la publication de ses œuvres oratoires. Sa doctrine morale et spirituelle contribua à garder un christianisme solide au temps d'une Régence volage et indisciplinée.

Œuvres. — Pendant quarante ans La Rue ne publia que des œuvres littéraires : pièces de circonstance ou de théâtre (appréciées par P. Corneille), très célèbre édition annotée de Virgile (Paris, 1675), et quelques oraisons funèbres. Mais en 1706 paraissent à Trévoux et Bruxelles des Recueils de sermons (en 4 vol.) qu'on attribue à La Rue. Celui-ci prépara l'édition de ses *Sermons* (4 vol., Paris, 1719), où il prit soin de donner (t. 1) une liste des sermons qu'on lui avait faussement attribués et qu'il déclara remplis « d'ignorances, d'absurdités, de sentiments téméraires et même erronés » (Préface). Sa publication connut un grand succès (rééditions et traductions en allemand, espagnol, italien, polonais). Ces sermons sont groupés selon les temps liturgiques, de la Toussaint à Quasimodo. Deux sermons *Sur le fanatisme des Cévennes* (prêchés en 1703) furent publiés avec les *Sermons* de H. Griffet (Liège, 1766); E. Griselle édita un sermon, jusqu'alors inconnu, *Sur l'enfer*, en 1906. En 1740, F. Bretonneau fit paraître les *Panégyriques des saints* (3 vol.) et des *Oraisons funèbres*, déjà imprimées pour la plupart. L'ensemble de ces textes fut réimprimé dans les *Orateurs sacrés* (t. 28, 1847).

La Rue a récrit ses sermons avant de les publier; Bretonneau a fait de même et a « biffé toutes les particularités ». Aussi les allusions historiques ont-elles disparu. Voir H. Chérot qui a comparé les deux textes du panégyrique de saint Bernard (*Autour de Bossuet*, p. 75-114).

Études. — Sommervogel, t. 7, col. 290-307. — *Mercure de France*, juin 1725, p. 1324-1333 Éloge du P. de La Rue. — A. de Tréverret, *Du panégyrique des saints au 17e siècle*, Paris, 1868, p. 185-206. — A. Hurel, *Les orateurs sacrés à la cour de Louis* XIV, t. 2, 2e éd., Paris, 1872, p. 168-174. — Saint-Simon, *Mémoires*, éd. A. de Boislisle, coll. des Grands écrivains de France, t. 4, Paris, 1884, p. 85. — A. Hamy, *Le collège d'Alençon*, Paris, 1899, p. 34. — H. Chérot, *Autour de Bossuet. Le quiétisme... en 1698*, Paris, 1901. — *Revue Bourdaloue*, t. 1-3, 1902-1904, tables. — E. Griselle, *Bourdaloue. Histoire critique..*, t. 1, Paris, 1901, p. 38 svv; t. 3, 1906, p. 61 (liste des prédicateurs à Paris et à la cour). — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 406. — *Les établissements des jésuites en France*, 5 vol., Enghien, 1949-1957, table. — H. Hillenaar, *Fénelon et les jésuites*, La Haye, 1967, p. 97-115 et *passim*.

Hugues Beylard.

2. LA RUE (François de), jésuite, 1625-1680. — Né à Lille le 30 septembre 1625, François de La Rue fut confié aux jésuites de sa ville natale à onze ans, étudia la philosophie en leur collège d'Anchin à Douai et entra au noviciat de Tournai le 3 octobre 1646. Il

fut régent d'humanités et de rhétorique dans les collèges de Saint-Omer, Douai et Mons. Il étudia la théologie à Douai (1655-1659), fut ordonné prêtre en 1658, et revint à l'enseignement, professant la rhétorique à Huy, puis à Lille. Après avoir missionné quelques années dans la région, il confessa et prêcha dans l'église du collège et à l'église Saint-Maurice. Il était de plus chargé de conférences aux religieuses. Il mourut le 20 octobre 1680.

L'auteur présumé des *Scriptores insulenses*, J. Delobel, qui avait pu connaître Fr. de La Rue, lui attribue : 1° *Cordis virginei decora ac beneficia...* (paru, anonyme, à une date inconnue; Douai, 1676; Lille, 1678; Douai, 1679); ce devait être un livre de méditation sur soixante-trois emblèmes ou symboles, évoquant les vertus de Marie proposées en imitation à la jeunesse studieuse. 2° *L'heureux remède contre le péché habituel* (rééd., Douai, 1679).

En 1678 parut à Lille *L'Académie chrétienne*, dont on ne sait rien.

La plus importante des œuvres de La Rue, *L'amour de la Croix sur le modèle de Jésus souffrant, nécessaire à tout chrétien pour être parfait* (Lille, 1680), était sans doute le fruit de son enseignement à la confrérie de la Croix (de la paroisse Saint-Maurice), qu'il invitait à la perfection : « La volonté de Dieu est que vous soyez saints » (préface). L'opuscule, dans la pure tradition ignatienne, est bâti sur le thème des trois degrés d'humilité ou degrés dans l'amour (pauvreté, douleur, humiliations). A chacun de ces degrés l'auteur invite à se détacher, à se priver volontairement, à supporter d'être dépouillé, enfin à se réjouir. Une quatrième partie propose les mêmes attitudes dans les peines de l'esprit et le livre s'achève par des exercices pratiques. L'ouvrage fut réédité à Rouen en 1698 et 1705, et traduit en flamand (Anvers, 1695). En 1834 (Paris), Louis de Sambucy le réédita en corrigeant le style et en prétendant qu'on en ignorait l'auteur; des extraits parurent dans la Petite bibliothèque chrétienne (Bruxelles, 1898).

L'art d'être toujours mortifié et toujours joyeux (Lille, 1680) s'inspire des *additions* ignatiennes touchant la pénitence et les règles du discernement des esprits. Cet écrit didactique, par questions et réponses, entraîne à la pratique de la mortification.

Les *Angeli custodis pia in clientem officia* (Tournai, 1681) sont un opuscule de dévotion à l'ange gardien rédigé en vers latins, suivi d'un commentaire des litanies de Lorette, destiné aux congréganistes.

Scriptores insulenses, n. 86, Bibliothèque municipale de Lille, ms 381. — Archives romaines S. J., *Catalogi breves ... triennales provinciae gallo-belgicae, 1647-1680*, ms.

Sommervogel, t. 7, col. 307; t. 9, col. 825; t. 12 (Rivière), n. 1593. — P. Delattre, *Les établissements des jésuites en France*, t. 2, Enghien, 1953, col. 1284.

Hugues Beylard.

LA RUSSALIÈRE (Jean de), prêtre, 17e siècle. — De Jean de La Russalière, prêtre du diocèse de Poitiers, qui signe ses ouvrages « aumônier du duc de Richelieu », nous connaissons trois œuvres : 1) Le *Flosculi sanctorum Patrum* (5 vol., Paris, 1667, éd. in-8° et in-12°; rééd., 1670) est un abondant florilège qui présente, sous forme de sentences morales et spirituelles, des textes de vingt et un auteurs, de Cyprien de Carthage à Laurent Justinien; à lui seul, Augustin occupe les tomes 2 et 3, et Grégoire le Grand les quatre cinquièmes du tome 4. — 2) *Le catéchisme de la croix ou la doctrine des véritables épouses de Jésus crucifié* (Paris, 1666, 1667, 1671, 1694, 1698; deux éditions parurent, retouchées : à Paris, en 1866, par « un vieux curé », et en 1890, par les franciscaines du Sacré-Cœur de Villeurbanne). — 3) *Avis spirituels donné* (sic) *à diverses personnes sur divers sujets* (Paris, 1668; une deuxième partie, prévue, n'est mentionnée nulle part). Ces ouvrages laissent entendre que leur auteur, nourri aux sources de la tradition, était directeur spirituel de communautés religieuses.

Le *Catéchisme* enseigne à tout chrétien la doctrine de la croix et l'acceptation de la souffrance. La leçon 15, par exemple, explique avec beaucoup de cœur qu'« épouser Jésus crucifié », c'est « lui donner ou plutôt lui abandonner et notre âme et notre corps pour souffrir dans l'un et dans l'autre tout ce qu'il lui plaira sans réserve ni épargne quelconque » (1671; p. 121). L'auteur décrit ensuite les attributs de Jésus Époux, que chacun doit tendre à reproduire : nous devons « craindre de manquer aux souffrances » (p. 153) et tenir à honneur d'être « faits conformes à Jésus crucifié » (159). Certaines conclusions, quelque peu outrées, sur la haine du monde et les « vertus crucifiantes » (p. 166), n'ont cependant pas gêné la diffusion du livre.

Les *Avis* recueillent sans doute les extraits de lettres ou d'exhortations sur des sujets spirituels de toute sorte. Ils sont composés en un style sobre, vigoureux, qui ne manque pas d'élégance et plein de saine expérience. Ils visent essentiellement la purification et la recherche de la volonté de Dieu dans une vie toute donnée au prochain. Ils libèrent l'âme, en la conduisant jusqu'en l'oraison de recueillement et au pur amour, mais lui interdisent toute « évasion » hors du réel.

On relèverait beaucoup de conseils à la fois pratiques et mystiques comme ceux-ci : « Une bonne âme doit communier souvent, non pas parce qu'elle en est digne, mais parce qu'elle en a besoin » (p. 49). « Vous lui dites (à Dieu) trop souvent que vous l'écoutez pour le pouvoir écouter » (p. 21). « La dévotion est fausse si elle n'est aussi grande dans le ménage qu'à l'église » (p. 208). « O que Dieu est libéral à une âme qui ne lui demande rien, ou du moins qui ne lui demande que ce qu'elle sait qu'il lui veut bien donner » (p. 85). « A force de penser à Dieu et de l'aimer, on parvient enfin à cette heureuse perte de pensée et l'on se trouve dans un état où l'on aime Dieu et où l'on fait tout pour lui, sans que pour cela l'on pense à lui... Cette manière d'aimer Dieu... est toute divine » (p. 316).

On ne peut que regretter l'oubli total dans lequel est tombée l'œuvre de La Russalière.

André Rayez.

LA SAUSSE (Jean-Baptiste), sulpicien, 1740-1826. — Né à Lyon le 22 mars 1740, Jean-Baptiste La Sausse (ou Lasausse) fit ses études théologiques au séminaire Saint-Irénée de cette ville et entra au noviciat de Saint-Sulpice à Issy en 1768. D'abord professeur au séminaire d'Orléans, il fut, de 1773 à 1788, professeur de morale à Tulle. En 1788, il est nommé directeur au petit séminaire de Paris. Au début de l'été 1792, il se retira à Versailles, travaillant et exerçant clandestinement son ministère; arrêté le 6 octobre 1793, il fut enfermé dans l'ancien couvent des récollets, puis à Paris au Luxembourg, d'où il fut libéré après le 9 Thermidor (= 27 juillet 1794). Il reprit aussitôt son apostolat par le livre, éditant quatorze volumes en trois ans. Une nouvelle captivité l'interrompit plus d'un an. Condamné à la déportation, il y échappa cependant et put, après l'été 1799, publier à nouveau,

activité qu'il poursuivit jusqu'à sa mort survenue le 2 novembre 1826.

La Sausse a laissé une œuvre imprimée considérable : une soixantaine de titres, dont plusieurs en deux, trois, voire neuf volumes, et réédités jusqu'à vingt fois au cours du 19e siècle ou traduits à l'étranger.

Il avait naturellement commencé à écrire pour les clercs dont il avait la charge à Tulle, mais son *Cours de méditations ecclésiastiques* (2 vol., Tulle, 1781) était aussitôt adapté pour les religieux (Tulle, 1781) et pour les laïcs (Lyon, 1781); l'introduction est « un abrégé de la méthode de l'oraison mentale ». Après la *Vie sacerdotale et pastorale* (Paris, 1781), il visait le public chrétien en général et adaptait pour lui des œuvres étrangères et françaises, généralement peu accessibles, de C. A. Cattaneo (DS, t. 2, col. 353), A. Franzini (t. 5, col. 1136-1137), de Jacques Planat † 1684, de F.-G. Cormaux (DS, t. 2, col. 2328), de G.-F. Berthier (t. 1, col. 1529), de A. de Lestrange, d'Orléans de la Motte (t. 9, col. 167-170), de J.-F. de La Harpe, de Dominique Turchi † 1803, des jésuites J.-B. Saint-Jure et J.-J. Surin (dont il édite deux ouvrages), et de Thérèse d'Avila.

Sa facilité n'est pas moindre pour diffuser les pratiques de piété en de petits ouvrages souvent illustrés de figures ou de vignettes : *La Dévotion au Saint-Sacrement* (Paris, 1791), *Les Étrennes chrétiennes* (1791), etc. Le même souci didactique l'amène souvent à répartir en exercices quotidiens la formation spirituelle qu'il veut inculquer : ainsi *Le vrai pénitent dirigé dans la pratique des vertus* (Paris-Tulle, 1785) est repris sous le titre *L'heureuse année* (Paris, 1798, etc); du même genre, *La dévotion aux mystères de Jésus-Christ et de Marie* (1790), *La science de l'oraison mentale* (1791).

Attentif aux besoins de son public, La Sausse ne pouvait pas ne pas réagir aux efforts de déchristianisation de l'époque révolutionnaire : en prison (où il avait rencontré le missionnaire Cormaux), il compléta les six tomes de l'*École du Sauveur* (adaptés de J. Planat, Paris, 1792) par deux volumes (éd. non datée) qui lui sont propres et où il fait méditer « sur les mystères, pour se préparer par des neuvaines aux fêtes de Jésus-Christ ». Sa manière, à la fois méthodique et affective se révèle jusque dans les titres : *Leçons quotidiennes de Jésus-Christ et des saints* (2 vol., Paris, 1797), *L'imitateur des saints*, « contenant une sentence pour chaque jour » (1797), *Méditations instructives et touchantes pour tous les jours du mois* (Lyon-Paris, 1798).

Le rétablissement du catholicisme l'amenait ensuite à faire œuvre d'apologiste et d'enseignant : *Dialogues chrétiens sur la religion* (3 vol., Paris, 1802), tirés des conférences de P.-T. de Laforest, et *Dialogues entre deux chrétiens instruits* (Paris et Saint-Brieuc, 1803); mais ses présentations de l'histoire sainte et de la doctrine gardent toujours une préoccupation de piété : *Cours annuels de sujets de piété* (3 vol., Paris, 1805), *La vie de Jésus-Christ*, avec « une prière à chaque lecture » (2 vol., Lyon-Paris, 1806), *Doctrine de Jésus-Christ*, « où il y a autant de lectures de piété qu'il y a de chapitres » (2 vol., Paris, 1807).

Dans l'*Explication du catéchisme à l'usage des églises de l'Empire français* (Paris, 1807), La Sausse donne un ample exposé de l'ensemble de la doctrine chrétienne, toujours appuyé d'exemples édifiants, tout en esquivant habilement les pièges du chapitre consacré aux devoirs envers l'empereur; le polémiste janséniste B. Lambert, dominicain, ayant attaqué violemment les « erreurs » molinistes ou même quiétistes qu'il pensait trouver dans cette *Explication*, La Sausse fit revoir l'ouvrage par son confrère J. Montaigne et publia en 1810 la cinquième édition remaniée; on la retrouve dans le *Cours complet de doctrine chrétienne* (Lyon, 1836, etc). Dans les années 1810-1825, les ouvrages de piété sont de nouveau les plus nombreux sous sa plume, productions nouvelles ou refonte d'œuvres antérieures; deux titres sont destinés aux clercs : *Le fervent ecclésiastique* (Paris, 1814) et *Le prêtre cité au tribunal de Dieu*, retraite de dix jours (Lyon-Paris, 1823).

La spiritualité prônée par La Sausse s'exprime toujours en exercices, surtout quotidiens. Les sacrements de pénitence et d'Eucharistie sont les moyens les plus certains de la sanctification du chrétien, mais l'oraison aussi est mise à la portée des simples fidèles (*Le solitaire chrétien réfléchissant et priant*, Paris, 1822). La dévotion à Jésus-Christ dans les mystères de son Sacré-Cœur et de sa passion, et l'amour filial pour la Vierge Marie donnent à la prière un caractère affectif, qui équilibre la préoccupation fréquente de l'éternité et du salut. La manière simple et concrète de ses petits ouvrages a fait de La Sausse un des maîtres de la piété catholique française de la première moitié du 19e siècle.

Des inédits sont conservés aux Archives de Saint-Sulpice à Paris : outre quatre volumes de sujets de méditations et de textes de sermons, deux traités étaient destinés à l'impression, *Népotien ou le vertueux séminariste* et *L'institutrice* (cours d'apologétique et d'histoire de l'Église).

Par suite d'une similitude de titre, on a attribué à tort à La Sausse *L'amant de Jésus-Christ ou Histoire de la vie et de la mort d'un saint ecclésiastique* (Rouen, 1788, etc), mais l'opuscule était déjà édité à Rennes en 1742.

Voir les dictionnaires de Feller, Hoefer, Michaud, Quérard. — L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, t. 2, Paris, 1900, p. 66-89. — *Catalogue général des imprimés de la Bibliothèque nationale de Paris*, t. 89, col. 524-536. — DS, t. 5, col. 961, 968.

Irénée Noye.

LAS CASAS (Bartolomé de), frère prêcheur, 1474?-1566. — Le « défenseur des indiens » n'est pas un « auteur spirituel », mais son « combat pour la justice » et ses nombreux écrits s'inspirent du plus authentique esprit évangélique.

On doit le situer dans la catégorie des théologiens-juristes et des grands politiques chrétiens. Depuis plusieurs décennies (grâce surtout à l'historien américain L. Hanke) beaucoup de travaux lui ont été consacrés et l'on ne peut plus réduire l'œuvre de Las Casas à sa terrible *Relación de la destruyción de las Indias* et son rôle à celui d'initiateur de la « légende noire » anti-espagnole.

Il est né à Séville vers 1474. Son père accompagna Christophe Colomb dans son voyage aux Antilles (1493) et devint possesseur d'une entreprise agricole dans l'île de Haïti (Hispaniola). Le « clerc » Bartolomé part à son tour pour le nouveau monde en 1502, comme *doctrinero* chargé d'assister les religieux qui devaient donner une instruction chrétienne aux indiens. L'évangélisation de ces peuplades nouvelles était en effet le but de l'attribution par le pape (bulle *Inter caetera* d'Alexandre VI, 28 juin 1493) aux souverains d'Espagne des terres découvertes et à découvrir. Il est peu après promu au sacerdoce, tout en continuant à gérer les possessions de son père. Il fréquentait beaucoup les dominicains de Saint-Domingue, issus du célèbre collège San Esteban

de Salamanque. Un sermon, prononcé pendant l'avent 1511 par Antonio de Montesinos, qui stigmatisait la façon dont les indiens étaient traités par les espagnols et refusait à ceux-ci l'absolution, produisit en Las Casas un premier ébranlement. Sa « conversion » définitive intervint en 1514, à Cuba. Préparant un sermon de Pentecôte, il est frappé par certains versets de l'*Ecclésiastique* se rapportant à l'iniquité, à l'injustice; il en conclut à l'*injustice* foncière du système de l'*encomienda*, qui attribuait un certain nombre d'indiens aux colons, à charge pour ces derniers de les évangéliser, et qui aboutissait pratiquement à l'esclavage des autochtones. Il restitue alors tous « ses indiens » et part pour la métropole défendre leurs droits. Il obtient de l'empereur Charles Quint licence pour évangéliser pacifiquement deux cent cinquante lieues de territoire sur la côte de Cumana (Venezuela); mais c'est un échec, car les indigènes se soulèvent (en représailles contre les razzias faites par des espagnols, venus des îles s'emparer d'esclaves).

Bartolomé entre alors (1522) dans l'ordre dominicain et demeure pendant dix ans dans un couvent de Haïti. Il y acquiert une formation doctrinale et commence ses grands travaux : *Historia de las Indias*, *Apologética historia*; il élabore un traité en latin : *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem*, où il fait la théorie de la « conquête évangélique » : partir chez les païens comme les apôtres l'ont fait après la mort du Christ, y donner l'exemple d'une vie vertueuse, allant au besoin jusqu'au martyre, sans négliger les moyens psychologiques (douceur persuasive, enseignement progressif, appel à la musique si puissante sur la sensibilité des indiens). On croirait parfois lire du François de Sales. Le dominicain fait sans cesse référence aux paroles du Christ sur la Mission, aux écrits des saints Jean Chrysostome, Basile, Augustin, Bède le Vénérable, etc.

En 1531, Las Casas fait sa rentrée dans la vie publique. Son grand succès sera l'évangélisation pacifique de la « Terre de Guerre » (au Guatemala) qui prendra le nom de « la Vera Paz » : il a su allier dans cette entreprise la « prudence du serpent » à « la simplicité de la colombe », car ses travaux d'approche ont duré des années; il avait obtenu secrètement des cédules royales qui soustrayaient au régime de l'*encomienda* les terres où pénétrèrent ensuite les dominicains, accompagnés de quelques néophytes, après avoir acquis la connaissance de la langue quiché. Aux yeux du juriste chrétien qu'est par excellence Bartolomé, ce territoire est le seul, dans le nouveau monde, où le souverain d'Espagne puisse se considérer comme suzerain légitime, parce qu'il y a été accepté librement par les indigènes.

Sous son influence, des *Lois nouvelles* sont promulguées en 1543, abolissant l'*encomienda* (mais sur ce point elles ne purent être appliquées) et supprimant l'esclavage légal des indiens. Nommé évêque des Chiapas (sud du Mexique) précisément pour faire appliquer les *lois*, les exigences pastorales de Las Casas provoquent une émeute de ses diocésains; il doit se retirer, mais ses frères dominicains poursuivent son œuvre.

Revenu définitivement en Espagne en 1547, il ne combat plus que par la plume. Il rédige de volumineux traités sur les scandales des Indes, sur la façon dont la suzeraineté de l'Espagne devrait s'y exercer, sur les règles que devront suivre les confesseurs pour donner ou refuser l'absolution aux espagnols établis dans le Nouveau Monde. Une controverse retentissante (Valladolid, 1550) l'oppose au chanoine J. Ginés de Sepulveda, qui prétendait justifier les guerres de conquête comme préliminaire à la Mission.

La pensée de Las Casas est en concordance avec l'école thomiste de Salamanque, malgré quelques divergences avec Vitoria † 1546. Son action et ses écrits se confondent et manifestent l'intrépidité de sa foi et un sens « prophétique » des exigences évangéliques. C'est sous son influence indirecte (grâce à l'évêque dominicain de Tlaxcala au Mexique) que le pape Paul III promulgua la bulle *Sublimis Deus* (1537) déclarant que les indiens, « êtres rationnels », étaient parfaitement aptes à recevoir la foi et ne devaient faire l'objet d'aucune contrainte.

Las Casas passa les dernières années de sa vie au collège dominicain San Gregorio de Valladolid. Le « vénérable évêque de Chiapa », comme on l'appelait, y édifiait ses confrères par la ferveur de son oraison. Il avait accès à tout moment au Conseil des Indes grâce à la faveur du roi, et jusqu'au bout joua le rôle d'avocat des indiens : de « collecteur des larmes des Indes », selon son expression. Il mourut le 31 juillet 1566.

Sa personnalité a été controversée en Espagne, surtout à l'époque moderne (voir ci-dessous le livre de R. Menendez Pidal) à cause de la violence de sa dénonciation des crimes et des injustices commis dans le Nouveau Monde. De plus en plus, on constate, cependant, que ce qu'il a écrit est exact. Il eut une très grande influence sur la conscience des dirigeants, sur une notable fraction de l'opinion et sur les missionnaires dominicains et franciscains qu'il recrutait et envoyait aux Indes.

Son dernier écrit est un appel au pape Pie V, lui demandant de réaffirmer que l'idolâtrie ne justifie pas les guerres contre les païens et de prendre en mains la réforme du clergé séculier au Nouveau Monde.

Consulter la monumentale *Bibliografía crítica*, due à L. Hanke et M. Giménez Fernandez, Santiago du Chili, 1954, et continuée par R. Marcus; voir aussi R. Streit, *Bibliotheca missionum*, t. 1-3, surtout le tome 1, Münster, 1916.

1. *Écrits.* — Las Casas publia une « colección de tratados » à Séville en 1552-1553 (qui fut rééditée anastatiquement à Buenos Aires en 1924); elle comprenait entre autres : la *Brevísima relación de la destruyción de las Indias*, qui fut souvent rééditée et traduite, et les *Avisos y reglas para los confesores*. — *Historia general de las Indias*, 1e éd. en 2 vol., Madrid, 1875-1876; éd. critique par A. Millares Carlo, Mexico, 1951-1952. — *Apologética historia de las Indias*, 1e éd. par M. Serrano y Sanz, Madrid, 1909; rééd., 2 vol., 1958. — *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem*, 1e éd., avec trad. espagnole, Mexico, 1942; rééd. 1951. — Toutes les œuvres de Las Casas en espagnol ont été republiées par J. Pérez de Tudela : *Obras escogidas*, 5 vol., Madrid, 1957-1961; le premier vol. comporte une introduction magistrale de l'éditeur. — *Tratados..*, éd. fac-similé, 2 vol., Mexico-Buenos-Aires, 1965. — Le traité latin *De thesauris* a été publié, avec une traduction espagnole, par Angel Losada : *Los tesoros del Perú*, Madrid, 1958.

Signalons deux choix de textes en français : par M. Mahn-Lot, *Barthélemy de Las Casas : L'Évangile et la force* (Paris, 1964), et par A. Saint-Lu et M. Bataillon, *Las Casas et la défense des Indiens*, Paris, 1971.

2. *Études.* — La bibliographie sur Las Casas est considérable (voir *supra*), surtout après le 4e centenaire de sa mort, en 1966. Nous retenons seulement quelques études, sans nous arrêter aux controverses auxquelles les prises de position de Las Casas ont donné lieu.

A.-M. Fabié, *Vida y escritos de D. Fray B. de Las Casas*, 2 vol., Madrid, 1879. — Lewis Hanke a montré en maints ouvrages la portée de la vie et de l'œuvre de Las Casas : voir en particulier *La lucha por la justicia*, Buenos Aires, 1949; trad.

franc., *Colonisation et conscience chrétienne*, Paris, 1957. — M. Giménez Fernandez, *Bartolomé de Las Casas*, 2 vol. parus (Séville 1953 et 1960), allant jusqu'à l'année 1523. — M. M. Martinez, *Fray Bartolomé de Las Casas, « Padre de América »*, Madrid, 1958 (excellent). — A. Losada, *Fray Bartolomé de Las Casas a la luz de la moderna historia crítica*, Madrid, 1960. — M. Bataillon, *Études sur Bartolomé de Las Casas*, Paris, 1966 (recueil d'articles). — M. Mahn-Lot, dans *Catholicisme*, t. 6, 1967, col. 1879-1881. — Voir le n. 2-3 de 1975 que la *Ciencia tomista* (t. 102, p. 185-457) consacre à Las Casas.

R. Menendez Pidal, *El P. Las Casas. Su doble personalidad*, Madrid, 1963, a voulu démontrer que Las Casas « ni era santo, ni era impostor, ni malévolo, ni loco; era sencillamente un paranoico » (Preliminares, p. XIV); cette thèse a suscité de très vives réactions, cf M. Giménez Fernandez, dans *Anales de la Universidad Hispalense*, t. 24, 1964, p. 1-65, et M. Bataillon, *Études..*, Introduction, p. XV-XXXIX.

Marianne MAHN-LOT.

LASELVE (ZACHARIE), frère mineur, 17e siècle. — Originaire de Tulle, Zacharie Laselve entra chez les récollets d'Aquitaine. Il fut lecteur en théologie et custode (1689). Il publia une *Exposition de la Règle des Frères mineurs* (Tulle, 1700; éditions remaniées, 1877 et 1900). Il est surtout connu comme prédicateur et son *Annus apostolicus, continens conciones... praedicabiles* jouit d'une certaine notoriété. On peut y relever, en plus d'exposés sur les sacrements et des applications morales constantes, des réflexions utiles sur la cécité spirituelle (carême), la prière (Dimanches, Octave de l'Ascension), la dignité du corps (6e dimanche de la Pentecôte), ou encore des développements pour une octave de sermons sur le Saint-Sacrement et pour une autre sur le Purgatoire.

Cet *Annus apostolicus* comprend quatre séries de sermons pour l'avent, le carême, les dimanches, les fêtes du temporal et du sanctoral; ces séries ont été publiées ensemble (en 4 ou 2 volumes selon les éditeurs) ou séparément. Les séries complètes ont paru à Tulle (1690-1700), à Paris (1696), Venise (1725, 1741 et 1759), Naples (1843); une traduction allemande complète fut imprimée à Ausgbourg (1778 et 1782), et sans doute ailleurs ou à d'autres époques. Il est malaisé de dénombrer les éditions de séries indépendantes.

Laselve est probablement l'auteur de la *Tabula chronologica provinciae SS. Sacramenti seu tolosanae fratrum minorum recollectorum* (1679), éditée, sans doute pour la première fois, par F.-M. Delorme (AFH, t. 18, 1925, p. 114-129, 248-264).

J.-B. Vitrac, *Annales de la Haute-Vienne*, 1813, p. 301. — *Bulletin de la société... historique du Limousin*, t. 5, 1854, p. 233; t. 44, 1895, p. CCXLIV. — R. Fage, *Un ancien sermonnaire par le P. Laselve..*, dans *Bulletin de la société des lettres... de la Corrèze*, t. 7, 1885, p. 675-679. — *Revue d'histoire franciscaine*, t. 3, 1926, p. 344. — AFH, t. 18, 1925, p. 116; t. 63, 1970, p. 212, et t. 65, 1972, p. 212. — Sbaralea, *Supplementum..*, t. 3, p. 302.

Hugues DEDIEU.

LA SERNA (PIERRE DE; PEDRO DE JESUS MARIA), mercédaire, 1583-1642. — Né à Séville le 18 janvier 1583, Pedro de la Serna était fils d'Alonso de la Serna et de Francisca de Ribera y Figueroa. Il eut six frères qui devinrent tous prêtres : deux bénédictins, deux mercédaires, un augustin et un chanoine. Il prit l'habit de la Merci au grand couvent de sa ville natale le 15 mai 1599 et y fit profession le 17 mai 1600. Pour compléter ses études il fut envoyé au collège des mercédaires d'Alcala de Henares, qui était agrégé à l'université de cette ville. Les *cursus* achevés, il enseigna durant onze ans au collège San Laureano, que tenait son ordre à Séville.

Désireux d'une plus grande perfection et d'une austérité plus marquée, Pedro passe en 1622 aux mercédaires déchaux, chez qui il dut refaire un noviciat et émettre une nouvelle profession, le 24 novembre 1623 à Séville. Il prit alors le nom de Pedro de Jesus Maria, bien qu'il y joignît son patronyme sur les pages de titre de ses ouvrages. Chez les déchaux, il poursuivit son enseignement et réorganisa les études. En 1630, il fut élu provincial d'Andalousie; il fut trois fois définiteur provincial; il fonda le couvent de Moron et aussi celui des religieuses mercédaires de Marchena. Il mourut à Grenade le 6 octobre 1642.

Pénitent et austère avec lui-même, doux et agréable avec autrui, professeur admiré, La Serna n'a pas encore été l'objet d'une étude approfondie. Pourtant sa théologie spirituelle et mystique le mérite. Il importe de la bien situer dans la littérature spirituelle du siècle d'or, même si la doctrine n'en est pas originale. Nous présenterons surtout ici les ouvrages de spiritualité.

1) *Cielo espiritual, trino y uno* (Séville, 1631, 1633; 2 vol., Madrid, 1672). Ce traité de théologie ascétique et mystique, écrit dans un style digne du siècle d'or, est divisé en cinq parties. La première traite du « premier ciel » que sont la mémoire et l'espérance, considérant Dieu comme Seigneur selon le *dictamen* de la loi naturelle. La deuxième est un traité de la vertu d'espérance qui surnaturalise les mouvements et actes naturels. La troisième partie expose comment le « deuxième ciel » est l'intelligence éclairée par la foi et regardant le Verbe Fils de Dieu. La quatrième montre la troisième manière de cheminer : l'âme regarde Dieu comme Père, Ami et Époux selon le *dictamen* de la loi de grâce; ce qui est approprié au Saint-Esprit si on considère la Trinité, et à la volonté élevée par la charité si on considère l'homme image de Dieu. La dernière partie décrit la gloire de l'âme et du corps dans l'éternité bienheureuse.

La Serna fonde tout l'édifice spirituel sur les vertus naturelles, lesquelles sont la base et le ciment des surnaturelles. La fin à laquelle Dieu élève l'homme par la grâce n'est rien d'autre qu'une participation à la nature divine qui nous fait semblables à Dieu même. Or, Dieu n'a pas d'autre fin que de se connaître, s'aimer, jouir de lui-même. Pour l'homme, connaître Dieu, l'aimer, se réjouir de lui se réalise par les trois vertus théologales; donc la vie spirituelle, son développement et sa perfection consistent dans ces vertus. Chacune des trois est mise en relation avec une des trois Personnes divines : le Père et l'espérance, qui s'appuie sur la toute-puissance divine pour agir; le Fils et la foi, qui trouve lumière dans sa connaissance; l'Esprit et la charité, qui s'unissent d'une union ineffable.

La tripartition des vertus théologales marque aussi les états théologico-psychologiques de la vie spirituelle : la vie purgative, informée par l'espérance vertu de la volonté, est la moins parfaite des trois; la vie illuminative, informée par la foi, éclairée par le Fils de Dieu; la vie unitive, informée par la charité, vivifiée par l'Esprit Saint. La Serna appelle ces trois étapes *cielo primero, segundo, tercero*, parce que si le ciel est là où Dieu habite dans sa Déité, on peut bien appeler ciel l'âme en grâce, puisqu'en elle habite alors Dieu Trine, comme Ami et Époux. Selon les degrés de cette inhabitation divine, l'âme sera dans l'un des trois cieux, marqués chacun par le primat d'une des trois vertus théologales.

2) Le *Coloquio espiritual de las monjas* (Séville, 1624)

et 3) les *Ejercicios y canastilla espiritual del Niño Dios* (1623) furent réédités en un volume sous le titre : *Primera y segunda parte del coloquio espiritual de las monjas* (Séville 1710; Salamanque, 1782). Le sujet en est l'exercice de l'humilité et des trois vertus théologales comme pratique spirituelle au temps de l'avent. Adressé aux mercédaires déchaussées, c'est le livre le plus lu de La Serna; il a la forme d'un dialogue entre plusieurs religieuses et comporte des poèmes, dont l'un est emprunté à saint Jean de la Croix, qui est cité. On y trouve un exposé des trois voies, un commentaire du *Notre Père* et un petit traité sur la Messe et la communion.

4) *Tractatus de dono sapientiae* (Madrid, 1719); cet ouvrage posthume est un livre de mystique contemplative. L'exercice du don de sagesse est la contemplation de la vérité divine et se fonde sur les trois vertus théologales, spécialement la charité. Ce traité latin utilise la méthode scolastique; il est divisé en six *disputationes* (De la sagesse ou contemplation, ses degrés, propriétés, effets..; moyens prochains qui disposent à la contemplation; contemplation affirmative et négative; l'union de l'âme avec Dieu; le suprême degré de l'union). C'est un commentaire métaphysique et théologique très érudit de la *Summa theologica*, 2ª 2ae, q. 45, de Thomas d'Aquin, que les théologiens scolastiques de l'époque évitaient de traiter pour ne pas porter de jugement sur les questions mystiques.

Dans le domaine marial, La Serna fut le premier à soutenir que serait martyr celui qui mourrait pour défendre l'Immaculée Conception de la Vierge Marie. Traitent de l'esclavage marial et de ses pratiques : 5) *Estatutos de los esclavos de Nuestra Señora* (Séville, 1614) et 6) *Estatutos y constituciones que han de guardar los esclavos de N. S. de la Merced* (Séville, 1615). — 7) La *Fuente de agua viva y vestido espiritual de nuestra Señora* (Séville, 1623, 1630 et 1712) est un petit traité sur les vertus et leur exercice à propos de la passion du Christ.

8) Dans le domaine théologique, la *Sufficientia concionatorum* (Lyon, 1636, 1637, 1638) eut du succès. Ce livre est destiné à combattre et à dissiper l'ignorance théologique des prédicateurs. C'est une sorte de traité de théologie kérygmatique qui expose sommairement toutes les questions de la révélation, de la morale, etc.

La Serna laissait à sa mort d'autres ouvrages prêts pour l'impression, comme ses Commentaires sur la *Somme* de Thomas d'Aquin; ils ne furent pas publiés, à l'exception des *Commentarii litterales et morales in Apocalipsim* (2 vol. in-fol., Madrid, 1670). Notons encore que La Serna publia de son vivant des *Commentaria in Logicam Aristotelis* (Séville, 1624), qui lui donnent un nom dans la philosophie scolastique.

Pedro de San Cecilio, *Anales de la orden de descalzos de... la Merced*, Barcelone, 1669 (2e partie, p. 1042); Madrid, Bibl. Nac., ms 3600.

N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. 2, Madrid, 1788. — J. A. Gari y Siumel, *Biblioteca mercedaria*, Barcelone, 1875. — Fr. Escudero y Pedroso, *Tipografia hispalense*, Madrid, 1894, n. LXIV. — M. Mendez Bejarano, *Diccionario de escritores... naturales de Sevilla..*, Séville, 1922. — G. Placer Lopez, *Bibliografia mercedaria*, t. 2, Madrid, 1968, n. 3147-3172.

L. Aquatias, *Piedad mariana en la orden de la Merced*, dans *Alma socia Christi. Acta congressus mariologici* (de 1950), t. 7 *Summa mariana mercedaria*, Rome, 1952, p. 512-531. — E. Gomez Dominguez, *De vida espiritual mercedaria*, dans *La Merced*, janvier-mars 1955. — G. Vasquez Nuñez, *Mercedarios ilustres*, Madrid, 1966. — V. Muñoz Delgado, *La obra lógica de Pedro de la Serna*, Madrid, 1966.

Ricardo SANLÉS.

LASKAI (OSWALD; DE LASCO), frère mineur, † 1511. — Né vers 1450 à Laska (Hongrie du sud, aujourd'hui Yougoslavie), Oswald, entré chez les mineurs observants, fit ses études à l'université de Vienne où il suivit l'enseignement de son confrère Pelbart de Temesvar. Il fut professeur de théologie, gardien du couvent de Pest et trois fois vicaire de sa province. Il mourut en 1511.

Sa *Biga salutis* est célèbre. Elle comporte trois volumes (souvent attribués à Michel de Hongrie) : 1° *Sermones de sanctis perutiles* (Haguenau, 1497; 5 éditions), 2° *Sermones de tempore* (s d; 6 éd.), 3° *Sermones quadragesimales* (1498; 5 éd.). Laskai publia aussi des sermons apologétiques, *Gemma fidei tractans de sacrosancta et orthodoxa fide catholica* (1507), les Statuts et l'histoire de sa province franciscaine. Après la mort de son maître Pelbart † 1504, il acheva et édita le quatrième volume de l'*Aureum Rosarium theologiae* de celui-ci (1508; plusieurs rééd.).

Laskai suit avant tout les maîtres et les mystiques de son ordre, Bonaventure, Bernardin de Sienne, etc. Résolument en garde contre les excès de l'humanisme, il traite les problèmes fondamentaux de la vie chrétienne, tout en évitant les subtilités philosophiques. Il veut conduire les âmes au Christ par la voie droite. Comme le symbolise le char à deux roues *(biga)*, les prédications des dimanches et celles des fêtes conduisent à un double amour, celui de Dieu et celui du prochain; elles présentent la double nature du Sauveur, l'humaine et la divine, et nous conduisent, par la voie droite, à la béatitude qui consiste en la contemplation de la Majesté divine et humaine et de la gloire du Christ.

Wadding, *Scriptores..*, Rome, 1906, p. 181. — Sbaralea, *Supplementum..*, t. 2, Rome, 1921, p. 301. — K. Timar, dans *Magyar Könyvszemle*, Budapest, 1910, p. 146. — M. Böröcz, « Les franciscains dans la littérature hongroise au moyen âge », Pécs, 1911, p. 113-115 (en hongrois). — J. Karacsonyi, « Histoire des franciscains en Hongrie jusqu'en 1711 », t. 2, Budapest, 1924, p. 571-574. — R. Horvath, *Laskai Ozsvát*, Budapest, 1932. — *Magyar Életrajzi Lexikon* (« Dictionnaire biographique »), t. 2, Budapest, 1969, p. 32. — E. Malyusz, « La société ecclésiastique en Hongrie au moyen âge », Budapest, 1971, p. 354-357. — Hurter, t. 2, col. 1002. — DS, t. 7, col. 685.

Arnold MAGYAR.

LASSARTE (BERNARD), mercédaire, vers 1700-1780. — Originaire de Carcar (Navarre), Bernardo Lassarte prit l'habit au couvent des mercédaires de Estella, dont il devint supérieur, après l'avoir été à Sangüesa, dans la province mercédaire d'Aragon.

Lorsqu'il eut quitté l'enseignement, il publia une *Cartilla de oración, sacada de los santos Padres y Doctores místicos* (Pampelune, 1766, 271 p., in-8°). Cet écrit en forme de dialogue est destiné à ceux qui s'initient à l'oraison. Il est composé de six parties : l'oraison et ses degrés; la présence de Dieu; les voies purgative, illuminative et unitive; la direction spirituelle; les péchés capitaux et leurs remèdes; l'examen de conscience et la pratique de la confession; cette *Cartilla* s'achève avec le *Libro de la vida de Jesucristo crucificado*, de J. E. Nieremberg et avec de dévotes prières et demandes au Christ.

L'auteur fonde sa doctrine sur l'Écriture sainte, les Pères et les docteurs. Il cite fréquemment Augustin, Bonaventure, Thérèse de Jésus, Jean de la Croix, Pierre d'Alcantara et la *Lucerna mística* du chartreux

Nagore. Sur cette base, Lassarte donne une synthèse, objective et didactique, pratique et équilibrée, de la littérature mystique espagnole selon la meilleure tradition de la doctrine des mercédaires. Le style est clair et approprié aux personnes moins cultivées; il rend le lecteur ouvert au grand mystère de Dieu, par l'oraison.

A. Harda y Muxica, *Bibliotheca scriptorum ordinis B. M. de Mercede..*, revue par A. de Arques y Jover, ms Suppl. L, f. 309v, aux archives de la Merced de Castille, Madrid. — José M. de la Cruz Molíner, *Historia de la literatura mística española*, Burgos, 1961, p. 361-362. — G. Placer Lopez, *Bibliografía mercedaria*, t. 2, Madrid, 1968, p. 185. — Isaias Rodriguez, *Presencia de Santa Teresa de Jesús en autores espirituales españoles de los siglos* XVII *y* XVIII, dans *Revista de espiritualidad*, t. 36, 1967, p. 326-327. — Elias Gomez Dominguez, *Sobre espiritualidad mercedaria*, dans *Estudios*, t. 26, 1970, p. 558-559.

Ricardo SANLÉS.

LASSERRE (ou LASSÉRÉ, LOUIS), prêtre, vers 1480-1546. — Né à Tours, Louis Lasserre vint étudier au collège de Navarre, à Paris, où son oncle, André Périer, professeur puis proviseur, l'avait attiré; il fut lui-même nommé proviseur en 1508 par suite de la résignation de son oncle; chanoine granger de Saint-Martin de Tours, il fut aussi pourvu d'un canonicat à Notre-Dame de Paris et devint curé de Saint-Benoît. En 1524, il avait été choisi comme conseiller du roi pour représenter l'université; en 1543, les facultés de théologie et de médecine le chargèrent de protester devant le parlement de Paris contre la décision de réduire de trois ans et demi à deux ans le temps de stage à la faculté des arts. Il a traduit en français la *Vie de saint Jérôme* (1529, 1530, 1541, 1588; Paris, Bibl. nat., Rés. H 2247), celle de *sainte Paule* et de *saint Louis* (1530; Rés. H 1682).

Mais il se préoccupait surtout de la réforme du clergé, de concert avec Josse Clichtove † 1543 qu'il semble avoir connu intimement; pour faciliter la tâche des pasteurs et les aider à annoncer au peuple les vérités de la foi, il publia en 1532 une *Explication de l'oraison dominicale, de la salutation angélique et du symbole des apôtres*. Louis Lasserre y ajouta également par la suite un traité sur *Les degrés et saints ordres*, un ouvrage sur les *Cérémonies de la Messe* et un *Traité sur le sacrement de l'autel*; ces publications semblent perdues à l'exception d'une réédition de 1541 chez Guillard à Paris (avec la rééd. de *S. Jérôme*, Rés. H 1683). Non content de son travail, il insista durant trois ans auprès de Clichtove pour qu'il se décidât à publier ses propres *Sermons* (8 sur le *Pater*, 1 sur l'*Ave*, 12 sur le *Credo*, 11 sur le Décalogue, 8 sur les sacrements en général, 7 sur les sacrements en particulier, 100 pour les dimanches et fêtes, 8 sur la sainte Vierge, 50 sur les saints, 4 sermons divers et 2 exhortations aux prêtres); le recueil, souvent réimprimé, fut publié en 1534. Lasserre, comme le dit J.-P. Massaut, en faisait le plus grand cas, en admirait la simplicité, la clarté et l'inspiration scripturaire. Son œuvre personnelle se situe dans la même perspective de formation cléricale, et de lutte contre les erreurs des Réformés. Il mourut le 6 septembre 1546 et fut enterré dans l'église du collège de Navarre.

J. de Launoy, *Histoire du collège de Navarre*, dans *Opera omnia*, t. 4, Cologne, 1732, p. 400-401, 408, 409-410, 417. — J.-L. Chalmel, *Histoire de Touraine*, t. 4, Paris, 1828, p. 274-275. — L.-G. Michaud, *Biographie universelle*, t. 70, Paris, 1842, p. 325. — P. Féret, *La faculté de théologie de Paris.. Époque moderne*, t. 2, Paris, 1901, p. 187-188. — DTC, t. 8, 1925, col. 2622. — *Dictionnaire des Lettres françaises. XVI*e *siècle*, Paris, 1951, p. 424-425. — J.-P. Massaut, *Josse Clichtove. L'humanisme et la réforme du clergé*, Paris, 1968, t. 1, p. 332; t. 2, p. 16, 256, 257, 258, 271, 283.

Guy OURY.

LASSERRE DE MONZIE (HENRI), laïc, 1828-1900. Auteur de nombreux ouvrages à forts tirages, en particulier sur Lourdes, ses apparitions et ses miracles. — Voir *Catholicisme*, t. 6, 1967, col. 1884-1886 (B. Billet).

LA TAILLE (MAURICE DE), jésuite, 1872-1933. — Né à Semblançay (Indre-et-Loire), le 30 novembre (et non le 30 septembre) 1872, Maurice de La Taille entre au noviciat de la compagnie de Jésus le 30 octobre 1890. Prêtre en 1901, il occupe en 1905 la chaire de théologie à l'université catholique d'Angers. En 1919, il est nommé professeur à l'université grégorienne à Rome. Il meurt à Paris le 28 octobre 1933.

La Taille est surtout connu par son grand ouvrage sur le sacrifice eucharistique *Mysterium fidei* (Paris, 1919, 1924, 1931; éd. anglaise, *The Mystery of Faith*, Londres, 1930, 1941), condensé en français dans *Esquisse du mystère de la foi suivie de quelques éclaircissements* (Paris, 1924). Il a fourni également à la théologie spirituelle une contribution appréciable par deux articles des *Recherches de science religieuse* : *L'oraison contemplative* (t. 9, 1919, p. 273-292, publié ensuite en opuscule sous le même titre, Paris, 1921) et *Théories mystiques* (t. 18, 1928, p. 297-325, à propos du livre de C. Butler, *Western mysticism*). A ces deux articles il faut ajouter deux lettres à J.-V. Bainvel dans *Revue apologétique*, t. 34, 1922, p. 23-30, reproduites dans A. Poulain, *Grâces d'oraison* (10e éd., Paris, 1922, p. LXXXI-LXXXVI) et un discours prononcé au congrès eucharistique d'Amsterdam, *Eucharistia et mortificatio* (Paris, 1923).

Les vues de La Taille sur l'oraison mystique ont été exposées dans la conclusion de l'article CONTEMPLATION (DS, t. 2, col. 2171-2193). Qu'il suffise de rappeler que pour lui le contemplatif atteint Dieu non par voie discursive, mais dans « un milieu lumineux » qui est la foi. La contemplation se distingue donc radicalement de la vision intuitive. Elle est « la foi atteignant, dans le milieu de sa propre lumière, l'*auteur* et l'*objet* de cette illumination » (dans *Recherches..*, t. 9, p. 275). Son origine se trouve dans l'amour « passivement reçu, et, dans la conscience de cette passivité, emportant l'intelligence au-dessus d'elle-même vers le Souverain Bien, auquel il la suspend dans une lumière ténébreuse » (p. 282).

Gregorianum, t. 14, 1933, p. 635-637. — *Recherches de science religieuse*, t. 24, 1934, p. 5-11. — NRT, t. 61, 1934, p. 595-603. — *The Month*, t. 163, 1934, p. 31-40. — *Enciclopedia cattolica*, t. 7, 1951, col. 931-932. — *Theological Studies*, t. 18, 1957, p. 60-92. — *Catholicisme*, t. 6, 1967, col. 1890-1892. — DTC, Tables, 1972, col. 2896.

Henri HOLSTEIN.

LATASTE (MARIE), religieuse du Sacré-Cœur, 1822-1847. — Née le 21 février 1822 à Mimbaste (Landes), Marie Lataste vécut avec ses parents paysans jusqu'en avril 1844, date à laquelle elle gagna Pari

Admise comme coadjutrice dans la congrégation des religieuses du Sacré-Cœur, elle fit son noviciat à Conflans, puis fut envoyée en mai 1846 à la maison de Rennes. Elle y mourut l'année suivante, le 9 mai.

A partir de 1839, la vie spirituelle de Marie Lataste est marquée par des visions imaginaires du Christ. Elle fut guidée, de 1841 jusqu'à son entrée au Sacré-Cœur, par le curé de Mimbaste, Ambroise Darbins, et par P. Dupérier, directeur du grand séminaire de Dax. Sur leur ordre, Marie mit par écrit les récits de ses visions et les enseignements qu'elle avait recueillis et continuait de recevoir de la bouche du Christ.

L'abbé Pascal Darbins, neveu du curé de Mimbaste, publia en 1862 *La vie et les œuvres de Marie Lataste* (3 vol., Paris). La deuxième édition (1866) comporte une nouvelle vie rédigée anonymement par la mère Adèle Cahier, du Sacré-Cœur, une introduction sur les révélations privées par le jésuite P. Toulemont † 1889 et des notes dues au jésuite P. Gamard † 1889; le texte est revu et collationné sur les manuscrits. Autres éd. : 1870, 1872, 1876, 1877, 1974; trad. anglaise, Londres, 1881.

Les œuvres de M. Lataste consistent en une soixantaine de lettres adressées le plus souvent à son curé (entre février 1842 et le 30 avril 1847), treize traités sur la doctrine et les vertus chrétiennes, et enfin 27 lettres doctrinales adressées à son curé de mai 1842 à novembre 1843; ces dernières lettres traitent de sujets spirituels, comme la direction de conscience, le discernement du véritable esprit de Dieu dans les visions et révélations, le Christ en croix, etc.

Dans tous ces écrits, M. Lataste met de longs discours d'enseignement et d'encouragement dans la bouche du Christ. On a pu remarquer que trente-deux passages sont des traductions de Thomas d'Aquin (A. Poulain, *Des grâces d'oraison*, 11e éd., Paris, 1931, p. 355). Au reste, on ne constate pas d'exaltation maladive, ni d'imprudence doctrinale dans ces écrits; mais la pensée en est souvent vague et parfois obscure. Le meilleur est certainement le grand amour de Marie Lataste pour le Christ et sa dévotion à la présence eucharistique.

La publication des écrits suscita les réserves de Thomas de Ladoue, futur évêque de Nevers † 1877; voir son rapport, daté peut-être de 1863, à l'évêque d'Aire, Louis-Marie Épivent † 1876, édité dans la *Revue de Gascogne*, t. 60, 1924, p. 69-78. L'article de P. Toulemont sur *Les écrits de M. Lataste* (dans *Études*, nouv. série, t. 2, 1863, p. 66-91) est favorable à M. Lataste, tout en soulignant et corrigeant certaines inexactitudes.

(Adèle Cahier), *Vie de M. Lataste*, Paris, 1866 (c'est le texte qui figure en tête de la 2e éd. des *Œuvres*). — *Religieuses du Sacré-Cœur. Quelques contemporaines de la fondatrice*, Paris, 1924, p. 232-267. — *Enciclopedia cattolica*, t. 7, 1951, col. 932.

André Derville.

LATINE (Église). — I. *Émergence de l'Église latine.* — II. *Rôle de l'Église romaine.* — III. *Particularités de la doctrine théologique.* — IV. *Traits distinctifs de la spiritualité.* — *Conclusion.*

Église latine désigne ici cette portion de la chrétienté qui s'est constituée dans les pays de langue latine et a trouvé son expression privilégiée dans les écrits des Pères latins. Pour décrire la spiritualité propre à cette chrétienté, on trouverait assurément des données suffisantes adaptées aux cadres dessinés à propos de l'Église Grecque (J. Kirchmeyer, DS, t. 6, col. 808-872), mais le parallèle serait peu convaincant et conduirait à reprendre des thèmes déjà traités (vg Image et ressemblance, Immortalité, t. 7, 1406-1425, 1605-1614). Une comparaison entre les deux Églises s'impose cependant pour discerner les convergences et les divergences, mettre en relief les différences d'accentuation ou d'interprétation, et surtout les expliquer par leur origine et leur devenir. Comme la notice sur l'Église grecque voulait aider le lecteur occidental à se découvrir « plus proche qu'il ne croyait de ses frères d'Orient » (t. 6, col. 808), le présent exposé voudrait à l'inverse faciliter au lecteur oriental la compréhension de ses frères d'Occident, même s'ils traduisent autrement, dans leurs écrits et dans leur vie, le même message et la même foi.

Aux yeux des historiens, c'est au moyen âge, notamment aux 12e et 13e siècles après la réforme grégorienne, que l'Église latine prend son visage définitif : le primauté du pontife romain s'affirme alors avec efficacité, les institutions se stabilisent, le droit se codifie; en outre, la coupure avec l'Orient, plutôt aggravée par les croisades, entraîne désormais le repliement de l'Occident sur lui-même. Toutefois, en ce qui concerne la théologie et la spiritualité, les auteurs médiévaux de langue latine continuent à prendre leur inspiration fondamentale chez les Pères latins. Notre recherche s'est donc limitée globalement aux cinq premiers siècles, tout en ouvrant ici ou là des perspectives sur les siècles ultérieurs.

L'enquête a révélé des problèmes encore pendants, des domaines inexplorés, des questions importantes restées sans réponse. Aussi, tout en visant à faire de cet article un instrument de travail pour le présent, a-t-on pris soin de signaler au fur et à mesure les sujets qui appellent de nouvelles recherches.

Les bibliographies données dans le cours de l'article visent seulement à fournir au lecteur l'indication d'ouvrages ou articles qui confirment les exposés ou apportent des compléments; sauf exception, les études citées dans le texte même ne sont pas reprises. On trouvera des bibliographies plus complètes dans *L'année philologique*, la *Bibliographia patristica* (éd. W. Schneemelcher, Berlin, 1966, etc) et les diverses Patrologies.

Sigles utilisés. — AB = *Analecta bollandiana.* — ALW = *Archiv für Liturgiewissenschaft.* — Greg = *Gregorianum.* — JLW = *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft.* — JTS = *The Journal of theological Studies.* — MSR = *Mélanges de science religieuse.* — RB = *Revue bénédictine.* — REAug = *Revue des études augustiniennes.* — REL = *Revue des études latines.* — RHR = *Revue de l'histoire des religions.* — RSR = *Recherches de science religieuse.* — RTAM = *Revue de théologie ancienne et médiévale.* — SE = *Sacris erudiri.* — VC = *Vigiliae christianae.* — ZKG = *Zeitschrift für Kirchengeschichte.* — ZLW = *Zeitschrift für Liturgiewissenschaft.* — ZNTW = *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft.*

Histoire générale de l'époque. — E. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, t. 1 *De l'État romain à l'État byzantin (284-476)* : vol. 1 Texte; vol. 2 Notes (avec compléments de J.-R. Palanque), Bruges-Paris, 1959; t. 2 *De la disparition de l'empire d'Occident à la mort de Justinien (476-565)*, mis à jour par J.-R. Palanque, 1949. — A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire. A Social, Economic and Administrative Survey*, 4 vol., Oxford, 1964. — J. Vogt, *The Decline of Rome. The Metamorphosis of Ancient Civilisation*, Londres, 1967.

Histoire de l'Église. — Coll. Fliche-Martin, Paris, t. 3 *De la paix constantinienne à la mort de Théodose*, par J.-R. Palanque, G. Bardy, P. de Labriolle, 1936; t. 4 *De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand*, par P. de Labriolle, G. Bardy, G. de Plinval, L. Bréhier, 1945; t. 5 *Grégoire le Grand, les États barbares et la conquête arabe*, par L. Bréhier et R. Aigrain, 1948. — *Nouvelle histoire de l'Église*, t. 1 *Des origines à saint Grégoire le Grand*, par J. Daniélou et H.-I. Marrou, 1963.

Ensemble de la littérature latine chrétienne. — P. de Labriolle,

Histoire de la littérature latine chrétienne, Paris, 1920; 3e éd. augm. par G. Bardy, 2 vol., Paris, 1947. — H. F. von Campenhausen, *Lateinische Kirchenväter*, Stuttgart, 1960, éd. revue, 1965; trad. angl., Londres, 1964, New York, 1965; trad. franç., Paris, 1967, etc. — J. Fontaine, *La littérature latine chrétienne*, Paris, 1970 (brève et précise vue d'ensemble; la trad. italienne, Bologne, 1973, offre un texte plus complet). — P. Hadot, (Littérature) *Latine chrétienne*, dans *Encyclopædia universalis*, t. 9, 1968, p. 834c-838a; *Patristique*, *ibidem*, t. 12, 1970, p. 604c-609b.

I. ÉMERGENCE DE L'ÉGLISE LATINE

Un point mérite d'être souligné dès l'abord : c'est que *l'Église latine s'origine dans l'Église grecque* comme une branche sur le tronc fondamental; elle a été implantée par des grecs et s'est exprimée en langue grecque jusqu'à la fin du second siècle, peut-être même pour la liturgie jusqu'au milieu du 4e. En outre, les deux Églises s'insèrent dans un monde imprégné d'*une même culture gréco-latine (die hellenistisch-römische Kultur)*; au moment où le christianisme se développe dans le monde méditerranéen, celui-ci est déjà unifié politiquement par l'empire romain, et culturellement par un patrimoine intellectuel commun, transmis aux élites par une *paideia* conçue selon le même type.

C'est au début du 4e siècle que commencent à jouer les forces centrifuges qui tendent à rompre cette unité politique et culturelle et ont, du même coup, un retentissement sur la vie de l'Église. Lorsque la liberté religieuse est proclamée sous Constantin en 313, l'empire est depuis vingt ans (292) sous le régime de la tétrarchie. La *pars orientalis* et la *pars occidentalis* vont avoir chacune leur propre centre vital : Constantinople devient capitale fixe de l'Orient dès 330, celle de l'Occident se déplace de Trèves à Milan, puis Arles et Ravenne. De 312 à 476 (chute de Romulus Augustule, dernier empereur d'Occident), l'empire n'est unifié qu'en de très brèves périodes : dernières années de Constantin (324-337), règnes de Julien et de Jovien (361-364), derniers mois de Théodose I (septembre 394-janvier 395), quatre mois sous Théodose II (423). Les rivalités entre les deux empereurs vont parfois jusqu'à la lutte armée. Bien que les lois édictées par l'un d'entre eux soient théoriquement valables dans le domaine de l'autre, elles n'y sont pas toujours appliquées. Les rouages et les méthodes de l'administration tendent à se diversifier. La politique des gouvernements diverge plus encore; en particulier, comme on le verra, un mode de relations très différentes s'établit des deux côtés entre les pouvoirs publics et la hiérarchie ecclésiastique.

L'unité culturelle se désagrège parallèlement. Au 4e siècle, la culture latine est presque inconnue en Orient et la culture grecque recule en Occident (cf G. Bardy, *La question des langues dans l'Église ancienne*, Paris, 1943, p. 123-229); si la connaissance du grec reste en Italie le privilège d'une élite, elle a partout décliné, malgré quelques tentatives de réaction (cf P. Courcelle, *Les Lettres grecques en Occident*, 2e éd., Paris, 1948, p. IX-XI, 389-392 et *passim*).

1. Naissance des lettres latines chrétiennes. — Les premiers textes connus semblent bien être, *pour Rome*, la traduction de la *Lettre aux Corinthiens* de Clément de Rome (ms 37 Grand séminaire de Namur, éd. G. Morin, *Anecdota maredsolana*, t. 2, 1894), datée de la seconde moitié du 2e siècle selon Ch. Mohrmann (VC, t. 3, 1949, p. 78-105; *Études sur le latin des chrétiens*, t. 3); *pour l'Afrique*, le bref récit du martyre de sept hommes et cinq femmes vers 180, à Scilli en Numidie (*Passio martyrum scillitanorum*, AB, t. 8, 1889, p. 5-8). Ceux-ci avouent posséder « venerandi libri legis divinae et epistolae Petri (ou *Pauli*?) viri justi » (p. 7). Ces *libri* étaient sans doute rédigés en latin; il y a donc lieu de penser que les premiers écrits chrétiens en langue latine furent des traductions du nouveau Testament; on en trouve des traces chez les écrivains postérieurs, notamment chez Tertullien qui en atteste l'existence (*Adversus Praxean* 5, 1; *De monogamia* 11, 11). Il n'est pas possible de voir en Marcion l'initiateur de ces traductions : des comparaisons précises ont montré que Tertullien utilise, quand il cite Marcion, un texte biblique différent de celui de l'Église africaine.

Selon D. Van Damme, le traité pseudo-cyprianique *Adversus Judaeos* (document romain qui semble dépendre du *Peri Pascha* de Méliton) serait la première homélie latine et daterait aussi des années 180. J. Daniélou situe vers la même époque le *De centesima, sexagesima, tricesima*, du moins dans sa forme primitive, car le texte actuel (PLS 1, col. 53-67) semble un remaniement postérieur à Cyprien sous le nom duquel il a été transmis (cf VC, t. 25, 1971, p. 171-181). Ces deux documents, l'un romain et l'autre africain, trahissent une influence de la pensée *asiate* que l'on discerne aussi chez Tertullien (cf les bulletins critiques de J. Daniélou, RSR, t. 49, 1961, p. 559-601; t. 57, 1969, p. 75-109); ce problème appelle cependant de nouvelles recherches.

On ne saurait dire avec certitude à quelle date le latin est devenu langue liturgique. C'est chose faite pour l'Église romaine au temps de Damase (366-384); mais la liturgie africaine semble avoir utilisé le latin avant cette date, ainsi que l'église de Milan et peut-être certains groupes romains schismatiques (donatistes, novatianistes, luciférien s). L'influence des liturgies orientales s'est prolongée dans la suite, mais la rareté des documents interdit des conclusions précises sur ces divers points.

Premiers documents chrétiens en latin. — J. Daniélou, DS, t. 7, col. 957-959; *La littérature chrétienne latine avant Tertullien*, REL, t. 48, 1970, p. 357-375. — D. Van Damme, *Pseudo-Cyprians Adversus Judaeos... die älteste lateinische Predigt*, coll. Paradosis 22, Fribourg, Suisse, 1969. — G. Quispel, *African Christianity before Tertullian*, dans *Romanitas et Christianitas* (Mélanges I. H. Waszink), Amsterdam-Londres, 1973, p. 275-279. — E. C. Blackman, *Marcion and his Influence*, Londres, 1948.

Passage du grec au latin. — M. M. Müller, *Der Uebergang von der griechischen zur lateinischen Sprache in der abendländischen Kirche von Hermas bis Novatian*, Rome, 1943. — Th. Klauser, *Der Uebergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache*, dans *Miscellanea G. Mercati*, t. 1, Rome, 1946, p. 467-482; *Kleine abendländische Liturgiegeschichte* (2 études parues en 1944 et 1949), 2e éd., Bonn, 1965 (bibliographie); trad. franc., Paris, 1956. — M. H. Shepherd, *The Liturgical Reform of Damasus* I, dans *Kyriakon* (Festschrift J. Quasten), t. 2, Münster, 1970, p. 846-849.

Sur le problème du *latin chrétien*, dont nous ne parlons pas ici, voir : M. A. Sainio, *Semasiologische Untersuchungen über die Entstehung der christlichen Latinität*, Helsinki, 1940. — Ch. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, t. 1, 2e éd., Rome, 1961; t. 2 et 3, 1961, 1965. — R. Braun, *Deus christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris, 1962. — J. Fontaine, *Aspects et problèmes de la prose d'art latine au 3e siècle. La genèse des styles latins chrétiens*, Turin, 1968. — J. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la*

culture antique, Paris, 1972 (rapports du christianisme et de la culture).

2. **Courants d'échanges entre les deux Églises.** — 1° Voyages. — L'Église de Rome est très tôt un centre d'attraction : Justin s'y introduit vers 150; Irénée y termine probablement sa formation et on le trouve à Lyon dès 177 (DS, t. 7, col. 1926). Des correspondances s'échangent entre Denys d'Alexandrie et Denys de Rome, entre Firmilien de Césarée et Cyprien de Carthage. Au 4e siècle, après les divisions de l'empire, les évêques exilés de part et d'autre en raison des querelles ariennes établissent des liens dont le résultat fut capital pour la spiritualité.

Athanase, lors de ses exils à Trèves (juillet 335-novembre 337), puis à Rome et Aquilée (avril 339-octobre 346), provoque l'expansion sinon la naissance du monachisme occidental. En 355, Paulin de Trèves, Denys de Milan, Eusèbe de Verceil, Rhodanus de Toulouse, puis en 356 Hilaire de Poitiers sont exilés en Orient. A son retour, Hilaire renouvelle ses relations avec Martin qu'il avait rencontré avant son exil (Sulpice Sévère, *Vita Martini* 5, 1 et 7, 1). Eusèbe, dont le monastère épiscopal existait peut-être dès 345, ramène d'Orient Évagre d'Antioche, futur traducteur de la *Vita Antonii* d'Athanase. En 373, tandis qu'Évagre repart pour l'Orient, Pierre d'Alexandrie séjourne à Rome dans des familles de haut rang; son influence, prolongeant celle d'Athanase vingt ans plus tôt, est décisive pour la fondation du couvent de Marcella (DS, t. 7, col. 2146). C'est aussi l'époque où Jérôme part pour un premier séjour en Orient; revenu neuf ans plus tard, il retourne définitivement en Palestine en août 385 (t. 8, col. 902-906). Rufin d'Aquilée, avec Mélanie l'ancienne, part pour l'Égypte en 371; il visite les monastères de Nitrie et de Scété, suit à Alexandrie l'enseignement de Didyme, séjourne en Palestine à partir de 378 et revient en Italie en 397 pour commencer son œuvre de traducteur. Vers la fin du siècle sans doute, un autre Rufin, prêtre de Syrie, arrive à Rome et entre en relations avec le cercle pélagien (cf *infra*, col. 354).

Milan et Rome, en raison de leur importance politique, Aquilée comme port d'échange entre Orient et Occident (DS, t. 7, col. 2161) sont des centres de communication d'idées; c'est par Rome ou Aquilée que passe l'influence de la théologie et de l'exégèse antiochiennes, décelable dans un bref commentaire des épîtres pauliniennes récemment découvert (H. J. Frede, *Ein neuer Paulustext und Kommentar*, 2 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1973, 1974).

On doit noter encore les *pèlerinages aux lieux saints* (éd. dans CCL 175, 1965) : celui de l'auteur anonyme de l'*Itinerarium burdigalense* en 333, celui surtout de la moniale galicienne Égérie (ou Éthérie, cf DS, t. 4, col. 1448-1453; t. 5, col. 794) dont la date n'est pas encore fixée avec certitude (P. Devos, AB, t. 85, 1967, p. 165-194, propose 381-384, mais voir K.A.D. Smelik, VC, t. 28, 1974, p. 290, n. 1).

Enfin, des *échanges épistolaires* : lettre 91 de Basile à Valérien d'Aquilée (cf M. Tadin, RSR, t. 37, 1950, p. 147-148) et 197 à Ambroise; de Jean Chrysostome persécuté aux dames romaines Proba et Juliana, aux évêques Aurelius de Carthage, Maxime de Turin, Venerus de Milan, Hésychius de Salone, Gaudence de Brescia, Chromace d'Aquilée, Alypius de Thagaste (*Epist.* 149, 150, 155, 168, 169, 182, 183, 184, 186; PG 32, 700-717).

Au début du 5e siècle, l'événement le plus important pour l'histoire de la spiritualité occidentale est la venue à Marseille du moine Jean Cassien (en 415-416 selon H.-I. Marrou, *Revue du moyen âge latin*, t. 1, 1945, p. 5-26) qui, par ses *Conférences* (SC 42, 54, 64) et ses *Institutions* (SC 109), diffuse en Occident la tradition du monachisme oriental. A l'inverse, Jean Cassien signale à plusieurs reprises la présence en Orient de moines *latins*, sur lesquels une enquête serait à faire.

2° Utilisation des Pères grecs par les latins. — Ce domaine n'est pas complètement exploré; les résultats acquis sont dispersés dans des monographies ou dans les notes des éditions récentes; on retiendra seulement les emprunts plus significatifs des grands auteurs latins.

1) *Hilaire* † 367 ignore encore les grecs dans son *Commentaire sur Matthieu*, rédigé avant l'exil (cf J. Doignon). Pour le *De Trinitate*, il emprunte à l'ouvrage perdu de Marcel d'Ancyre contre Astérius, qu'il estime orthodoxe (Fragm. B II, 9, 1-3), et utilise les *Discours contre les ariens* d'Athanase et plusieurs documents homéousiens (P. Smulders). Du *Commentaire des Psaumes*, Jérôme dit : « Apud latinos autem Hilarius Pictauensis et Eusebius Vercellensis Origenem et Eusebium *transtulerunt* » (*lettre* 112 à Augustin, éd. J. Labourt, t. 6, Paris, 1958, p. 40); *transtulerunt* signifie plutôt « ont importé » : le commentaire hilarien est en effet une œuvre originale qui emprunte aussi à Tertullien et Novatien (cf N. J. Gastaldi); le traité d'Eusèbe de Verceil est perdu.

2) *Ambroise* † 397, élevé à l'épiscopat sans préparation théologique, fit venir auprès de lui le prêtre romain Simplicianus, homme très cultivé à qui il doit sans doute son intérêt pour les grecs dont il maîtrise la langue et auxquels il emprunte énormément. La dette d'Ambroise est surtout importante à l'égard de Philon (J.-B. Aucher lui a donné le titre de *Philo christianus*), d'Origène, de Basile et de Didyme. On a vu que Jérôme le dit dépendant d'Origène pour le *Commentaire des Psaumes*; de fait, les rapprochements avec Eusèbe, Athanase et Didyme s'expliquent par l'influence commune de l'alexandrin (L. F. Pizzolato). Peu amical pour Ambroise, Jérôme l'accuse d'avoir plagié le *De Spiritu sancto* de Didyme et, pour le montrer, traduit cet ouvrage en latin; l'accusation est excessive, car Ambroise s'inspire également du traité de Basile qui porte le même titre (indice de la rapidité des échanges : Basile écrit son traité en 375, Ambroise l'utilise dès 381); il réintroduit toujours ses emprunts dans un plan d'ensemble original et ne craint pas d'infléchir les formules et les idées de ses devanciers (cf G. Madec).

3) *Jérôme* † 419, né dans l'Illyricum, province charnière entre Orient et Occident, connaît bien le grec. Son *De viris illustribus*, malgré quelques inexactitudes, fournit au monde latin le catalogue des auteurs grecs chrétiens et de leurs œuvres. Pour ses commentaires scripturaires, grâce à la riche bibliothèque de Césarée, il puise abondamment dans les travaux grecs, depuis Origène jusqu'à des écrivains d'orthodoxie douteuse, tels Apollinaire de Laodicée ou Eusèbe d'Émèse. Les premiers inventaires de ces emprunts sont rassemblés dans les notes de l'édition du CCL (tables des t. 72, 73A, 74, 75A, 77, 78). Mais il reste à étudier de manière précise la manière de Jérôme compilateur (voir déjà les aperçus de J. Gribomont, DS, art. *Jérôme*, t. 8, col. 912-913). Réemployés à leur tour par les auteurs médiévaux, les commentaires de Jérôme transmettront à l'Occident bon nombre de thèmes d'origine orientale : cette influence indirecte est encore peu étudiée (indica-

tions succinctes dans P. Courcelle, *Lettres grecques..*, p. 336-339, 399-400).

4) *Augustin* † 430 avoue lui-même qu'il connaît « très peu et presque rien » de la langue grecque (*Contra litteras Petiliani* II, 38, 91); exégète et théologien, il travaille cependant à combler cette lacune : dès 400 et surtout 415, il réussit à acquérir une maîtrise suffisante du grec biblique et, au cours de la crise pélagienne, se montre capable de corriger sur l'original des traductions inexactes de Basile et de Chrysostome (cf H.-I. Marrou, *S. Augustin et la fin de la culture antique. Retractatio*, Paris, 1949, p. 631-637; P. Courcelle, *Lettres grecques*, p. 137-153).

Les recherches de B. Altaner et de P. Courcelle (cf *infra*) ont réussi à établir que son information sur les œuvres des Pères grecs était assez étendue; il a connu entre autres, et par des traductions, la *Vita Antonii* d'Athanase, des homélies d'Origène sur *Genèse*, *Lévitique*, *Cantique*, le *De Spiritu sancto* de Didyme, l'*Hexaemeron* de Basile, des homélies et une lettre à Olympias de Chrysostome. Une étude suivie du *De Genesi ad litteram* nous a montré que l'on devait élargir notablement cette information : *Quaestiones in Genesim* de Philon, ensemble des homélies sur la *Genèse* et peut-être *De principiis* d'Origène; des rapprochements étonnants avec les homélies *In Verba Faciamus* (auteur encore inconnu), le *De hominis opificio* de Grégoire de Nysse, le *De mundi creatione* de Sévérien de Gabala, laissent supposer une connaissance de ces écrits, par des voies qui restent obscures (cf notes et tables de l'éd. du *De Genesi..*, *La Genèse au sens littéral*, coll. Bibliothèque augustinienne, t. 48-49, Paris, 1972).

En outre, par des manuels intelligents et par Cicéron ou Varron, Augustin avait acquis une connaissance, assez rare en ce temps, de la tradition philosophique grecque. A l'époque de sa conversion et vers 415 pour la rédaction de la *Cité de Dieu*, il s'est imprégné du néoplatonisme à travers plusieurs traités de Plotin et de Porphyre. De multiples idées théologiques et spirituelles d'Augustin dérivent du néoplatonisme ou s'expriment dans des catégories qui lui sont empruntées : rapport du Verbe au Père, raisons éternelles et raisons causales, moments de la connaissance angélique, distinction et lien du corporel et du spirituel, du *sacramentum* et de la *veritas*, etc. Cette influence du néoplatonisme explique, pour une bonne part, l'indéniable parenté de l'herméneutique et de la théologie d'Augustin avec celles d'Origène et des cappadociens. Par l'ampleur de son œuvre, l'originalité et la diversité de sa doctrine, Augustin est, d'autre part, le seul Père latin qui soit comparable aux grecs; il est en outre celui dont l'influence est la plus étendue; ces raisons expliquent la place importante qui lui est donnée dans cet exposé.

3° Traductions latines des Pères grecs. — Nombreuses et parfois très anciennes (*Lettre de Clément*, cf *supra*; trad. « vulgate » du *Pasteur* d'Hermas vers 200; *Diatessaron* de Tatien au début du 3e siècle), ces traductions attestent le besoin profond ressenti par les occidentaux de recourir aux sources de leur propre tradition.

Les études de G. Bardy (*Traducteurs et adaptateurs au 4e siècle*, RSR, t. 30, 1940, p. 257-306, réélaboré dans *La question des langues..*, p. 257-306), P. Courcelle (*Les Lettres grecques...*) et B. Altaner (articles divers rassemblés dans *Kleine patristische Schriften*, TU 83, 1967) ont contribué à déterminer l'existence et l'utilisation de nombreuses traductions. Dès 1942, B. Altaner avait présenté à l'Académie des sciences de Berlin un inventaire des textes et un programme de publication qui devait aboutir à un *Corpus translationum*, parallèle aux *Texte und Untersuchungen*; les suites de la guerre mondiale ont fait abandonner ce projet peut-être trop ambitieux (cf F. Winkelmann, *Spätantike lateinische Uebersetzungen christlicher griechischer Literatur*, dans *Theologische Literaturzeitung*, t. 92, 1967, col. 229-240).

L'ouvrage de A. Siegmund, *Die Ueberlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche* (Munich-Pasing, 1949), offre actuellement l'inventaire le plus complet (il omet cependant les traductions de Marius Mercator concernant l'hérésie nestorienne : textes dans E. Schwartz, *Acta conciliorum oecumenicorum*, t. 1, vol. 5, 1e partie, p. 3-28, 55-65). F. Winkelmann *(art. cité)* donne une liste des traductions connues, mais omet celles d'Origène; cf. A. Malet, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1956, p. 161-173, et p. 173-180 pour les traductions médiévales; H. Marti, *Uebersetzer der Augustin-Zeit*, Munich, 1974. La *Clavis Patrum graecorum* signale pour chaque œuvre les traductions existantes.

Le *Catalogus translationum et commentariorum : Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*, inauguré sous la direction de P. O. Kristeller et publié sous les auspices de l'Union académique internationale (Washington, D. C., t. 1, 1960; t. 2, 1971), prend aussi en considération les traductions antérieures au moyen âge (ainsi, t. 2, p. 43-192, la section consacrée à Grégoire de Nazianze fait état des traductions de Rufin); mais l'ampleur de l'entreprise risque de retarder longtemps sa pleine réalisation. Nous retiendrons ici seulement les traductions des 4e et 5e siècles qui intéressent l'histoire de la spiritualité.

1) *Textes ascétiques et monastiques.* — Athanase, *Vita Antonii* : la traduction par Évagre d'Antioche avant 374 a été la plus répandue ; une version antérieure, plus littérale, a été éditée par R. Garitte, *Un témoin important du texte de la Vie de S. Antoine..*, Rome, 1939, puis par H. Hoppenbrouwers, *La plus ancienne version latine de la Vie de S. Antoine*, coll. Latinitas christianorum primaeva 14, Nimègue, 1960 (sur d'autres versions d'œuvres athanasiennes, cf B. Altaner, TU 83, p. 391-408; pour l'*Epistola ad monachos*, cf G. de Jerphanion, RSR, t. 20, 1950, p. 529-544). — Basile : *Règle*, par Rufin en 397 (PL 103, 457-554), d'après un texte plus primitif que celui des *Regulae brevius* et *fusius tractatae* (cf J. Gribomont, *Histoire du texte des Ascétiques..*, Louvain, 1953); 9 homélies et lettre 46 *ad virginem lapsam*, par Rufin (éd. M. Huglo, *Les anciennes versions latines des homélies de S. Basile*, RB, t. 64, 1954, p. 129-232); 2 homélies sur l'action de grâces et la martyre Julitte (Rufin?; éd. E. Amand, RB, t. 54, 1947, p. 12-81; lettres 24, 52, 175, 197, 236 (ms *Laurentianus* lat. 584; cf Altaner, TU 83, p. 409-415). — *Historia monachorum in Aegypto*, par Rufin en 404 (complétée ou sur un texte différent). — Évagre le Pontique, *Practicos*, par Rufin après 404 (trad. perdue); *Sententiae ad fratres et virgines*, par Rufin. Sur ces traductions, cf A. et Cl. Guillaumont, art. *Évagre*, DS, t. 4, col. 1741. — *Pachomiana latina*, par Jérôme en 404 (éd. A. Boon, Louvain, 1932; cf A. de Vogüé, RHE, t. 67, 1972, p. 26-27).

2) *Textes exégétiques et spirituels.* — Philon : *Quaestiones in Genesim*; il ne reste que le livre VI (*Gen.* 25, 20 à 28, 29; éd. Fr. Petit, TU 113, 1974) de cette traduction dont l'original grec est perdu; *De vita contemplativa*, document important sur les esséniens (éd. L. Cohn et P. Wendland, *Philonis... opera*, t. 6, Berlin, 1915, p. XII-XXXI).

Origène, trad. de Jérôme vers 377-381 : 2 homélies sur *Cantique* (SC 37, 1954); 8 ou 9 sur *Isaïe*; 14 sur *Jérémie*; 14 sur *Ézéchiel*; 39 sur *Luc* (SC 87, 1962);

De principiis (quelques fragments conservés). Trad. de Rufin : *De principiis* (et *Apologie pour Origène* de Pamphile) en 398; vers 400 : 16 homélies sur *Genèse* (SC 7 bis, à paraître), 13 sur *Exode*, 16 sur *Lévitique*, 28 sur *Nombres* (SC 29, 1951), 26 sur *Josué* (SC 71, 1960), 9 sur *Juges*, 9 sur *Ps.* 36-38, peut-être 1 sur *Sam.* 1-2; vers 404 : 10 livres sur *Romains*; en 410 : 4 livres sur *Cantique*. Des homélies sur *Job*, il reste trois fragments traduits par Hilaire (cf G. Folliet, dans *Hilaire et son temps*); le prêtre Philippe s'en inspire étroitement (cf I. Fransen, *Le commentaire sur Job du prêtre Philippe*, Maredsous, 1949). Les *Commentariorum in Matthaeum series* (*Mt.* 16, 13 à 27, 66) sont une version anonyme du 6e siècle en haute Italie, cf E. Klostermann, *Origenes Werke*, GCS 12/3, 1955, p. 13-22. Ces traductions d'Origène sont d'autant plus importantes que le texte original est en bien des cas perdu.

Eusèbe : *Histoire ecclésiastique*, par Rufin en 402-403 qui la continue jusqu'à la mort de Théodose (395); Augustin estime cet écrit (*De doctrina christiana* II, 39, 59; *De haeresibus* 83). Cf M. Villain, *Rufin d'Aquilée et l'histoire ecclésiastique*, RSR, t. 33, 1946, p. 164-210. — Athanase : sur divers écrits athanasiens et pseudo-athanasiens traduits ou rédigés en latin, cf B. Altaner, TU 83, p. 391-408. — Basile : *Hexaemeron*, par Eusthatius vers 400 (éd. E. Amand de Mendieta et S. Y. Rudberg, TU 66, 1958) — Grégoire de Nazianze : divers *Discours*, cf DS, t. 6, col. 966-967. — Didyme l'aveugle : *De Spiritu sancto*, par Jérôme en 392 (texte grec perdu); sur la diffusion de ce traité, cf L. Doutreleau, *Étude d'une tradition manuscrite..*, dans *Kyriakon*, t. 1, p. 352-389.

Les traductions de Jean Chrysostome sont liées au mouvement pélagien. En 415-420, Annianus de Céléda donne 7 homélies *De laudibus Pauli* et les homélies *Sur Matthieu*, dont 25 sont conservées. L'*Ad neophytos*, citée par Julien d'Éclane et dont Augustin a corrigé la version (P. Courcelle, *Lettres grecques..*, p. 191-192; voir cependant J.-P. Bouhot, *Version inédite du Sermon Ad Neophytos..*, REAug, t. 17, 1971, p. 27-41), a été éditée par A. Wenger (SC 50, 1957, p. 168-181); elle fait partie d'une collection de 38 homélies mises sous le nom de Chrysostome (beaucoup sont inauthentiques) et conservées dans de nombreux mss; il n'est pas sûr qu'Annianus en soit l'auteur, mais elles datent de la même époque (cf B. Altaner, TU 83, p. 423-430); plusieurs mss y ajoutent 4 traités : *De eo quod nemo laeditur* (éd. A.-M. Malingrey, SE, t. 16, 1965, p. 320-354); *De compunctione cordis* I *ad Demetrium*; *De compunctione...* II *ad Stelechium*; *De reparatione lapsi*. Un court billet à Théodore de Mopsueste est publié en PG 56, 517-518.

La traduction de l'*Historia lausiaca* de Palladius et du *Commonitorium de Bragmanis* pourrait dater de la fin du 5e siècle (cf A. Siegmund, *op. cit.*, p. 124-125). Mentionnons pour mémoire, au siècle suivant, les traductions à Rome des *Vita Pachomii*, *Poenitentia Taysi*, *De hominis opificio* (Grégoire de Nysse), par Denys le Petit; celles des *Verba seniorum* par les futurs papes Pélage et Innocent; celle des *Ægyptiorum Patrum sententiae* par Martin de Braga en Espagne. Le monastère de Vivarium, fondé par Cassiodore en 540, devient un nouveau centre de traductions; la plus importante est l'*Historia tripartita*, combinaison des histoires ecclésiastiques de Socrate, Sozomène et Théodoret, sur le modèle de la compilation grecque due à Théodore le lecteur. Sur l'activité du *scriptorium* et le sort des mss, voir P. Courcelle, *Lettres grecques..*, 320-388.

Ce rapide inventaire suffit à montrer que, dès les premières années du 5e siècle, les occidentaux avaient à leur disposition la plupart des documents grecs concernant l'histoire et les traditions du monachisme et un bon nombre de commentaires spirituels de l'Écriture, notamment de ceux qu'avait écrits Origène.

1. *Voyages.* — D. Gorce, *Les voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde romain des* IVe-Ve *siècles*, Paris, 1925.

2. *Lecture des grecs par les latins.* — *Hilaire* : P. Smulders, *La doctrine trinitaire de S. Hilaire..*, Analecta Gregoriana 32, Rome, 1944. — P. Galtier, *S. Hilaire..*, Paris, 1960. — P. Loeffler, *Die Trinitätslehre des Bischofs Hilarius von Poitiers zwischen Ost und West*, ZKG, t. 71, 1960, p. 26-36. — C. F. A. Borchardt, *Hilary of Poitiers' Role in the Arian Struggle*, La Haye, 1966. — N. J. Gastaldi, *Hilario di Poitiers exegeta del Psalterio*, Paris-Rosario, 1968. — *Hilaire de Poitiers évêque et docteur (368-1968)*, Paris, 1968 (surtout les conférences de J. Daniélou, H.-I. Marrou, B. de Gaiffier, M.-J. Le Guillou, J. Fontaine). — *Hilaire et son temps*, Actes du Colloque de Poitiers (1968), Paris, 1969 (surtout les communications de J.-R. Palanque, M. Meslin, Y.-M. Duval, Ch. Kannengiesser, J. Daniélou, J. Moingt, P. Smulders). — J. Doignon, *Hilaire avant l'exil..*, Paris, 1971.

Ambroise : voir notes et tables des éditions du CSEL (celles du t. 32 n'ont pas été publiées), surtout des t. 73, 78, 79 par O. Faller. — T. Schermann, *Die griechischen Quellen des hl. Ambrosius in libris* III *de Spiritu sancto*, Munich, 1902. — E. Dassmann, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand. Quellen und Entfaltung*, Münster, 1965. — L. F. Pizzolato, *La Explanatio Psalmorum* XI. *Studio letterario sull'esegesi di S. Ambrosio*, Milan, 1965. — G. Madec, *Ambroise et la philosophie*, Paris, 1973.

Jérôme : A. Penna, *Principi e carattere dell'esegesi di S. Girolamo*, Rome, 1950. — S. Gosso, *De S. Hieronymi commentario in Isaiae librum*, dans *Antonianum*, t. 35, 1960, p. 49-78, 169-214. — Y.-M. Duval, *Le Livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine. Sources et influences du Commentaire sur Jonas de S. Jérôme*, Paris, 1973. Sur l'influence de Jérôme au moyen âge : Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 2e éd., Oxford, 1952 (index).

Augustin : remarquable revue critique des études parues depuis 1959, par R. Lorenz, *Zwölf Jahre Augustinusforschung, 1959-1970... Augustins Kenntnis antiker und christlicher Autoren*, dans *Theologische Rundschau*, t. 39, 1974, p. 124-138.

3. *Traductions.* — W. Speyer, *Angebliche Uebersetzungen des heidnischen und christlichen Altertums*, ZLW, t. 11-12, 1968-1969, p. 26-41. — F. Winkelmann, *Einige Bemerkungen zu den Aussagen des Rufinus von A. und des Hieronymus über ihre Uebersetzungstheorie und -methode*, dans *Kyriakon..*, t. 2, p. 532-547. — F. X. Murphy, *Rufinus of Aquileia (345-411). His Life and Works*, Washington, 1945. — H. Musurillo, *John Chrysostom's Homilies on Matthew and the Version of Annianus*, dans *Kyriakon..*, t. 1, p. 452-460.

Influence des *traductions d'Origène* au moyen âge : H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, coll. Théologie 41, Paris, 1959, p. 221-304.

Traductions des Pères latins en grec : E. Dekkers, *Les traductions grecques des écrits patristiques latins*, SE, t. 5, 1953 p. 193-233.

Aimé Solignac.

II. RÔLE DE L'ÉGLISE ROMAINE

Pourquoi, dans cette esquisse sur la spiritualité latine, donner une place particulière à l'Église de Rome? Même en lui rattachant deux écrivains qui ont vécu dans sa mouvance, Hippolyte et Marius Victorinus, elle ne produit guère d'œuvres considérables avant Léon le Grand (440-461). Jusqu'au milieu du 5e siècle, l'enquête ne peut utiliser qu'une littérature épistolaire

de décrétales, rescrits et synodales, quelques fragments de sermons attribués à Libère (362-366) et à Célestin (422-432), complétés heureusement par une collection des homélies de saint Léon et les poèmes laborieusement versifiés par Damase (366-384) à la gloire des martyrs. C'est peu au regard des richesses de la patristique latine. Mais l'influence romaine dépasse ce que pourrait suggérer ce maigre butin. Le rôle important, mais non exclusif, que l'Église de Rome joue aux origines de la mission occidentale, les commodités matérielles qu'offre, pour les échanges entre chrétientés, une ville restée concrètement *caput orbis*, et surtout le prestige, déjà reconnu par Irénée, que donne à cette communauté le privilège d'avoir reçu un enseignement apostolique, expliquent la valeur exemplaire de la *foi romaine*, célébrée, après l'apôtre Paul, par Cyprien, Hilaire ou Ambroise.

Écartons, provisoirement du moins, toute référence juridique à cette autorité de la *cathedra Petri* : celle-ci ne s'impose pas en Occident par une politique et une diplomatie volontaires. L'érudition moderne a trop souvent construit l'histoire de la papauté ancienne et de ses progrès comme celle du Piémont ou de la Prusse. En réalité, l'œuvre obstinée des papes et de leur clergé s'attache à la conversion de la cité; et le prestige romain se renforce, l'autorité pontificale devient plus exemplaire, lorsque la mission locale paraît avoir réussi et qu'on ne distingue plus guère entre l'Église, — à l'origine un modeste établissement dans une Babylone païenne —, et la capitale chrétienne. De cette action continue se dégagent les orientations pastorales et missionnaires d'une spiritualité.*

1. **Pastorale pénitentielle.** — A. von Harnack et les historiens du droit religieux, au début du 20e siècle, mesuraient assez exactement ce rôle particulier de Rome lorsqu'ils plaçaient à l'époque du pape Calliste (218-222) un tournant dans l'histoire de la chrétienté, la naissance de ce qu'ils appelaient, avec une pointe de polémique, le *Frühkatholizismus*. On n'oserait plus aujourd'hui attribuer à Calliste un édit général sur l'organisation de la pénitence, comme tentait de le faire A. d'Alès (*L'édit de Calliste*, Paris, 1914). Mais les accusations lancées par son adversaire Hippolyte (*Elenchos* IX, 12, 22; cf DS, t. 7, col. 531 svv) laissent entrevoir une orientation plus bienveillante de la pastorale pénitentielle. Celle-ci reflète la conception d'une communauté chrétienne mêlant les saints et les pécheurs, — *corpus permixtum*, comme dit Augustin (*De doctrina christiana* III, 32, 44) —, en espérant que les premiers entraîneront les seconds vers le salut.

Toujours selon Hippolyte (IX, 12, 24), Calliste autorisa les matrones chrétiennes qui ne trouvaient pas un mari de leur condition parmi les fidèles à nouer une union durable et reconnue par l'Église avec un homme de classe inférieure : ce qu'interdisait la loi, sous peine de dérogeance. La mesure marquait sans doute quelque indifférence à l'égard du droit romain et des distinctions sociales; elle démontrait surtout le souci d'épargner aux chrétiennes les dangers des mariages païens ou les désordres des concubinages serviles. L'échec d'Hippolyte et, peu après, celui de Novatien confirment pour longtemps l'Église romaine dans cette voie moyenne où le souci de conduire à l'écart des menaces séculières un troupeau toujours plus nombreux et plus mêlé se conjugue avec les exigences spirituelles d'une pastorale accueillante, hostile à un rigorisme triant impitoyablement les justes.

Même dans la discipline pénitentielle, dont l'organisation rappelle par bien des traits la pratique commune de l'Occident, transparaît l'originalité romaine. Plus qu'ailleurs, plus qu'en Gaule ou en Espagne, la pénitence est un recours extrême (Léon, *Epist.* 10, 8, PL 54, 635ab), châtiant l'idolâtrie des moines et le concubinage des religieuses (Sirice, 384-399, *Epist.* 1, 6, 7, PL 13, 1137bc), en un mot des scandales éclatants. Innocent (401-417), tout en maintenant que « la religion chrétienne condamne de la même manière l'adultère dans l'un et l'autre sexe », explique ainsi l'inévitable différence de traitement entre la femme adultère, portant ostensiblement le fruit de sa faute, et le mari que sa femme peut difficilement accuser devant l'évêque (*Epist.* VI, 4, 10, PL 20, 499b-500a). Car il importe d'éviter l'humiliation publique du pécheur : Léon trouve détestable l'habitude de « porter à la connaissance du peuple l'état de conscience du pénitent » (*Epist.* 168, 2, PL 54, 1211b).

La discipline pénitentielle s'organise comme une pédagogie : à Rome, il n'y a point de tarification pour les fautes ni de degrés dans l'ordre des pénitents (Jérôme, *Epist.* 77, 2); pendant une courte période, la quarantaine pascale, l'Église confie le pénitent à la surveillance des prêtres pour un temps de renoncement douloureux (Sirice, *Epist.* 1, 5, 6, PL 13, 1137ab; *Liber pontificalis*, *Vita Marcelli*, éd. Duchesne, t. 1, p. 164). Enfin, la communauté s'associe, dans une intercession collective, en réclamant la réconciliation que l'évêque sanctionne au cours d'une cérémonie, le Jeudi saint au Latran (*Allocutiones de reconciliatione peccatorum*, éd. F. Heylen, CCL 9, 1957, p. 349-363). Sirice et Célestin indiquent bien les raisons de cette pastorale lorsque, citant *Ézéchiel* 33, 15, ils opposent aux rigoristes la nécessité de recevoir le pénitent menacé d'être surpris par la mort (Sirice, *loc. cit.*; Célestin, *Epist.* IV, 2, 3, PL 50, 432a; on ne peut réitérer la pénitence, cf Léon, *Epist.* 167, 9-19, PL 54, 1206a-1209b). Plus nettement, Innocent explique qu'au temps des persécutions et des témoignages héroïques, l'Église refusait la communion au pécheur pour que l'indulgence n'encourageât point les abandons; après la paix de l'Église, cette rigueur ne se justifie plus : il faut désormais « offrir la communion en même temps que la pénitence » (*Epist.* VI, 2, 6, PL 20, 498b-499a). Un commentaire de ce genre, échappant parfois à la plume pontificale, suffit à éclairer l'esprit de cette pastorale attentive.

2. **Les papes et la société chrétienne.** — Les six sermons que le pape Léon consacre aux collectes (éd. A Chavasse, CCL 138, p. 27-46) n'enrichissent guère le dossier patristique sur la nécessité de l'aumône et la condamnation des richesses. Mais ils évoquent une organisation concrète qui assure au mieux la participation du peuple réuni dans ses églises, aux temps de jeûne, pour apporter les offrandes. Avec le même souci d'efficacité et de pédagogie spirituelle, le pape avait confié à chacun des sept diacres un secteur de collecte, et organisé au Latran, suivant un rituel original, la procession de l'offrande : sept tables, confiées aux diacres, attendaient l'apport des fidèles. Le système paraît avoir été efficace : non seulement il encourage un évergétisme de l'aristocratie chrétienne, dont les donations permettent la construction d'hospices et d'églises, mais il crée aussi dans le peuple une émulation de générosité, dont l'épigraphie conserve l'humble témoignage. A Rome, qui est pour les Églises d'Occident

comme un laboratoire d'expériences pastorales, on éprouve les techniques de l'assistance cléricale, lorsque celle-ci doit suppléer peu à peu les défaillances de l'État déclinant.

Pour ne pas multiplier les exemples de ce pragmatisme pastoral qui s'inquiète d'organiser la mission et de protéger le peuple de Dieu, saints et pécheurs, tièdes et zélés, il suffit d'évoquer la défense du mariage chrétien et de sa valeur propre qu'Innocent oppose au rigorisme imprudent. De même, les papes organisent la liturgie et le calendrier du culte des martyrs que Damase, en ses poèmes, propose au peuple comme de nouveaux héros; ils canalisent ainsi les dévotions et les pèlerinages pour repousser progressivement les pratiques païennes *(refrigeria)* qui souillaient les tombes saintes.

Même dans les conflits doctrinaux, le pape s'engage moins en théologien qu'en pasteur. Lorsque Sirice fulmine contre Jovinien (*Epist.* VII, PL 13, 1168-1172), il ne s'attarde guère, à la différence d'Ambroise, sur la théologie mariale de l'hérétique; il amasse toutes ses foudres sur la tête du prédicant qui discrédite le jeûne et entraîne les vierges à rompre leurs vœux. Dans la querelle ouverte à Rome contre Pélage par l'épiscopat africain, Innocent retient particulièrement que le moine breton semble compromettre la nécessité de la prière pour solliciter les secours de la *gratia quotidiana* (*Epist.* XXIX, 5 et XXX, 3, PL 20, 586, 591). A l'époque de Nestorius, Célestin ne saisit peut-être pas toutes les nuances du débat christologique, mais il reproche à l'évêque de Constantinople d'avoir rompu les traditions de la piété, notamment au sujet de la Mère de Dieu (*Epist.* 2, 7 et 6, 3 de la *Collectio veronensis*, éd. E. Schwartz, *Acta conciliorum oecumenicorum*, t. 1, vol. 2, Berlin-Leipzig, 1925-1926, p. 9 et 21). Au reste, le *topos* qui accuse l'hérétique d'entreprendre des ratiocinations oiseuses plaît à Rome, dont l'évêque laisse rarement le *furor* du théologien l'emporter sur la prudence du pasteur *(ibidem)*.

3. **Rôle des clercs.** — Dans l'œuvre missionnaire, la spiritualité romaine réserve une place particulière au clerc. Certes, Rome emprunte largement dans la pratique commune qui définit de plus en plus clairement le statut clérical; mais en puisant dans cette discipline ecclésiastique, la décrétale de Sirice adressée à l'évêque Himère de Tarragone (*Epist.* I, PL 13, 1132-1147), le *Liber Regularum* envoyé par Innocent à Victrice de Rouen (*Epist.* II, PL 20, 469-481), les *Lettres* IX et X (PL 20, 670-674) de Zosime (417-418) dessinent, avec leurs insistances et leurs accents particuliers, la configuration romaine d'un idéal clérical. Il semble qu'au moment où il faut traîner un troupeau de plus en plus mêlé, l'Église de Rome ait cherché, par contrecoup, des bergers plus intègres. Damase, Innocent, Léon le laissent entendre pour justifier les nouvelles exigences imposées à cette milice, qu'un pape compare au service impérial.

Des postulants qui aspirent aux ordres sacrés, les romains n'exigent guère une formation intellectuelle, peut-être parce que le choix de clercs lettrés ne fait pas, dans la Ville, difficulté particulière. Les textes pontificaux insistent sur l'intégrité spirituelle : d'où les règles imposant un recrutement local, le choix de candidats dont le passé et la foi sont connus. Concrètement, l'évêque ne reçoit guère, dans le service régulier, les clercs venus des chrétientés lointaines; il considère avec circonspection les moines, que Sirice tient à distance et que ses successeurs commencent à accueillir au 5e siècle, lorsqu'ils viennent de petites communautés bien acclimatées dans le voisinage de la Ville.

A l'inverse, Rome est l'une des premières églises à réglementer et favoriser l'appel des enfants au service divin; comptées pendant l'adolescence parmi les lecteurs, ces jeunes recrues bénéficient dans la suite d'une carrière accélérée (Sirice, *Epist.* I, 9, 13, PL 13, 1142a-1143b; Zosime, IX, 3, 5, PL 20, 672b-673a). Pour les vocations plus tardives, le règlement répète la liste des empêchements, refusant selon une tradition ancienne les serviteurs du glaive : la pratique romaine confirme ce refus des compromissions séculières, beaucoup mieux que Milan accueillant comme évêque le consulaire Ambroise.

Des exigences plus positives précisent cet idéal clérical : un pape explique, pour écarter les pénitents de la liturgie, que les serviteurs de l'autel ne peuvent être réceptacles de vices *(vasa vitiorum)*; dans la première décrétale connue (*Ad Gallos* 8, éd. Babut, p. 78), Damase justifie la discipline de continence en évoquant saint Paul (1 *Cor.* 7, 5 et 15, 50). Pour écarter du clergé les bigames (entendons les candidats remariés après un veuvage ou ceux qui ont épousé une veuve), Jérôme ne trouve que des raisons médiocres : éviter que les époux puissent comparer les voluptés du passé avec la fadeur d'un chaste présent. Sirice au contraire (par ex. *Epist.* I, 8, 12, PL 13, 1141a) invoque la tradition du *Lévitique* (21, 13-14) pour fonder, dans le droit de l'Église, cette exigence rigoureuse d'une distinction spirituelle imposée à l'ordre des clercs.

4. **L'évêque de Rome et l'Empire.** — Sans doute, l'Église romaine a joué de chance pour assurer la liberté de son attitude. Constantin, après avoir essayé sans grand succès d'utiliser Miltiade (313) dans la querelle donatiste, laisse le siège de Pierre à l'écart de sa politique religieuse et de ses juridictions conciliaires. Au reste, Rome n'est plus résidence impériale et elle échappe, plus facilement que l'Église de Byzance, à l'emprise du pouvoir. Mais dès les premiers temps de l'Empire chrétien, le pape peut s'appuyer sur une tradition de l'indépendance ecclésiale qui s'exprime jusque dans le langage de l'imagerie chrétienne : alors qu'Eusèbe de Césarée, et après lui toute une tradition de flagornerie, attribue à l'empereur le prestige d'un nouveau Moïse, vainqueur au pont Milvius du pharaon Maxence, les sculpteurs romains interprètent sur les sarcophages la même typologie au bénéfice de Pierre, présenté comme le guide du nouvel exode.

La fermeté romaine n'use pas seulement de ce langage allusif. L'évêque de Rome s'abstient de participer en personne aux conciles que le prince convoque depuis 314. Il résiste ouvertement aux interventions du pouvoir ou des factions ecclésiastiques soutenues par lui. Jules Ier (352-366) accueille et réhabilite Athanase chassé de sa ville, en reprochant à ses adversaires d'avoir, en dehors de l'Occident et de Rome, mené le procès et décidé la déposition d'un pasteur établi sur un siège apostolique. Au-dessus des conciles régionaux, dont le prince favorise la réunion, l'évêque de Rome place l'instance de tout le collège catholique. L'empereur Constance déploie sa police en Occident (353-357) pour arracher aux évêques la condamnation d'Athanase, mais Libère résiste jusqu'à supporter la déportation. Le compromis auquel consent finalement le pape, vaincu par l'exil,

n'estompe pas une résistance exemplaire : dans son combat pour l'Alexandrin et la foi de Nicée, le Romain avait opposé à la loi impériale un droit supérieur de l'Église, la fidélité à la tradition apostolique transmise depuis Pierre par la chaîne des successions épiscopales (*Epist. Obsecro*, dans Hilaire, *Fragmenta historica*, série A VII, éd. A. Feder, CSEL 65, 1916, p. 89-93).

Dans l'Église « théodosienne », lorsque les chrétientés d'Orient s'accordent avec l'Occident sur la confession d'une même foi, l'intransigeance romaine s'affirme dépouillée de toute interférence avec les querelles théologiques. Innocent s'engage délibérément, au nom de la liberté ecclésiale, pour Jean Chrysostome, l'évêque de Constantinople vaincu par des intrigues de courtisans et de clercs, déposé et exilé par l'empereur Arcadius. Bien qu'elle ait perdu assez rapidement l'appui du prince occidental, Rome ne transige point jusqu'à ce qu'elle ait fait plier les sièges d'Antioche, de Constantinople et d'Alexandrie, en maintenant hors de sa communion des églises qui refusaient de réhabiliter Jean.

Plus généralement, le pape répugne à un accommodement rigoureux des structures ecclésiastiques à la géographie politique. Innocent explique fermement à Alexandre d'Antioche (*Epist.* XXIV, 2, 3, PL 20, 548) que son autorité, définie par le concile de Nicée, ne doit pas reculer au gré des réformes administratives. Depuis Damase, qui reconnaît explicitement une primauté aux sièges apostoliques d'Alexandrie et d'Antioche (*Tomus Damasi*, éd. C. H. Turner, *Ecclesiae occidentalis monumenta juris antiquissima*, t. 1, Oxford, 1899, p. 382), le pape résiste aux revendications de l'évêque de Constantinople qui justifiait ses prérogatives par l'importance politique de la seconde capitale.

N'imaginons pas à l'encontre du pouvoir une hostilité de principe; comme ses collègues du 5e siècle, l'évêque romain sollicite, à l'occasion, l'appui impérial; il fait prier dans ses églises pour le salut du prince (cf Boniface, 418-422, *Epist.* 7, PL 20, 767ab), protecteur de la foi menacée par les barbares païens ou hérétiques. Innocent lui-même explique aux rigoristes la légitimité de la coercition exercée par les juges; et s'il conseille aux évêques d'écarter les curiales du clergé, c'est aussi pour éviter les occasions de conflits (*Epist.* II, 12, 14, et VI, 5, 11, PL 20, 477-478, 499).

Mais le pape entend délimiter le domaine propre à l'action politique. Dans la seconde moitié du 5e siècle, cette pratique s'organise en théorie : l'entreprise était plus commode, il est vrai, en Occident où l'autorité du prince s'effrite irrémédiablement. Après Léon, qui réduit un peu le prince au rôle d'un coadjuteur matériel (*Epist.* 156, 3, PL 54, 1130a), Félix III (483-492) explique à l'empereur Zénon, auteur de l'*Hénotique*, qu'il doit apprendre des prêtres les choses de la foi et non les enseigner, *discere potius quam docere* (*Epist. Quoniam pietas*, éd. Thiel, citée *infra*). Gélase (492-496) recueille tous les fruits de cette évolution lorsqu'il distingue, en jouant avec une science consommée du vocabulaire juridique, l'*auctoritas sacrata pontificum* et la *regalis potestas*, les deux pouvoirs qui règlent le monde (*Epist. Famuli vestrae pietatis*, éd. A. Thiel, *Epistolae*, Brunsberg, 1868, p. 250 et 349-350).

5. **Règles juridiques et spiritualité.** — La pastorale et la politique conduisent ainsi au droit de l'Église. Risque-t-on le paradoxe en recherchant sous cet habillage juridique les orientations d'une spiritualité? Sans doute, ce goût pour un vocabulaire technique, pour des procédures bien réglées, pour la jurisprudence, est partiellement affaire de conjoncture sociale : mieux qu'ailleurs, le clergé de Rome assimile les méthodes, et même les modes, d'une culture à laquelle reste attachée, après sa conversion, l'aristocratie urbaine. Mais les analyses précédentes laissent entrevoir que cette référence au droit civil et à ses techniques sert à fonder l'autonomie de la loi ecclésiastique. La multiplicité des appels et des consultations entraîne les papes, qui répètent inlassablement les mêmes règles, à codifier leur argumentation. Comme le suggèrent les pratiques officielles *(loi des citations)*, les démonstrations s'appuient sur les preuves du droit écrit, la loi de Moïse et l'Évangile de Jésus, sur les arguments de la tradition et de la coutume, que consignent les Pères, les conciles et les décrétales.

Mais un tel souci de rigueur trahit beaucoup plus que des préoccupations d'efficacité intellectuelle. Damase, dès la première décrétale (*Ad Gallos* 9, éd. Babut, p. 78), montre que l'unité ecclésiale s'établit dans la confession de la foi et le respect d'une discipline commune. Il traduit ainsi, dans un langage nouveau, une inquiétude ancienne de la primauté veillant à maintenir fidèlement, pour toute l'Église, l'enseignement apostolique confié au successeur de Pierre. Gardien d'une tradition, le pape peut déclarer dans le préambule de ses rescrits une sollicitude apostolique universelle (cf 2 *Cor.* 11, 28 : *sollicitudo omnium ecclesiarum*), puisqu'il devient le *légiste*, interprétant pour la foi et la discipline de l'Église une tradition unique, avant d'apparaître comme le *législateur* de la mission chrétienne.

Ce sentiment d'une responsabilité spéciale reflète les orientations d'une spiritualité. Bien entendu, on ne réduira pas l'activité du Siège apostolique. Depuis le pape Denys (v. 259-268) jusqu'à Léon le Grand et Gélase (492-496), et dans la suite encore, la papauté intervient dans le débat de la foi. Damase (377), comme le reconnaît Théodore de Mopsueste, rappelle avec une grande autorité, avant le concile de Constantinople, la divinité de l'Esprit Saint (Denzinger, n. 145, 147). Les évêques romains ont fait entendre leur voix dans le concert des théologiens, mais ils ont joué un rôle incomparable pour la formation d'un droit canonique au service de la mission, de la liberté ecclésiale et de l'unité.

1. *Écrits des papes.* — Se reporter à la liste fournie par E. Dekkers, *Clavis*, p. 354-375, n. 1627-1707 (jusqu'à Grégoire le Grand exclu); pour Damase, E.-Ch. Babut, *La plus ancienne décrétale*, Paris, 1904; A. Ferrua, *Epigrammata damasiana*, Rome, 1942.

Liber pontificalis, texte, introd. et comm. par L. Duchesne, t. 1 et 2, Paris, 1886, 1892; rééd., Paris, 1955; t. 3, complément, additions et corrections par C. Vogel, Paris, 1957.

Pour s'orienter dans l'énorme bibliographie pontificale, consulter les indications de C. Vogel, *Liber pontificalis*, t. 3, p. 22-42. La synthèse d'E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, t. 1, Tübingen, 1930, reste suggestive, bien qu'elle s'attache surtout à la politique extérieure. Nouvelles orientations : Ch. Piétri, *Roma christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique et son idéologie de Miltiade à Sixte* III *(311-440)*, coll. Bibliothèque de l'École française de Rome, Paris, 1975.

2. *Discipline pénitentielle.* — A l'époque de Calliste : H. Gülzow, *Kallist von Rom..*, ZNTW, t. 58, 1967, p. 101-121; J. Gaudemet, *La décision de Calliste en matière de mariage*, dans *Studi*

U. E. Paoli, Florence, 1955, p. 333-344. Sur le rigorisme : H. J. Vogt, *Coetus sanctorum..*, cité *infra*, col. 354.

Évolution de cette discipline : B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums*, Münster, 1928; conclusions reprises en abrégé dans la trad. franç., *Pénitence et onction des malades*, Paris, 1968, p. 41 svv. — E. Göller, *Papsttum und Bussgewalt in spätrömischer und frühmittelalterlicher Zeit*, dans *Römische Quartalschrift*, t. 40, 1932, p. 219-242. — C. Vogel, *La discipline pénitentielle dans les inscriptions paléochrétiennes*, dans *Rivista di archeologia cristiana*, t. 42, 1966, p. 317-325; *Le pécheur et la pénitence aux premiers siècles*, Paris, 1967 (choix de textes).

3. *Organisation de l'assistance*, avant l'époque des *diaconies* (étudiées par H.-I. Marrou, *L'origine orientale des diaconies romaines*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. 57, 1940, p. 95-142; O. Bertolini, dans *Archivio della Società romana di storia patria*, t. 70, 1947, p. 1-143) : A. Chavasse, *Identification et date de la collecte prescrite par les sermons* VI *à* X *du pape Léon le Grand*, dans *Epektasis*, Mélanges... J. Daniélou, Paris, 1972, p. 51-53. — A. Hamman, *Vie liturgique et vie sociale..*, Paris, 1968. — V. Monachino, *La carità cristiana a Roma*, Rome, 1968.

4. *Institutions et statut des clercs.* — J. Gaudemet, *La formation du droit séculier et du droit de l'Église au 4e et au 5e siècles*, Paris, 1957; *L'Église dans l'Empire romain*, Paris, 1958. — P. H. Lafontaine, *Les conditions positives de l'accession aux ordres dans la première législation ecclésiastique*, Ottawa, 1963. — R. Gryson, *Les origines du célibat ecclésiastique*, Gembloux, 1970.

5. *Rome et les autres Églises. Rome et le pouvoir.* — W. Marschall, *Karthago und Rom*, Stuttgart, 1971. — P. Joannou, *Die Ostkirche und die Cathedra Petri*, Stuttgart, 1972. — Pour l'époque constantinienne : *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*, Colloque de Chantilly (1973), Paris, 1974 (études de K. Girardet et Ch. Piétri). — Sur Constantinople, élégante synthèse de F. Dvornik, *Byzance et la primauté romaine*, Paris, 1964. — Pour l'ecclésiologie romaine, cf la bibliographie de *Roma christiana..*, cité *supra*.

Charles PIÉTRI.

III. PARTICULARITÉS DES DOCTRINES THÉOLOGIQUES

Aucune interprétation humaine n'est adéquate au mystère de Dieu : la diversité des doctrines théologiques, liées aux conditions historiques et culturelles, n'infirme donc nullement l'unité de la foi. En étudiant quelques aspects de la théologie des Pères latins qui ont une incidence plus immédiate sur la vie spirituelle, on verra la pertinence des interprétations par rapport aux données de l'Écriture, leur enracinement dans une même tradition originelle, même si elles ne correspondent pas aux options des Pères grecs.

1. **La Trinité.** — Selon Th. de Régnon, la théologie trinitaire des grecs est axée sur les Personnes, celle des latins sur l'unité de l'essence divine (*Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, t. 1, Paris, 1892, p. 337-339). Des travaux récents ont montré l'insuffisance de ce schéma (entre autres : A. Malet, *Personne et amour..*, Paris, 1956; G. Lafont, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, Paris, 1969). De la doctrine de Tertullien, dont il a montré l'originalité, l'orthodoxie et la valeur (*Théologie trinitaire de Tertullien*, 4 vol., coll. Théologie 68-70 et 75, Paris, 1966-1970), J. Moingt a pu dire : « Son premier objectif est d'affirmer la distinction réelle et numérique du Père, du Fils et de l'Esprit » (t. 3, p. 1078). Hilaire utilise des schèmes que l'on trouve également chez Athanase et chez les cappadociens (M.-J. Le Guillou, *Hilaire entre l'Orient et l'Occident*, dans *Hilaire de Poitiers*, p. 46-48); Ambroise, comme on l'a vu, emprunte beaucoup à Basile de Césarée et à Didyme.

C'est seulement avec Marius Victorinus et Augustin que la théologie trinitaire ouvre en Occident des voies nouvelles; elle prend dès lors une orientation spéculative, étroitement liée à des vues philosophiques, qui n'apparaît pas, du moins au même degré, chez les grecs. La doctrine de Victorinus, très complexe et exprimée en un style ésotérique, a peu marqué les auteurs postérieurs (cf P. Hadot, *Marius Victorinus*, Paris, 1971, p. 19-22). Celle d'Augustin, par contre, mérite de retenir notre attention en raison de son influence jusqu'à nos jours.

Augustin intervient au moment où les querelles postnicéennes sont apaisées (même s'il rencontre et combat des ariens, comme Maximin). La formule grecque : « une ousie, trois hypostases », sanctionnée au synode d'Alexandrie en 362, et la formule latine : « une substance, trois personnes », se sont progressivement imposées, chacune dans sa sphère linguistique. Si Jérôme vers 377 se scandalise encore de la formule grecque (*lettre* 15, 4, éd. J. Labourt, t. 1, Paris, 1949, p. 48), Augustin vers 415 ne partage plus cet étonnement; il avoue ne pas bien saisir la différence entre « ousie » et « hypostase », mais, plus attentif aux *res* qu'aux *verba*, il admet sereinement les deux formules, bien conscient qu'elles sont inadéquates pour exprimer le mystère (*De Trinitate* V, 8-9, 10). La spéculation augustinienne sur la Trinité est bien connue par ailleurs. Quelques remarques s'imposent cependant pour situer cette démarche et en faire saisir la portée.

1° LE PROBLÈME AUQUEL FAIT FACE AUGUSTIN est bien défini dans les premiers chapitres du *De Trinitate* (= T), ainsi que dans le *Sermo* (= S) 52, sorte de condensé du grand ouvrage à la portée des simples fidèles (éd. critique de ce texte par P. Verbraken, RB, t. 74, 1964, p. 9-35). Les auteurs qui ont traité avant lui du mystère trinitaire se sont contentés d'établir, à partir des Écritures, la distinction des personnes et l'unité divine (T. I, 4, 7); il affirme à leur suite la même foi qui est la « fides catholica ». Néanmoins, constate-t-il, « plusieurs sont troublés *(nonnulli perturbantur)* quand ils entendent dire que le Père est Dieu, le Fils est Dieu, l'Esprit saint est Dieu, et que cette trinité ne constitue pas trois dieux mais un seul; ils cherchent comment le *comprendre*, surtout quand on leur dit que la Trinité agit inséparablement dans toute œuvre divine, et que cependant une voix du Père a retenti qui n'est pas celle du Fils », etc (5, 8). Le problème est donc de résoudre le paradoxe d'une Trinité à la fois *separabilis* et *inseparabilis* (S. 52, 2, 2-3), de montrer « la distinction des personnes et l'inséparabilité de leur action » (S. 52, 5, 14; 6, 17; 10, 23).

Pour répondre à la question qui lui est ainsi posée, Augustin recourt tout d'abord à l'Écriture (ainsi S. 52, 3, 4 à 5, 14), et il utilise les mêmes textes que ses prédécesseurs, comme il le dit explicitement à propos de l'Esprit (T. I, 6, 13). Mais cette première démarche ne fait qu'affirmer la foi; c'est pour aider à *comprendre* qu'Augustin fait intervenir l'analyse de l'esprit *(mens)* et de ses puissances, apport original de sa réflexion.

2° TRINITÉ ET IMAGE DE DIEU. — *Ce second mouvement de la démarche s'appuie explicitement sur la doctrine biblique de l'homme image de Dieu.* Mais cette doctrine est *profondément réfléchie et rigoureusement élaborée.* Dans le *De Genesi ad litteram*, rédigé parallèlement au *De Trinitate*, Augustin montre que le *Faciamus* du texte biblique dit tout ensemble la pluralité des personnes et leur unité (III, 19, 29); en cela, il se

rattache à une tradition grecque héritée d'Origène qu'il connaît peut-être par les homélies *In verba Faciamus* (cf notre note sur *La doctrine augustinienne de l'image et la tradition patristique*, éd. citée du *De Genesi..*, t. 48, p. 622-628). En outre, et ceci lui est personnel, Augustin enseigne que l'esprit humain est « formé » (c'est-à-dire constitué *en tant qu'esprit*) par sa *conversion* vers le Verbe « pro suo genere imitando formam sempiterne atque incommutabiliter inhaerentem Patri » (1, 4, 9; cf 5, 10-11). Ainsi, l'esprit humain est en relation *immédiate* avec Dieu, « ita est ad imaginem, ut *nulla natura interposita* formetur, et ideo nihil sit Deo conjunctius » (*De diversis quaestionibus 83*, 51, 2).

Dans le S. 52, la fonction de l'analyse de l'esprit et sa justification par la doctrine de l'image apparaissent très clairement : il s'agit de trouver « une ressemblance » qui permette de concevoir comment trois choses distinctes ont cependant un agir « inséparable » (5, 15; 6, 17; 10, 23). Inutile de chercher dans les créatures corporelles : « prorsus familiarius et melius aliquid horum quaeris in te. *Hominem enim Deus fecit ad imaginem et similitudinem suam* » (6, 17). Augustin réduit ici l'analyse de l'opération inséparable des trois facultés à son expression la plus simple, adaptée à la capacité de ses auditeurs; il les fait réfléchir sur le mot *memoria* : « Hoc nomen, quod pertinet ad solam memoriam, operata est in te et memoria, ut teneres quod sciebas, et intellectus ut scires quod tenebas, et voluntas, ut proferres quod sciebas » (8, 20).

La démarche du *De Trinitate* est beaucoup plus complexe. A nos yeux, elle n'atteint son résultat plénier que dans les deux derniers livres (XIV-XV); tout ce qui précède est, en un sens, une préparation, une *exercitatio animi*. C'est dans ces deux livres que la doctrine de l'image cesse d'être une « illustration » du mystère et prend une valeur nettement *théologique*. On le sent à l'insistance d'Augustin pour situer l'image dans les plus hautes valeurs de l'esprit humain, son intellectualité et son immortalité (XIV, 4, 6), et dans l'analyse, non pas d'une activité quelconque des puissances de la *mens*, mais pour ainsi dire dans leur activité *transcendantale* : alors la *mens* saisit ce qui lui est *essentiel* et non *adventice*, et cela par cette mémoire, cette intelligence et cette volonté qui s'exercent conjointement dès qu'elle existe (XIV, 10, 13). A cette étape, la *mens* n'est encore image que comme *capax Dei*; elle offre cependant déjà une médiation valable pour la connaissance de Dieu : « Quamvis enim mens humana non sit ejus naturae cujus est Deus, imago tamen naturae ejus qua natura melior nulla est ibi quaerenda et invenienda est in nobis, quo etiam natura nostra nihil habet melius » (XIV, 8, 11).

3° IMAGE ET PROGRÈS SPIRITUEL. — *L'accomplissement de l'image de Dieu dans l'homme est en outre lié au progrès de la vie spirituelle.* L'âme devient effectivement image de Dieu au moment où elle se souvient de lui, le connaît et l'aime (12, 15), c'est-à-dire au moment où Dieu lui-même est l'objet de l'exercice des puissances de la *mens*. On s'attendrait ici à trouver dans l'exposé d'Augustin une relation explicite aux trois Personnes. Si cette attente est déçue, c'est sans doute parce que, comme on l'a vu, le problème que doit résoudre Augustin n'est pas celui des personnes, mais bien celui de leur unité dans un agir inséparable. Pourtant, lorsqu'il est dit qu'alors l'image « non solum est, verum etiam ex vetustate renovatur, ex deformitate reformatur, ex infelicitate beatificatur » (14, 18), la relation aux Personnes est au moins insinuée puisque le Père est cause de l'être, le Verbe principe de la formation, et l'Esprit source du bien de l'âme, et donc de son bonheur. Mais Augustin préfère parler de la réalisation progressive de l'image jusqu'à son ultime perfection dans la béatitude, en s'appuyant sur les textes johanniques et pauliniens (16, 22 à 19, 25; cf DS, t. 7, col. 1420-1422).

C'est seulement au livre XV qu'Augustin montre comment le verbe intérieur de la *mens* peut aider à comprendre le Verbe engendré par le Père (11, 20) et comment (mais ici sans pousser l'analyse) la volonté ou l'amour *(valentior voluntas)* est l'image et l'énigme de l'Esprit (21, 41). Dans ce dernier livre surtout, il attire l'attention sur les dissimilitudes entre l'image et l'Archétype; il signale en particulier l'insuffisance capitale qui tient au fait que les puissances de la *mens* ne sont pas des *sujets*, mais *dans un sujet* (7, 11; 27, 49).

On ne rend donc pas justice à la spéculation d'Augustin si l'on y voit seulement la mise en œuvre d'images, de symboles, d'analogies psychologiques (voire d'*Ersatz*, comme le fait A. Schindler, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, p. 230). Les images en effet sont référées à ce qu'elles expriment par un dynamisme réel; elles sont les aspects divers de la dignité que l'homme tient de son Créateur; elles prennent donc une valeur théologique, dans la recherche d'un *intellectus fidei* qui se veut fidèle à l'Écriture. On ne saurait davantage taxer cette réflexion d'anthropomorphisme : sans doute, Augustin tient à trouver dans la connaissance de l'esprit humain une voie d'accès à la connaissance de la Trinité, mais il multiplie les distinctions et les remarques critiques, équilibrant dialectiquement les ressemblances par les dissemblances. Finalement il revient à la foi, affirme l'ineffabilité du mystère et avoue son humilité (27, 48-50), tout en donnant le bilan de sa recherche. Et l'ouvrage s'achève dans la prière (28, 51).

4° Dans d'autres œuvres, Augustin ouvre des PERSPECTIVES COMPLÉMENTAIRES que les théologiens postérieurs, tels Richard de Saint-Victor et Bonaventure, exploiteront. Certaines pages du *De Trinitate* laissent entendre que l'unité divine doit être comprise dans la ligne de l'amour (IX, 7, 12 à 10, 15).

Cette suggestion réapparaît à plusieurs reprises dans l'œuvre oratoire, lorsqu'Augustin s'adresse à des croyants incapables d'*exercitatio animi*. Il part alors d'*Actes* 4, 32 : « la multitude des croyants était *un seul cœur et une seule âme* », pour montrer *a fortiori* que les trois Personnes forment une parfaite unité (*In Joannem* 14, 19; 39, 5; *De symbolo* 2, 4; autres références dans R. Brunet, *Charité et communion des saints chez S. Augustin*, RAM, t. 31, 1955, p. 594-597; M. Nédoncelle, *L'intersubjectivité humaine est-elle pour S. Augustin une image de la Trinité?*, dans *Augustinus Magister*, t. 1, Paris, 1954, p. 595-602).

Les grecs avaient déjà utilisé le thème de l'image pour remonter de l'homme à Dieu. Grégoire de Nysse par exemple (*De hominis opificio* 11) s'appuyait sur le caractère « insaisissable » de l'esprit humain pour affirmer l'incompréhensibilité de Dieu. Augustin va plus loin et voit dans l'esprit une esquisse de la Trinité. Il y parvient par l'élaboration d'une anthropologie qui considère conjointement l'essence de l'homme et les sources de son activité spirituelle. La « psychologie transcendantale » d'Augustin, qui est déjà une ontologie de la personne humaine, devient dès lors l'instrument

approprié de la spéculation théologique. C'est en se connaissant lui-même, mais aussi en se dépassant par la réflexion et par l'inhésion à Dieu, que l'esprit parvient à une connaissance encore déficiente mais pourtant efficace du mystère trinitaire. La démarche réflexive vient ainsi s'accorder à l'Écriture qui révèle les Personnes dans l'histoire du salut. Le résultat de la spéculation augustinienne est d'abord de montrer que l'unité des Personnes n'a rien de scandaleux pour l'esprit, puisqu'une telle unité se révèle déjà dans les puissances de cet esprit lui-même. Mais en outre Augustin établit en quelque sorte la possibilité pour l'homme de participer au mystère du salut : par son être créé ou recréé à l'image du Père, par sa connaissance « reformée » à l'image du Verbe, par sa volonté devenue capable d'aimer et d'unir à la manière de l'Esprit.

En *christologie* et *sotériologie*, l'apport des latins est moins significatif. Voir les exposés de A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, New York, 1965 (2e éd. augmentée, t. 1, Londres-Oxford, 1975); trad. franç. *Le Christ dans la tradition chrétienne*, coll. Cogitatio fidei 72, Paris, 1973 (conceptions théologiques des latins de Tertullien à Léon le Grand, histoire des interventions pontificales); et de J.-P. Jossua, *Le salut, incarnation ou mystère pascal?*, même coll. 28, 1968 (la problématique du salut ne se réduit pas chez les grecs aux effets de l'incarnation, ni chez les latins à la mort et à la résurrection du Christ : les théologiens des deux côtés exploitent à leur manière l'un et l'autre aspect). Pour les incidences spirituelles de la doctrine, voir les articles DIVINISATION, DS, t. 3, col. 1389-1398 (G. Bardy, trop restrictif en ce qui concerne Augustin); GRÂCE, t. 6, col. 706-723 (Ch. Baumgartner); HUMANITÉ DU CHRIST, t. 6, col. 1049-1053 (P. Agaësse).

2. **L'Esprit et l'Église.** — La théologie de l'Esprit Saint, avec ses applications immédiates dans la vie spirituelle, est un point sensible des divergences entre Orient et Occident.

Il ne s'agit pas seulement de la procession du Saint-Esprit et de l'irritante question du *Filioque* : sur ce sujet, qui ne relève pas directement de notre propos, les positions semblent actuellement se rapprocher; on est en droit de penser que la question est d'ordre théologique plus que dogmatique (cf Y.-M.-J. Congar, *Neuf cents ans après...*, dans *Mélanges L. Beauduin*, p. 88, n. 2; cité col. 367) : voir les numéros spéciaux de *Russie et chrétienté*, 1950, n. 3-4, *Le Filioque*; d'*Istina* (continuation de la même revue), 1972, n. 3-4, *La procession du Saint Esprit*; *L'Esprit Saint et l'Église*, Actes du Symposion organisé par l'Académie internationale des sciences religieuses, Paris, 1969.

Il s'agit surtout du rôle de l'Esprit dans la liturgie, la vie sacramentelle et la sanctification des croyants. L'Occident connaît assurément l'action vivifiante, transformante et divinisante de l'Esprit; il semble ignorer par contre cette *pneumatisation* des signes sacramentels (eau, chrême, pain et vin) qui, selon la conception orientale, les transforme en instruments de grâce. En outre, les orientaux considèrent l'Église comme le fruit de la Pentecôte et voient dans les sacrements le lieu privilégié où agit l'Esprit comme « source de la sanctification » (ἡ πηγὴ τοῦ ἁγιασμοῦ, cf Basile, *Contra Eunomium* 3, 2; *De Spiritu sancto* 9, 22; 16, 38); les occidentaux voient plutôt dans l'Église le Corps du Christ, la continuatrice de sa mission, et rattachent en conséquence les sacrements aux actes sauveurs du Christ mentionnés par les évangiles et par saint Paul.

Deux remarques préliminaires à ce sujet. Bien que l'idée d'une présence et d'une action de l'Esprit dans les rites liturgiques soit incontestablement très ancienne (même dans l'Église latine, on le verra), il y a lieu de s'interroger sur la date de l'introduction *massive* des éléments pneumatologiques dans les liturgies orientales. En raison du développement tardif de la théologie du Saint-Esprit, on peut se demander si cette introduction ne tient pas à l'influence de Basile, qui semble être lui-même l'auteur de certaines formes d'épiclèse (cf B. Capelle, *Les liturgies « basiliennes » et saint Basile*, dans J. Doresse et E. Lanne, *Un témoin archaïque de la liturgie copte de S. Basile*, coll. Bibliothèque du Muséon, Louvain, 1960, p. 45-74).

D'autre part, les occidentaux qui, à la suite des grecs, ont traité du Saint-Esprit se sont montrés plus soucieux d'établir sa divinité que de mettre en lumière son rôle dans la sanctification des croyants. Le *De Spiritu sancto* d'Ambroise, par exemple, ne retient presque rien des passages les plus spirituels du traité correspondant de Basile. Il ne garde qu'une brève citation (1, 8, 93, CSEL 79, p. 55) du chapitre où Basile décrit l'action de l'Esprit dans l'âme du croyant et les dispositions requises pour qu'elle soit efficace (9, 22-23); il résume en une phrase (6, 76, p. 47) l'exposé sur l'eau et l'Esprit (15, 35); il omet entièrement l'enseignement basilien sur l'interpénétration et la distinction des rôles du Père, du Fils et de l'Esprit (19, 48-50). Quant au *De Spiritu sancto* de Didyme, traduit par Jérôme, c'est un traité purement théologique qui ne développe aucune implication pour la vie spirituelle. Pour trouver en Occident une doctrine sur l'Esprit Saint comparable à celle de Basile, il faut attendre Augustin qui dira lui aussi : « Il n'y a pas de sanctification véritable et divine, si ce n'est par l'Esprit Saint » (S. 8, 17, CCL 41, p. 95).

1° L'ECCLÉSIOLOGIE D'AUGUSTIN EST PNEUMATOLOGIQUE TOUT AUTANT QUE CHRISTOLOGIQUE. — L'aspect pneumatologique est brièvement évoqué dans les derniers chapitres du *De Trinitate* où, d'après *Éphés.* 4, 7-12, Augustin enseigne que la « donation » du Christ après son ascension est précisément l'Esprit, par lequel « in commune omnibus membris Christi multa dona quae sunt quibusque propria dividuntur »; ainsi est bâtie la « domus Christi, quae domus appellatur Ecclesia » (XV, 19, 34). Cet aspect est par contre largement et fréquemment développé dans les *sermons* du temps pascal. Résurrection, Ascension et Pentecôte sont en effet les grands moments où le Christ annonce et « présente » son Église : « Glorificatus Dominus resurgendo commendat Ecclesiam; glorificandus ascendendo commendat Ecclesiam; Spiritum sanctum mittens de caelis commendat Ecclesiam » (S. 265, 10, 12, PL 38, 1224c).

La Pentecôte est la manifestation inaugurale de l'*Église du Christ* (*en sa réalité historique*, distincte de l'Église céleste et de la *civitas Dei* qui commence avec Abel). Cette manifestation, grâce à la venue de l'Esprit, accomplit les prophéties et, par le don des langues, annonce le développement futur de l'Église aux dimensions de l'univers : la « petite Église » du jour de la Pentecôte « n'est-elle pas devenue la grande Église qui, de l'Orient à l'Occident, parle les langues de toutes les nations? Maintenant est accompli ce qui était alors promis » (S. 267, 3, 1231a). A ce premier thème des sermons de Pentecôte un second s'ajoute aussitôt, qui indique le mode d'action de l'Esprit : « *Ce que l'âme est au corps de l'homme, l'Esprit Saint l'est au Corps du Christ, qui est l'Église* » (4, 1231c). Augustin précise que l'Esprit n'est pas seulement le principe premier des activités spirituelles de chaque membre de l'Église; il fait en outre que ces activités soient coordonnées et

unifiées à tel point que celle de chacun s'exerce au bénéfice de tous et que, de surcroît, chacun peut s'approprier en quelque façon celles de tous les autres : « singuli propria operantur, sed pariter vivunt » (*ibidem*; autres textes dans le même sens mentionnés par R. Brunet, RAM, 1955, p. 386-392).

L'Église est en conséquence *le lieu normal où le croyant reçoit l'Esprit* : « Nous avons l'Esprit Saint si nous aimons l'Église; et nous aimons l'Église si nous restons établis fermement dans son bloc compact et sa charité (in ejus compage et caritate) » (*In Joannem* 32, 8, commentant *Jean* 7, 37-39). Augustin rejoint ainsi l'idée d'Irénée : « Là où est l'Église, là aussi est l'Esprit de Dieu; là où est l'Esprit de Dieu, là est l'Église et toute grâce » (*Adversus haereses* III, 24, 1).

Le principe de communion, ce qui fait de l'Église une *koinônia*, c'est donc en même temps l'unité *avec le Christ*, puisque l'Église est son Corps, et la vie communiquée à ce corps *par l'Esprit* : « *Unum corpus et unus Spiritus* (*Éphés.* 4, 4)... Vivit hoc corpus? Vivit. Unde? De uno Spiritu » (S. 268, 2, 1232d). La théologie trinitaire d'Augustin, qui voit dans l'Esprit la « communion » du Père et du Fils (T. XV, 19, 37), lui permet en outre de *rattacher la communion ecclésiale au mystère de la Trinité* : « Le Père et le Fils ont voulu que nous ayons communion avec eux et entre nous par ce qui leur est commun.., c'est-à-dire par l'Esprit Saint » (S. 71, 12, 18; cf *Koinônia*, DS, t. 8, col. 1751). Il y a donc une correspondance entre l'Église et la Trinité : celle-ci est la source et le modèle de l'unité de l'Église dans la charité, et réciproquement l'unité des croyants permet de comprendre en quelque façon l'unité des trois Personnes (cf *supra*, col. 348). L'Église serait ainsi, pour Augustin comme pour les grecs, « l'icône de la Trinité », selon l'expression de P. Evdokimov (*L'Esprit Saint et l'Église..*, p. 87).

2° L'Esprit et les sacrements. — L'idée d'une action propre de l'Esprit dans les signes sacramentels relève sûrement d'une tradition très ancienne, même dans l'Église latine. Tertullien attribue à l'Esprit la sanctification de l'eau baptismale (*De baptismo* 4, 1-4, SC 35, 1952, p. 69-70) et Cyprien affirme qu'il est reçu par l'imposition des mains (*Epist.* 74, 5, CSEL 3, 2, p. 803). Ambroise enseigne « qu'il ne peut exister de pleine bénédiction sans l'effusion de l'Esprit » (*De Spiritu sancto* I, 7, 89), que « l'Esprit avec le Père et le Fils est nommé par les prêtres au baptême et invoqué dans les oblations » eucharistiques (III, 16, 112). Augustin donne à cette idée son plein développement, notamment dans les sermons qui interprètent les rites de la nuit pascale : immersion, chrismation, communion eucharistique; à travers les formules et la systématisation qui lui sont propres, on discerne visiblement les traces de cette tradition ancienne, transmise conjointement avec les rites signifiants.

L'*immersion*, du fait qu'elle s'accompagne de la rémission des péchés, est liée à l'Esprit en référence à *Jean* 20, 22-23 (S. 71, 12, 19; 214, 11, PL 38, 455ac, 1071a; S. 215, 8, 1076ab, explication quadragésimale du symbole, relie explicitement rémission des péchés, résurrection de la chair et vie éternelle à la foi au Saint-Esprit). Le *chrisma*, baptême de feu après le baptême d'eau, est proprement le « sacramentum Spiritus sancti » (*In Epist. Joannis* 3, 5 à propos de l'*unctio* de 1 *Jean* 2, 20). L'effet de ce feu spirituel est d'achever la transformation du baptisé en « pain du Christ » comme membre de son Corps; il n'y a pas de pain en effet sans qu'intervienne la cuisson par le feu : « Vient donc l'Esprit Saint, le feu après l'eau, et vous devenez le pain, qui est le Corps du Christ » (S. 227, *Sermons pour la Pâque*, éd. S. Poque, SC 116, 1966, p. 236-238; cf *Sermo* VI, 1, d'après éd. M. Denis, dans *Miscellanea agostiniana*, Rome, 1930, p. 30). Finalement, le baptisé accède à l'eucharistie qui lui donne ce qu'il est devenu : « Puisque vous êtes le Corps du Christ et ses membres, c'est votre mystère qui est posé sur l'autel, votre mystère que vous recevez... Tu entends dire : *le Corps du Christ*, et tu réponds : *Amen*. Sois le membre du Christ afin que ton *Amen* soit vrai... Au temps de l'exorcisme, vous étiez comme moulus; au temps du baptême comme pétris; au temps où vous avez reçu le feu de l'Esprit, vous êtes comme passés par la cuisson. Soyez ce que vous voyez, et recevez ce que vous êtes » (S. 272, pour la Pentecôte, PL 38, 1247ab).

Un texte du *De Trinitate* attribue formellement à l'Esprit *la sanctification du pain et du vin eucharistiques* : « Ce que nous prenons des fruits de la terre et qui est *consacré par la prière mystique (prece mystica consecratum)*, nous le prenons pour notre salut, en mémoire du Christ qui a souffert pour nous; ce qui, par les mains des hommes, est devenu ce pain et ce vin visibles, *n'est sanctifié* pour devenir un si grand sacrement *que par l'opération invisible de l'Esprit de Dieu* » (III, 4, 10 : non sanctificatur ut sit tam magnum sacramentum, nisi *invisibiliter operante Spiritu Dei*).

Ce texte a été invoqué par plusieurs auteurs (Salaville, Cabrol, cf bibliographie) comme témoignage de l'existence d'une épiclèse dans l'ancienne liturgie latine de l'eucharistie, conjointement à d'autres textes antérieurs ou postérieurs : Cyprien, *Epist.* 64, 4; Optat de Milève, *De schismate donatistarum* VI, 1; Ambroise, *De Spiritu sancto* III, 16, 112, cité ci-dessus; et encore Fulgence de Ruspe, Gélase, Grégoire le Grand, Isidore de Séville, Paschase Radbert, etc; voir les références dans les articles de Salaville et Cabrol.

Ces divers passages restent trop peu explicites pour attester la présence d'une épiclèse dans l'anaphore latine, dont il ne subsiste qu'une brève mention dans le *De sacramentis* d'Ambroise (IV, 5, 21); la formulation des prières semble avoir été longtemps laissée à l'initiative du célébrant; en 393 seulement, un concile d'Hippone impose l'obligation de faire contrôler ces formules par des *instructioribus fratribus* (cf M. Vos, *A la recherche des normes pour les textes liturgiques de la messe, Ve-VIIe siècles*, RHE, t. 69, 1974, p. 5-37). L'ensemble de ces témoignages, et celui d'Augustin est un des plus significatifs, atteste cependant la permanence dans l'Église latine de la croyance traditionnelle à un rôle spécifique de l'Esprit dans les sacrements et la liturgie.

Le recours aux origines permet ainsi d'atténuer les divergences entre Orient et Occident sur ce point. L'évolution des deux Églises a sans doute été différente, mais les raisons profondes de ces différences sont également légitimes, et donc complémentaires plutôt qu'opposées. En ce qui concerne la liturgie eucharistique, les occidentaux n'ont pas cru devoir dépasser la teneur des textes évangéliques et pauliniens, où l'Esprit n'est pas explicitement nommé à propos de l'eucharistie; en outre, ils se sont progressivement conformés aux usages de la liturgie romaine, suivant le processus de centralisation qui caractérise l'Église latine. Les orientaux, de leur côté, ont gardé la tradition, qui semble primitive, du rôle de l'Esprit en toute œuvre de sanctification, et

ils ont conservé précieusement les liturgies locales où s'alimentait leur vie spirituelle. Nous renvoyons à l'article LITURGIE ET VIE SPIRITUELLE.

La restauration de l'épiclèse dans les nouvelles *Prières eucharistiques* de l'Église latine devrait aider au rapprochement des positions théologiques, plus encore des manières de penser, de prier et de vivre. Toutefois, l'aspect pneumatologique ne saurait éliminer l'aspect christologique qui le contient déjà implicitement; on retiendra sur ce point les réflexions de J. Ratzinger :

« Il me semble tout à fait juste de dire qu'il y a eu, en Occident, un rétrécissement dangereux de la pneumatologie, et que c'est une entreprise très importante de remettre les choses au point. Mais... on doit prendre soigneusement garde à conserver un équilibre bien compris avec la christologie... L'anamnèse, du point de vue biblique, n'est pas seulement un rappel du passé, en sorte que l'actualité pneumatologique viendrait s'y joindre à partir de l'épiclèse. L'anamnèse s'exprime en pneumatologie et, en tant que telle, elle signifie déjà l'actualité pneumatologique » (*Les sacrements d'initiation et les ministères sacrés*, colloque de Tübingen, Paris, 1974, p. 69-70).

1. *Vue d'ensemble sur les doctrines théologiques de l'époque.* — J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, Oxford, 1949; *Early Christian Doctrines*, 2e éd., Londres, 1966.

2. *Trinité.* — Bibliographie des études récentes par V. Venanzi, *Dogma e linguaggio trinitario nei Padri della Chiesa. Un panorama bibliografico, 1960-1972*, dans *Incontro sul linguaggio trinitario nei Padri della Chiesa* (XVI *centenario di S. Atanasio* † 373), Rome, 1973 = *Augustinianum*, t. 13, 1973, p. 425-453.

J. Moingt, *La théologie trinitaire de Tertullien*, RSR, t. 54, 1966, p. 337-369 (reprend la substance des vol. signalés plus haut); *La théologie trinitaire de saint Hilaire*, dans *Hilaire et son temps...*, Paris, 1968, p. 159-173. — A. Ziegenhaus, *Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus*, Munich, 1972.

M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster, 1927. — I. Chevalier, *S. Augustin et la pensée grecque*, Fribourg, Suisse, 1940. — A. Schindler, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen, 1965. — O. du Roy, *L'intelligence de la foi selon saint Augustin...*, Paris, 1966.

3. *Christologie. Sotériologie.* — H. Turner, *The patristic Doctrine of Redemption*, Londres, 1952; trad. franç., *Le Sauveur. Essai sur la doctrine patristique de la rédemption*, Paris, 1965. — T. J. Van Bavel, *Recherches sur la christologie de saint Augustin*, Fribourg, Suisse, 1954. — G. Philips, *L'influence du Christ-Chef sur son Corps mystique*, dans *Augustinus Magister...*, t. 2, Paris, 1954, p. 805-815.

4. *Pneumatologie.* — B. Bobrinskoy, *Le Saint-Esprit dans la liturgie*, dans *Studia liturgica*, t. 1, 1962, p. 47-60; *Liturgie et ecclésiologie trinitaire de saint Basile*, dans *Verbum Caro*, t. 23, 1969, p. 1-32 (et dans *Eucharistie d'Orient et d'Occident*, coll. Lectio divina 47, Paris, 1970, p. 197-240); *Quelques réflexions sur la pneumatologie du culte*, dans *Mélanges liturgiques B. Botte*, Louvain, 1972, p. 19-29; *Saint Augustin et l'Eucharistie*, dans *Parole et Pain*, n. 52, 1972, p. 346-353. — H. Cazelles, P. Evdokimov, A. Greiner, *Le mystère de l'Esprit Saint*, Paris, 1968. — P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, coll. Bibliothèque œcuménique 10, Paris, 1969; *Les âges de la vie spirituelle*, 2e éd., Paris, 1973. — J. J. Verhees, *God in beweging. Een ondersek naar de pneumatologie van Augustinus*, Wageningen, 1968 (trad. franç. en préparation).

Y. Congar, *La pneumatologie dans la théologie catholique*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 51, 1967, p. 250-258. — F. Bourassa, *Communion du Père et du Fils*, Greg., t. 48, 1967, p. 657-705.

5. *Problème de l'épiclèse.* — S. Salaville, *Épiclèse*, DTC, t. 5, 1913, col. 194-300; *L'épiclèse africaine*, dans *Échos d'Orient*, t. 39, 1941-1942, p. 268-282. — F. Cabrol, *Épiclèse*, DACL, t. 5, 1922, col. 142-183. — B. Botte, *L'épiclèse dans les liturgies syriennes orientales*, SE, t. 6, 1954, p. 48-72. — J. P. De Jong, *Le rite de la commixtion dans la messe romaine*, ALW, t. 4, 1956, p. 245-278; t. 5, 1957, 33-79. — H. Smit, *Epiclese en sacramentologie*, dans *Tijschrift voor Liturgie*, t. 40, 1956, p. 84-115; trad. franç., MSR, t. 15, 1958, p. 95-136. — P. L'Huillier, *Théologie de l'épiclèse*, dans *Verbum Caro*, t. 14, 1960, p. 307-327. — P. Dinesen, *Die Epiklese im Rahmen altkirchlicher Liturgien...*, dans *Studia theologica*, t. 16, 1962, p. 42-107. — L. Eizenhoefer, *Zur Christus-Epiklese in der abendländischen Liturgie*, ALW, t. 10, 1967, p. 169-170. — K. Gamber, *Die Christus-Epiklese in der altgallischen Liturgie*, ALW, t. 9, 1966, p. 375-382.

6. *Ecclésiologie.* — H. J. Vogt, *Coetus sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche*, Bonn, 1968. — W. Simonis, *Ecclesia visibilis et invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustin*, Francfort / Main, 1970. — U. Wickert, *Sacramentum unitatis. Ein Beitrag zum Verständnis der Kirche bei Cyprian*, Berlin-New York, 1971 (= ZNTW, Beiheft 41). — *Saint Augustin. Le visage de l'Église. Textes choisis et présentés* par H. Urs von Balthasar, coll. Unam Sanctam 31, Paris, 1958. — P. Borgomeo, *L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin*, Paris, 1972.

Le *donatisme* intéresse avant tout l'ecclésiologie et l'histoire des groupes sociaux. Basé sur l'opposition entre une « Église pure » et une Église mêlée de parfaits et d'imparfaits, ce mouvement pourrait, en un sens, être considéré comme le prototype des mouvements hétérodoxes dans l'Église latine du moyen âge. Son influence directe sur la spiritualité a cependant été fort réduite; on n'en parlera donc pas ici.

3. Grâce et liberté. Le pélagianisme. — Dès les origines, les Pères grecs ont rencontré les problèmes de la grâce et du libre arbitre, de la prescience et de la prédestination : Justin (*1e Apologie* 12, 42-45, 68), Irénée (*Adversus haereses* IV, 21, 2-3, à propos de *Rom.* 9, 10-13). Origène, dans son *Commentaire de l'Épître aux Romains* (VII, 7-15), examine déjà les versets du ch. 9 qui marqueront la pensée d'Augustin; il en traite à nouveau dans le *De principiis* (III, 1, 3-22; textes repris dans la *Philocalie* 21, 17-23, éd. J. A. Robinson, Cambridge, 1893, p. 170-177). Cf H.-D. Simonin, *Prédestination*, DTC, t. 12, col. 2816-2832. Chez les latins, ces problèmes ne sont guère abordés avant Augustin, qui traite déjà de la prescience et de la liberté dans le *De libero arbitrio*, de la grâce et de la prédestination dans le *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (397); ils ne prendront toute leur ampleur qu'à l'occasion de la querelle pélagienne.

1° ÉTAT DE LA QUESTION. — Les recherches de H. Zimmer, C. P. Caspari, A. Souter, G. Morin, G. de Plinval, etc, ont abouti à l'identification et à la publication de nombreux écrits pélagiens; un progrès décisif a été ainsi accompli depuis le début du siècle : la connaissance du pélagianisme dépend désormais de ces écrits et non plus seulement des exposés, citations ou réfutations de leurs adversaires.

Notre information est pourtant partielle et de nombreux points restent obscurs : distinction entre les œuvres (et les doctrines) propres à Pélage et celles de ses disciples; distinction entre un pélagianisme « ascétique » et un pélagianisme « théologique »; genèse et motivations de la doctrine (lectures des premiers écrits d'Augustin, des *Questions à Simplicianus* et des *Confessions*); rôle exact de Rufin le syrien et influence possible de la théologie antiochienne (cf H.-I. Marrou, *Les attaches orientales du pélagianisme*, dans *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1958, p. 459-472), etc; le fait que la plupart des écrits nous soient parvenus sans nom d'auteur ou sous de faux noms laisse entendre que les pélagiens eux-mêmes s'entouraient de mystère.

La connaissance directe des écrits permet aujourd'hui de discerner les aspects positifs de la doctrine péla-

gienne, comme l'a fait, avec beaucoup de mesure, G. de Plinval. Il serait excessif cependant d'envisager une entière réhabilitation, à la manière de G. Greshake. Nous n'avons pas à étudier ici les aspects proprement dogmatiques de la question; nous concentrerons notre attention sur les aspects spirituels, en nous limitant aux deux personnalités les plus représentatives de la controverse : Pélage et Augustin.

2° Grandeur et limites de Pélage. — 1) *Un christianisme sans compromis* : voilà ce que Pélage entend prêcher aux membres de la haute société romaine, destinataires de ses meilleurs ouvrages. Il répondait ainsi aux vœux d'une élite de nouveaux convertis, issus de familles où régnaient l'estime des valeurs stoïciennes et un certain puritanisme (cf P. Brown, *Pelagius and his Supporters..; The Patrons of Pelagius...*). La maxime qu'il propose au départ est la « règle d'or » de *Mt.* 7, 12 : « Ce que vous voulez que les hommes vous fassent, faites-le vous-mêmes pour eux » (*Lettre à Démétriade* 9, PL 33, 1105; *Lettre à Célancia*, CSEL 29, p. 446); mais il l'interprète avec rigueur : « Cette règle oblige tous les hommes au même titre, et il n'est permis à personne de transgresser ce qui est prescrit à tous; or, c'est un mépris manifeste de Dieu que de faire ce qui est défendu et d'omettre ce qui est commandé » *(A Démétriade, ibidem)*. Sur la foi de l'Écriture *(quia et legimus)*, Pélage rejette sans doute la thèse stoïcienne de l'égalité morale des fautes, mais il refuse de sous-estimer les « petits péchés » : « Satis prodesse ad cautionem dicimus etiam *minima timere pro maximis..*, et sane nescio an possimus leue aliquod dicere quod in dei contemptum admittitur » (*A Célancia* 6, p. 440). Dans le *De natura*, il pose une identité rigoureuse entre péché, mépris de Dieu et orgueil : « Tam peccare superbire est quam superbire peccare... Omne peccatum, nisi fallor, Dei contemptus est, et omnis Dei contemptus superbia est » (PL 48, 602, d'après Augustin, *De natura et gratia* 29, 33). L'exigence et la rigueur de Pélage s'expliquent si l'on remonte à sa conception fondamentale de l'homme.

2) *La grandeur de la nature humaine, en raison de la liberté*, qui en est le privilège spécifique, telle est la thèse capitale que Pélage déduit de la création de l'homme à l'image de Dieu :

> Chaque fois qu'il me faut parler de l'éducation des mœurs et de la conduite d'une vie sainte, je m'attache en premier lieu à mettre en relief la force et la grandeur de la nature humaine et à montrer ce qu'elle est capable d'accomplir; de là, j'excite l'esprit de mon auditeur à la pratique des vertus, pour qu'il n'ait pas le sentiment d'être appelé à une perfection au-dessus de ses forces... En premier lieu, tu dois donc mesurer la bonté de la nature humaine d'après l'intention de Dieu son auteur... En décidant de faire l'homme à son image et ressemblance, il a montré, avant même de le créer, quelle serait sa dignité (*A Démétriade* 2, 1100).

Bien que les pélagiens n'aient jamais allégué en leur faveur l'autorité de Tertullien, il existe des ressemblances frappantes entre les deux doctrines. Tertullien situe l'image de Dieu dans le libre arbitre, comme pouvoir de « peser un bien qui l'émancipe par rapport à Dieu » (*Adversus Marcionem* II, 5, 5 et 6, 5, CCL 1, p. 480-481; cf DS, t. 7, col. 1407-1408). Pélage conçoit aussi le libre arbitre comme une balance en équilibre, « aequa lance » (cf Augustin, *Lettre* 186, 10, 34-36), et Julien d'Éclane y voit ce par quoi « l'homme est émancipé de Dieu » (Augustin, *Opus imperfectum..*, I, 178; V, 28).

Le libre arbitre est pouvoir de choisir entre le bien et le mal, mais la possibilité du péché qui en résulte ne fait pas obstacle à la grandeur de l'homme : signe de sa liberté, ce pouvoir de choix est « la parure de l'âme raisonnable » (*A Démétriade* 3, 1101). Pélage pense d'ailleurs, et ceci est à noter, que la conscience morale comporte un élan intérieur vers le bien :

> Il existe, dis-je, en nos esprits une sorte de *sainteté naturelle*, qui siège en la citadelle de l'âme et exerce son jugement sur le bien et le mal : elle favorise les actes honnêtes et droits, condamne les œuvres perverses; elle juge ainsi les parties opposées selon le témoignage de la conscience, en vertu d'une loi domestique (4, 1101).

3) *Ce que l'homme peut, il doit le faire*; il lui faut donc réaliser toutes ses possibilités dans l'accomplissement de la volonté de Dieu. Si des philosophes ont pu vivre « chastes, patients, mesurés, libéraux, abstinents, bienveillants, amis de la justice non moins que du savoir », à plus forte raison les chrétiens peuvent-ils le faire, « eux dont la nature et la vie sont guidés par le Christ, et qui sont aidés par la grâce divine » (3, 1101). Pélage est en outre convaincu que l'homme, du moins après sa conversion et son baptême (qui implique une conversion radicale et inaugure une vie nouvelle, cf T. Bohlin, *Die Theologie..*, p. 29-43; P. Brown, *Pelagius and his Supporters*, p. 103-104), *peut être sans péché* : « Iterum repeto : ego dico posse esse hominem sine peccato » (dans Augustin, *De natura et gratia* 7, 8). Prétendre le contraire est le fait de ceux « qui peccatis suis patrocinium de naturae humanae infirmitate perquirunt » (7, 7). En effet, le péché d'origine n'a pu *debilitare vel mutare naturam*, puisqu'il est un acte et non une chose *(substantia)*. On ne saurait donc trouver une excuse dans une prétendue *aegritudo animi* (19, 21) : il semble que Pélage vise ici les analyses d'Augustin dans ses *Confessions* (VIII, 8, 19-20, 22). L'ignorance elle-même, loin d'être une excuse, est une faute, « car ce que l'homme ignore en raison de sa négligence, il aurait pu le savoir avec la diligence requise » (17, 19).

La grandeur de Pélage tient à cette vue optimiste qu'il a sur l'homme et à la hauteur des exigences qu'il en déduit. Cet optimisme se fonde cependant sur une conception de l'homme qui s'inspire tout autant de l'éthique stoïcienne que de la Bible. La liberté, basée sur la nature, a sans doute *valeur ontologique*, mais Pélage ignore son *conditionnement existentiel*. Sans doute fait-il une place à la *consuetudo*, qu'il identifie pratiquement à la *caro* de saint Paul (cf le commentaire de *Rom.* 7, éd. Souter, p. 58-62); mais la *consuetudo*, capable d'obscurcir l'intelligence et d'émousser la volonté, n'a de place qu'avant la conversion et le baptême. Le *posse* de l'homme, en tout cas celui de l'homme régénéré, est saisi comme un absolu qui n'est pas susceptible de plus ou de moins.

4) *Les limites de Pélage.* — Assurément, comme l'a montré G. Greshake (*Gnade als konkrete Freiheit*, p. 93-143), l'*exemplum* du Christ et des saints de l'ancienne et de la nouvelle alliance (et, dans un sens inverse, l'*exemplum* d'Adam et des méchants), l'enseignement de la loi et de l'Évangile sont chargés dans la pensée de Pélage d'un dynamisme qui vient stimuler la *naturalis sanctitas* de l'âme raisonnable. La *grâce* prend un aspect en quelque sorte expérimental, et la liberté, ainsi stimulée, devient une « liberté concrète ». Cependant, Jérôme et Augustin n'ont pas tort de reprocher à Pélage une vue « extrincésiste » de la grâce. Pour lui,

Dieu est *à côté* de l'homme, non *en lui*. La grâce est une impulsion et un appui qui aident l'homme à *se transformer*, non une nouvelle création qui *le transforme et le divinise*. A la limite, la grâce pélagienne est une grâce *sécularisée*, non une action de Dieu au cœur de l'homme.

L'étroitesse des vues de Pélage apparaît avec évidence dans ses *Commentaires* sur saint Paul. Les passages où l'apôtre laisse éclater son émotion et son action de grâces devant les merveilles de l'amour de Dieu s'y trouvent ramenés au niveau de l'exhortation morale ou servent à démontrer le libre arbitre : voir par exemple les exposés sur *Rom.* 5, 5; 8, 14-15; 8, 32; 1 *Cor.* 15, 10; 2 *Cor.* 12, 9; *Éphés.* 3, 19 (éd. A. Souter, *Texts and Studies*, t. 9, 2, Cambridge, 1926, p. 43, 64, 69, 215, 299, 361, 415).

3° Grandeur et limites d'Augustin. — 1) *De la dignité de l'homme*, il a une idée plus haute encore que Pélage : l'homme est fait pour dépasser l'humain et accéder à la divinisation, à condition toutefois qu'il commence par reconnaître ce qu'il est, pour s'élever de sa bassesse vers les sommets où Dieu l'appelle (*In Joannem* 1, 4). La nécessité de la grâce pour toute action bonne et juste tient essentiellement au fait que bonté et justice sont des valeurs divines et divinisantes; même en état d'innocence, l'homme ne pouvait y accéder par sa liberté seule mais bien par le secours divin dans « la participation du Bien immuable » (*Enchiridion* 106). Le mot *participation* suggère que cette doctrine relève aussi du néoplatonisme selon lequel les hypostases inférieures (*Noûs* et Ame) se constituent à partir d'un dynamisme dont l'hypostase supérieure est la source. En termes chrétiens, cette thèse signifie que, pour entrer en communion avec Dieu, l'homme doit recevoir de lui sa liberté mais aussi la force qui transfigure les actes libres. S'il en était autrement, la créature pourrait se faire meilleure que son créateur ne l'a faite, pensée qu'Augustin rejette comme un blasphème (*De ciuitate Dei* xii, 9, à propos des anges).

2) Augustin reconnaît d'autre part *la complexité de la condition humaine*. Il sait que la liberté est toujours lestée par le poids de ses décisions. Dans le *liberum arbitrium*, il aime distinguer le substantif et l'adjectif : l'*arbitrium* a besoin d'être libéré pour devenir un « arbitrium uere liberum » (*De ciuitate* xiv, 11; *In Joannem* 42, 8-13, s'appuyant sur *Jean* 8, 36; S. 156). Cette libération se fait par l'amour de Dieu diffusé en nos cœurs (*Rom.* 5, 5), qui transforme la délectation de l'homme, lui fait connaître et désirer le bien, lui donne l'élan voulu pour l'accomplir (*In Joannem* 26, 4). La liberté n'est pas ainsi contrainte, mais rectifiée; finalement « *liber* facit qui *libens* facit » (*De gratia Christi* 13, 14). Œuvre conjointe de la grâce et de la générosité humaine, la liberté suppose toujours une purification, même après le baptême, et donc une lutte pour que la « chaîne du péché » soit rompue (*Confessions* viii, 5, 10) et la plénitude du vouloir restaurée : « Selon Augustin, la liberté ne peut être que l'aboutissement d'un processus de guérison » (P. Brown, *La vie de saint Augustin*, p. 413).

Tout en exigeant la sainteté, Augustin accepte donc l'existence de chrétiens imparfaits, à condition que leur foi les conduise à demander le pardon de leurs fautes (*Contra duas epist. Pelagianorum* iii, 5, 14, cité par Brown, p. 413). Il est loin de l'élitisme de Pélage, et sa protestation se fait aussi véhémente qu'émouvante quand il refuse de voir l'orgueil en tout péché : « Beaucoup de péchés sont commis par orgueil; cependant tous les actes désordonnés ne sont pas commis par orgueil : il en est, certes, qui sont commis par des hommes ignorants, faibles, et souvent par des hommes qui pleurent et gémissent » (*De natura et gratia* 29, 33).

3) *La prière tient lieu de médiation*, pour l'homme, entre sa faiblesse native et la sainteté. C'est au moment où il se met à prier que la crise intérieure d'Augustin se dénoue au jardin de Milan (*Confessions* viii, 12, 29). Conscient mais non troublé des tentations qui lui viennent encore au temps de son épiscopat, il répète : « Da quod iubes, et iube quod uis » (x, 20, 40; 37, 60), mots qui provoquent la colère de Pélage quand il les entend citer à Rome par un évêque (*De dono perseverantiae* 20, 53). La prière est même une solution à l'angoisse que peut susciter le problème de la prédestination : « Qui Dieu attire et qui il n'attire pas, pourquoi il attire celui-ci et pas celui-là, ne cherche pas à en juger si tu ne veux pas être en erreur. Écoute une bonne fois, et comprends : tu n'es pas encore attiré? prie pour l'être » (*In Joannem* 26, 2).

4° Y a-t-il opposition entre grecs et latins sur la doctrine des rapports entre grâce et liberté? — L'étude de M. Lot-Borodine (*La doctrine de la grâce et de la liberté dans l'orthodoxie gréco-orientale*, dans *Œcumenica*, t. 7, 1939, p. 15-27, 114-126, 211-229, repris dans *La déification de l'homme*, coll. Bibliothèque œcuménique 9, Paris, 1970, p. 185-235, que nous citons) fournit un excellent point de départ pour la discussion; elle appelle néanmoins quelques réserves : l'interprétation des Pères grecs est notablement colorée par celle des théologiens postérieurs, notamment de Grégoire Palamas (cf p. 232, n. 51), et les auteurs latins sont connus de seconde main, à travers des systématisations elles aussi postérieures.

La tradition orientale comprend le rapport grâce-liberté comme un *synergisme*, c'est-à-dire une coopération intime et indivisible entre Dieu et l'homme qu'il convient de vivre dans l'action et la prière contemplative plutôt que de la rationaliser (p. 216-222). La grâce, dans cette tradition, est conçue comme une réalité à la fois simple et riche, indissociable de l'Esprit Saint :

> La *charis* grecque s'offre d'abord à la croyance comme un seul bloc aurifère impossible à morceler. Rien ici des coupes verticales (prévenante, déterminante, adjuvante, concomitante) ou horizontales (suffisante, efficace, etc) qui forment en Occident une véritable science dont les subtilités défient parfois l'entendement. En Orient, elle se présente sous l'aspect global d'une grâce *vivifiante* par essence, ce qui veut dire *sanctifiante*, elle-même génératrice d'innombrables charismes, véritable *noèton manna* (manne pour l'esprit). Énergie infuse incréée, la grâce reste toujours l'apport personnel du Donateur, de l'Esprit vivifiant (p. 222-223).

Mais c'est bien vers une conception analogue qu'incline Augustin dans sa lettre à Honorat sur la grâce du nouveau Testament :

> Cette grâce est aussi appelée *adoption*. Nous étions en effet quelque chose avant d'être fils de Dieu, et nous avons reçu comme un bienfait de devenir ce que nous n'étions pas... C'est par la grâce (du Christ) que nous sommes devenus ce que nous n'étions pas, des fils de Dieu... Il est donc descendu pour que nous montions; tout en gardant sa nature, il est devenu participant de la nôtre, afin que, restant dans notre nature, nous soyons constitués participants de la sienne (*Epist.* 140, 4, 10).

Il est vrai qu'Augustin distingue ici nature et surnature, ce que la tradition grecque ne fait pas aussi radicalement (*La déification...*, p. 201), mais il s'inspire ici

visiblement d'*Éphés.* 1 et de 2 *Pierre* 1, 4; Irénée, d'ailleurs, fait la même distinction (*Adversus haereses* v, 1, 3; 3, 1; SC 153, 1969, p. 26-28, 42-44). En outre, si Augustin réfère au Christ la grâce de l'adoption, il enseigne aussi, surtout dans le *De spiritu et littera* (16, 28; 17, 29; 21, 36, etc; cf A.-M. La Bonnardière, *Le verset paulinien Rom.* v, 5 *dans l'œuvre de S. Augustin*, dans *Augustinus Magister*, t. 2, Paris, 1954, p.655-667), que seul l'Esprit permet d'accomplir la loi de liberté du nouveau Testament.

Quant au *synergisme*, Augustin le reconnaît implicitement et l'affirme à sa manière.

Pélage, dans son traité *Du libre arbitre*, prétendait que Dieu a fait l'homme comme un arbre bon, et qu'ensuite cet arbre produit de lui-même de bons fruits. Augustin lui réplique : « L'homme ne peut se faire bon, de mauvais qu'il était, par lui-même, mais seulement par celui, grâce à celui et en celui qui est toujours bon; ce n'est pas seulement pour être un arbre bon, mais encore pour faire de bons fruits que le secours de la grâce lui est nécessaire; c'est Dieu en effet qui coopère dans les arbres bons, lui qui au dehors arrose et cultive par quelque serviteur, et au dedans donne par lui-même la croissance » (*De gratia Christi* 18, 19; 19, 20; cf S. 8, 3; 56, 5, 7; *Retractationes* 1, 23, 2-3 : « et utrumque, — velle et bene operari —, ipsius est, quia ipse praeparat voluntatem, et utrumque nostrum, quia non fit nisi volentibus nobis »).

Mais *le système rigoureux de l'élection et de la prédestination* vient, chez Augustin, envelopper cette juste idée de la coopération intime entre Dieu et l'homme; ce système, il l'exposait déjà dans le *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, et il le reprend avec vigueur dans ses derniers écrits (cf les introductions et notes de J. Chéné dans Augustin, *Aux moines d'Adrumète et de Provence*, coll. Bibliothèque augustinienne 24, Bruges-Paris, 1962). Sans doute faut-il apporter des nuances à la présentation qui a été faite de *l'augustinisme* par O. Rottmaner (*Der Augustinismus*, Munich, 1892; trad. franç. par J. Liébaert, MSR, t. 6, 1949, p. 31-48); il reste cependant que les textes d'Augustin ont donné lieu à de longues querelles et, dans leur rigueur, ils paraissent aujourd'hui difficilement supportables.

Il y a, dans sa doctrine sur la grâce, deux orientations de pensée qu'il n'est jamais parvenu à concilier. D'un côté, Augustin a une très haute idée de l'amour de Dieu pour l'homme; Dieu prend soin de chacun comme s'il était seul au monde, n'abandonne jamais celui qui l'abandonne, se fait parfois d'autant plus proche qu'on est plus misérable (*Confessions* III, 11, 19; V, 2, 2; VI, 16, 26). Bref, lorsqu'il pense à l'homme singulier, Augustin le voit toujours enveloppé de l'amour de Dieu et capable de répondre à cet amour; aussi, en pratique, s'adresse-t-il à tout homme comme s'il était prédestiné. D'un autre côté, il se sent lié par les textes de *Rom.* 9, 13-33, d'où il tire ses vues sur l'élection restreinte, l'impossibilité de résister à la volonté de Dieu, la distinction des « vases d'honneur » et des « vases de honte ». Cette interprétation littérale contraste singulièrement avec la liberté qu'il prend dans le *De Genesi ad litteram* pour concilier le texte biblique avec les certitudes de la science (cf éd. citée, notes 1 et 7, p. 575-580, 593-598). Sans doute, son herméneutique est-elle commandée par des positions philosophiques qui recèlent une part d'anthropomorphisme : la liberté divine est conçue inconsciemment sur le mode de la liberté humaine; affirmer l'absoluité de la première revient dès lors à limiter la seconde.

Tandis que l'acceptation paisible du synergisme a permis aux orientaux d'éviter les angoissants problèmes de la conciliation entre la grâce et la liberté et de la prédestination, ceux-ci, depuis Augustin, tendent à prendre un caractère obsédant pour la chrétienté occidentale. Les querelles qu'ils suscitent donnent lieu à une série d'écrits et de conciles contradictoires, jusqu'à celui d'Orange en 529. La distinction entre volonté divine antécédente et volonté conséquente, proposée par Jean Damascène (*De fide orthodoxa* II, 29) et reprise par Thomas d'Aquin, apporte un apaisement sur la question de la prédestination. Mais les textes de saint Thomas sur le « concours divin » susciteront de nouvelles discussions, jusqu'à l'interminable querelle *De auxiliis*. Enfin, le jansénisme provoquera la résurgence de l'*augustinisme* le plus rigoureux.

Cependant, les écrits anti-pélagiens ne sont pas toute l'œuvre d'Augustin et son rigorisme n'est qu'un aspect de sa pensée. Le courant mystique qui traverse les *Confessions*, le *De Trinitate* et les œuvres oratoires s'est diffusé lui aussi à travers les siècles jusqu'à nos jours. Augustin est dans l'histoire le docteur spirituel de l'amour de Dieu, de l'humilité et de la charité, tout autant que le théologien de la justice divine et de la prédestination.

1. *Grâce et liberté avant saint Augustin.* — K. H. Schelkle, *Erwählung und Freiheit in Römerbrief nach Auslegung der Väter*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 131, 1951, p. 17-31, 189-207; repris dans *Wort und Schrift*, Düsseldorf, 1966, p. 251-272. — A. Quacquarelli, *Libertà, peccato e penitenza secondo Tertulliano*, dans *Rassegna di scienze filosofiche*, t. 2, 1949, p. 16-37.

2. *Augustin.* — 1° *Liberté, grâce, prédestination.* — P. Lenicque, *La liberté des enfants de Dieu selon S. A.*, dans *L'Année théologique augustinienne*, t. 13, 1953, p. 110-144. — C. Zimara, *Das Ineinanderspiel von Gottes Vorwissen und Wollen nach Augustinus*, dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, t. 6, 1959, p. 271-299, 361-394. — J. Chéné, *La théologie de S. A. Grâce et prédestination*, Le Puy, 1961. — E. Bailleux, *La liberté augustinienne et la grâce*, MSR, t. 19, 1962, p. 30-48. — F.-J. Thonnard, *La prédestination augustinienne et l'interprétation d'O. Rottmaner*, REAug, t. 9, 1963, p. 259-287; *La prédestination, sa place en philosophie augustinienne, ibidem*, p. 1-20. — M. Huftier, *Libre arbitre, liberté et péché chez S. A.*, RTAM, t. 33, 1966, p. 187-281.

2° *Rôle dans la controverse pélagienne.* — A. Gozzo, *Agostino contro Pelagio*, Turin, 1958. — G. Bonner, *St. Augustine of Hippo. Life and Controversies*, Londres, 1963; *Les origines africaines de la doctrine augustinienne sur la chute et le péché originel*, dans *Augustinus*, t. 12, 1967, p. 102-103; *Rufinus of Syria and African Pelagianism*, dans *Augustinian Studies*, t. 1, 1970, p. 31-47. — A. Mandouze, *S. A. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, 1968, p. 391-453. — P. Brown, *Augustinus of Hippo. A Biography*, Londres, 1967; trad. franç. par Jeanne-Irénée Marrou (avec mise à jour), *La vie de S. Augustin*, Paris, 1971.

F.-J. Thonnard, *S. Jean Chrysostome et S.A. dans la controverse pélagienne*, dans *Revue des études byzantines*, t. 25, 1967, p. 189-218. — F. Clodius, *El libre albedrío según l'Opus imperfectum de S. Agustín*, dans *Anales de la Facultad de Teologia... de Chile*, t. 13, 1961, p. 5-51; *El libre albedrío según Julián de Eclano, ibidem*, t. 14, 1962, p. 99-134.

3. *Pélage et pélagiens.* — G. de Plinval, *Pélage. Ses écrits, sa vie et sa réforme*, Lausanne, 1943; *Essai sur la langue et le style de Pélage*, Fribourg, Suisse, 1947. — J. Ferguson, *Pelagius. An historical and theological Study*, Cambridge, 1956. — T. Bohlin, *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis*, Uppsala, 1957. — S. Prete, *Pelagio e il pelagianesimo*, Brescia, 1961. — R. F. Evans, *Pelagius. Inquiries and Reappraisals*, New York, 1968. — G. Greshake, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mayence, 1972.

J. Moris, *Pelagian Literature*, JTS, t. 16, 1965, p. 26-60. — P. Brown, *Pelagius and his Supporters*, JTS, t. 19, 1968, p. 93-114; *The Patrons of Pelagius*, t. 21, 1970, p. 56-72. — J. R. Lucas, *Pelagius and St. Augustine*, JTS, t. 22, 1971, p. 73-85.

Rufini Presbyteri, Liber de fide. A critical Text and Translation, with Introduction and Commentary.., by M. W. Miller, Washington, 1964. — H. Rondet, *Rufin le Syrien et le Liber de fide*, dans *Augustiniana*, t. 22, 1972, p. 531-538 (conteste l'attribution du *Liber* à ce Rufin).

G. de Plinval, *Julien d'Éclane devant la Bible*, RSR, t. 47, 1959, p. 345-366. — F. Refoulé, *La distinction « Royaume de Dieu-vie éternelle » est-elle pélagienne?*, RSR, t. 51, 1963, p. 247-254; *Datation du premier concile de Carthage contre les pélagiens et du Libellus fidei de Rufin*, REAug, t. 9, 1963, p. 41-49; *Julien d'Éclane théologien et philosophe*, RSR, t. 52, 1964, p. 42-84, 233-247. — V. Grossi, *Il battesimo e la polemica pelagiana nelli anni 411-413*, dans *Augustinianum*, t. 9, 1969, p. 30-60. — G. Martinetto, *Les premières réactions antiaugustiniennes de Pélage*, REAug, t. 17, 1971, p. 73-117.

E. Bouwmann, *Des Julian von Aeclanum Kommentar zu den Propheten Osea, Joel und Amos*, coll. Analecta Biblica 9, Rome, 1958.

4. *Semi-pélagianisme.* — J. Chéné, *Les origines de la controverse semi-pélagienne*, dans *L'Année théologique augustinienne*, t. 13, 1953, p. 56-109; *Le semi-pélagianisme dans le midi de la Gaule d'après les lettres de Prosper d'Aquitaine et d'Hilaire à Augustin*, RSR, t. 43, 1955, p. 321-341.

5. *Comparaison des théologies orientale et occidentale.* — A. Schindler, *Gnade und Freiheit. Zum Vergleich zwischen den griechischen und lateinischen Kirchenvätern*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. 62, 1965, p. 178-195 (étude brève mais éclairante).

IV. TRAITS DISTINCTIFS DE LA SPIRITUALITÉ

Si l'on met à part les écrits apologétiques, ou antihérétiques, et les commentaires sur l'Écriture, les seuls titres des œuvres laissées par les Pères latins, et ceci dès Tertullien, montrent une prédilection pour l'aspect pratique et concret de la vie chrétienne. D'abord les *grands devoirs* : pénitence (Tertullien, Cyprien et pseudo-Cyprien, Ambroise), prière (Tertullien, Novatien, Cyprien), jeûne (Tertullien, Ambroise), aumône (Cyprien); ensuite les *obligations difficiles* : patience (Tertullien, Cyprien, Augustin), continence (Tertullien, Novatien, Augustin); enfin les *états de vie* : mariage (Tertullien, Augustin), virginité (Tertullien, Cyprien, quatre écrits d'Ambroise, Augustin, Pélage), viduité (Tertullien, Augustin). Nous avons retenu quatre points qui, tout en offrant des rapprochements avec l'Église grecque, permettent de présenter la vie spirituelle de l'Église latine selon les divers niveaux des membres qui la composent : moines, évêques et représentants du pouvoir civil, riches et pauvres, gens mariés. Auparavant, il faut cependant mettre en relief un trait général : l'importance de l'Écriture dans la prédication et la vie spirituelle des fidèles.

1. **Écriture et vie spirituelle.** — Comme leurs frères d'Orient (que l'on songe aux auditeurs des homélies de Jean Chrysostome, des *Orationes* de Grégoire de Nazianze, etc), les chrétiens latins sont *abondamment nourris de l'Écriture*. Il n'est pas sûr que le peuple chrétien ait pu *lire* les textes sacrés : les *codices* bibliques paraissent avoir été réservés aux bibliothèques privées des évêques et des prêtres instruits, des églises locales et des monastères, des cercles ascétiques comme ceux qui gravitent autour de saint Jérôme (cf DS, t. 8, col. 916). C'est au cours des assemblées liturgiques et à l'occasion des catéchèses que les gens du peuple *entendaient lire* l'Écriture, et celle-ci était ensuite expliquée dans des homélies, sermons ou traités, à la mesure des auditeurs mais avec une élévation dans la doctrine et dans ses applications qui surprend encore le lecteur moderne.

Certes, la qualité de cette prédication a été fort diverse selon la culture et les aptitudes des pasteurs. Avant saint Léon (440-461), nous n'avons pas de document important sur la prédication des pontifes ou prêtres romains. Les œuvres éparses de Zénon de Vérone, Chromace d'Aquilée, Maxime de Turin (art. Italie, DS, t. 7, col. 2149-2150, 2156-2158, 2163) témoignent déjà d'un souci constant pour la formation spirituelle du peuple, à partir de l'Écriture expliquée à l'occasion des grandes fêtes de l'année. L'effort d'Ambroise pour retravailler ses sermons avant la publication, l'attention et l'habileté des *tachygraphes* pour recueillir les sermons d'Augustin, ont rendu possible la large diffusion de leurs écrits au moyen âge et permettent encore d'évaluer la qualité de leurs œuvres oratoires et d'en bénéficier.

Il est superflu d'exposer en détail la contribution d'*Augustin* (voir M. Pontet, *L'exégèse de saint Augustin prédicateur*, coll. Théologie 7, Paris, 1945; F. Van der Meer, *Augustinus de zielzorger*, Utrecht, 1949, 3e partie; trad. franç., t. 2, Paris, 1955, p. 195-285). Ses *Explications sur les Psaumes*, ses commentaires sur l'évangile et la première lettre de saint Jean (dont la plus grande partie fut prêchée), ses sermons multiples occupent environ le tiers de son œuvre. L'enseignement d'Augustin ne se limite nullement à des prescriptions morales : c'est une doctrine franchement théologique et théologale qui donne au simple fidèle le sens de la présence de Dieu et de la communion avec lui. Certaines *Enarrationes* sont de petits traités de vie contemplative : aux textes cités à l'art. Jubilation (DS, t. 8, col. 1472-1473), il faut joindre le commentaire des Psaumes dont le titre portait la mention *pro Idithun* (interprété comme « celui qui dépasse », *transiliens*; cf *In Ps.* 38, 61, 76) et celui des « psaumes des montées » (119 à 126). L'*Enarratio in Ps.* 41 est typique de la méthode suivie par Augustin : sous une forme imagée, facile à retenir, c'est un petit traité sur l'itinéraire de la vie spirituelle pour parvenir, à travers les détachements nécessaires, à « la fontaine inépuisable de vie qui est en Dieu, sa lumière inobscurable ».

La même visée apparaissait déjà, avec moins de spontanéité peut-être, mais autant de précision et d'ampleur, dans les grands traités d'*Ambroise* sur les personnages illustres de l'ancien Testament. Même s'il puise ses idées chez Philon, Origène ou Basile, voire chez Plotin, Ambroise les organise selon un dessein original pour présenter une typologie des problèmes et des cheminements de l'existence chrétienne.

Caïn et Abel figurent l'opposition des hommes enfermés dans leur suffisance et de ceux qui réfèrent tout à Dieu, mais aussi le processus qui va du péché à la grâce (*De Cain et Abel* I, 1, 1 à 3, 11); c'est l'occasion de développer une pédagogie du culte en vérité. L'histoire de Noé est un appel à surmonter les inquiétudes et les agitations du monde pour susciter l'homme intérieur, c'est-à-dire la « vigueur de l'esprit » capable de gouverner correctement l'extérieur : « Si autem intus fueris, et foris tutus es, quia ubi mens sui arbitra est, bonae sunt cogitationes, bonae sunt exsecutiones » (*De Noe et arca* 11, 38). Abraham est « le grand homme, célèbre par les insignes des multiples vertus, que la philosophie n'a pu égaler » (*De Abraham* I, 2, 3); le second livre du traité met Abraham en contraste dialectique avec Adam : celui-ci figure la *mens* soumise aux sens (Ève); celui-là évoque la *mens* qui « passe à la forme et à la beauté de la vertu » (II, 1, 1).

Le *De Isaac et anima* est le chef-d'œuvre du genre. Le titre, au demeurant mal adapté, veut traduire l'alliance de l'histoire et de la typologie; il s'agit en fait d'Isaac et de Rébecca : Isaac figure le Christ et Rébecca l'Église ou l'âme individuelle. Le récit de la *Genèse*, commenté à partir du *Cantique*, se transforme ainsi en traité des « noces mystiques » dont les quatre moments (baiser de la bouche, introduction dans la chambre nuptiale, recherche de l'Époux qui se cache, réveil de l'âme dans l'extase de la rencontre) annoncent déjà le *De quattuor gradibus caritatis* de Richard de Saint-Victor. En contraste, le *De bono mortis*, dépassant cette fois Platon et Plotin encore à partir du *Cantique*, propose l'idéal d'une mort « philosophique », qui est fuite du mal et sortie du monde pour entrer dans le jardin où l'âme est nourrie et enivrée par le Verbe (5, 20-21); cette mort est donc la vie véritable, anticipation dès ce monde de la vie éternelle (12, 52-57).

On aimerait connaître les fruits d'une telle prédication chez les auditeurs; elle dépassait sans doute les moins cultivés et les plus timides, mais elle atteignait sûrement les meilleurs. Augustin, dont l'intelligence, le caractère, les blessures intimes et les attaches rendaient la conversion particulièrement difficile, fut cependant gagné par la prédication d'Ambroise.

2. **Le monachisme.** — Dans un ouvrage de jeunesse, A. von Harnack distinguait le monachisme oriental du monachisme occidental d'après leur attitude envers l'Église et le monde. Le moine oriental, à côté d'une Église avant tout cultuelle, se situe hors de l'histoire « dans une contemplation silencieuse et une ignorance bienheureuse »; le moine occidental, à l'inverse, « a fait l'histoire, celle de l'Église et celle du monde » (*Das Mönchtum*, 7e éd., Berlin, 1907, p. 31, 35). Dans un article pénétrant, C. Lialine, tout en marquant les différences, a voulu plutôt indiquer les « pièges » ou les risques inhérents à chacune des conceptions du monachisme, et ouvrir la voie à une compréhension réciproque (*Monachisme oriental et monachisme occidental*, dans *Irénikon*, t. 23, 1960, p. 435-459). Le moine oriental est avant tout un *charismatique*, dont le type accompli est le *mégaloschème* (homme du « grand habit »; cf DS, t. 4, col. 947-949), voué à la contemplation solitaire mais apôtre en un sens supérieur comme porteur de l'Esprit et mainteneur de l'idéal contemplatif. En revanche, le moine occidental viserait un ascétisme plus moral que pneumatique, en plaçant la vie commune et l'obéissance au-dessus de la contemplation; saint Benoît, par exemple, « organise dans sa Règle une vie monastique pour microschèmes » (p. 451).

Pour porter un jugement équitable sur le monachisme occidental, il faut tenir compte des conditions historiques dans lesquelles il est apparu et s'est développé : elles expliquent, tout autant que les tempéraments, les options décisives.

L'influence de la *virginité féminine* est restée plus secrète, ce qui ne veut pas dire moins importante dans la vie de l'Église (cf bibliographie).

1° Le monachisme occidental est importé, tandis que le monachisme oriental est créateur. Des ascètes *isolés* ont existé très tôt en Occident (cf Justin, *1e Apologie* 15, 29; Minucius Félix, *Octavius* 31); mais *comme mouvement organisé*, le monachisme latin reçoit son impulsion de l'Orient. Martin a voulu imiter Antoine; le récit de Ponticianus sur la vie du même Antoine et les moines de Trèves a marqué fortement dans la conversion d'Augustin, qui ensuite connut à Rome, durant l'été et l'automne 387, des milieux conventuels vivant *Orientis more* (*De moribus ecclesiae* 33, 70, PL 33, 1340a). Jean Cassien apporte en Provence les traditions et conceptions orientales. La *Vie des Pères du Jura* (III, 174, SC 142, 1968, p. 426; cf DS, t. 8, col. 1611-1614) atteste une lecture fréquente des règles de Basile et de Pachôme, des *Institutions de* Jean Cassien. Et dans le dernier chapitre de sa Règle (73), Benoît renvoie le moine qui cherche la perfection aux « doctrines des saints Pères », c'est-à-dire des maîtres orientaux.

2° Au plan de l'historiographie, les moines d'Occident ont été desservis par rapport aux orientaux. La *Vie d'Antoine* et les recueils hagiographiques semblables ont le ton d'une épopée mystique : « Il est pleinement évident que c'est par eux que le monde tient debout, et à cause d'eux que le genre humain subsiste et garde quelque valeur aux yeux de Dieu » (*Histoire des moines en Égypte*, trad. A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient*, t. 4, vol. 1, Paris, 1964, p. 8). Mais la *Vita Martini* de Sulpice Sévère (éd. J. Fontaine, SC 133-135, 1967-1969) manque d'idées et de force en regard de l'œuvre puissante et doctrinale d'Athanase. Le second livre des *Dialogues*, où Grégoire le Grand tente de montrer en Benoît « l'émule des Pères », s'attache plus aux miracles qu'à la vie de prière et à l'activité du maître spirituel. La *Vie des Pères du Jura* (DS, t. 8, col. 1612-1613), les *Vitae SS. Columbani, Vedasti, Johannis* de Jonas de Bobbio (t. 8, col. 1267-1268), la *Vita beatorum Patrum Paldonis, Tatonis et Jasonis* d'Ambroise Autpert (t. 7, col. 2168-2171) ont plus de relief mais restent bien en deçà des vies des stylites ou d'Hypathios. Les latins manquent de souffle et d'éclat; ils réussissent mieux à décrire l'activité apostolique ou caritative de leurs héros, leur souci des frères ou leurs qualités pédagogiques qu'à donner une idée vivante de leur prière contemplative.

3° Les milieux sociologiques dans lesquels s'insèrent les moines d'Occident sont, dans l'ensemble, moins développés au plan économique et culturel. Le moine oriental se sépare d'un monde déjà fortement christianisé; s'il est de famille aisée, comme Jean Chrysostome, la fuite du monde est pour lui une sauvegarde contre le luxe et le savoir profane; s'il est pauvre, comme les égyptiens, il ne cherche pas d'autre connaissance que celle de la Bible et laisse aux maîtres des didascalées le souci d'une exégèse savante. Les moines d'Occident, si l'on met à part ceux de Rome, Milan, Trèves, Hippone ou Marseille, s'implantent en des régions largement païennes : c'est le cas de Martin, des Pères du Jura, de Colomban. En Gaule, la multiplication des monastères coïncide avec l'expansion de la foi dans les campagnes, avec sa stabilisation et son accroissement dans les villes. En Irlande et dans les pays celtiques, l'Église « reposait surtout sur les abbés des monastères et les moines faisaient fonction de curés de paroisse » (DS, t. 7, col. 1972); les « origines de la spiritualité allemande sont toutes bénédictines et anglaises » (t. 1, col. 315); quant à la spiritualité italienne du haut moyen âge, elle est « culturellement et intellectuellement dominée par le monachisme » (t. 7, col. 2177).

Tandis que la culture s'est transmise dans le monde oriental conjointement avec l'empire et sans le secours des moines, elle n'a pu se maintenir en Occident que grâce à eux. Les moines d'Orient pouvaient sans dommage

rompre avec le monde des lettres et du savoir théologique (que l'on songe pourtant au rôle intellectuel d'Évagre et aux « groupes de pression » des moines égyptiens au temps des querelles christologiques); les moines d'Occident ont eu d'instinct le souci de sauvegarder cette sagesse humaine et chrétienne sans laquelle les valeurs de la contemplation manquent d'assises.

S'ils sont devenus des moines civilisateurs, « ne serait-ce pas qu'à cette époque barbare, encore sauvage, seules les âmes éprises de perfection pouvaient fournir à l'Église un personnel assez sûr? Vu la barbarie générale, ce rôle apostolique devait nécessairement renforcer le caractère lettré, savant de la culture monastique : si bien que le monastère du haut moyen âge apparaît non plus comme un refuge permettant de s'isoler du monde mais comme un centre de rayonnement sur ce monde même » (H.-I. Marrou, *La place du haut moyen âge dans l'histoire du christianisme*, dans *Il passagio dell'antichità al medioevo in Occidente*, Spolète, 1963, p. 623-624).

4° Le lien plus étroit entre le monachisme et l'Église tient à des raisons analogues. En Orient, d'ailleurs, le monachisme n'a jamais été coupé de l'Église institutionnelle (cf A. Veilleux, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien*.., coll. Studia anselmiana 57, 1968, p. 189-195); les heurts sont restés d'ordre accidentel. Pour l'Occident, l'orientation des monastères épiscopaux autour d'Eusèbe de Verceil, Valérien et Chromace d'Aquilée, puis d'Augustin, Honorat et Césaire, a été déterminante : les grands hommes d'Église ont voulu à côté d'eux des monastères, ou en sont issus. Le monachisme a subi l'hostilité de clercs cultivés (Jovinien, Vigilance), ou même d'évêques (cf *Vita Martini* 27, 3-5, SC 133, p. 314-316), mais ces attaques pouvaient être inspirées en partie par le souci de conserver une élite chrétienne en plein monde, ou de prévenir des abus de puissance collective. Les papes, dans la suite, ont délibérément affermi le lien des moines avec Rome, sinon avec les évêques locaux. Les moines, de leur côté, n'ont pas cherché à vivre en marge de l'Église, sinon en de rares circonstances (semi-pélagianisme, querelle des colombaniens au sujet de la date de Pâques).

5° La recherche de la contemplation est peut-être moins apparente en Occident. Mais elle ne fut pas la visée originelle des moines orientaux. La vocation d'Antoine fut déterminée par la lecture de *Mt.* 19, 21, au moment où il méditait « comment les apôtres, ayant tout quitté, *ont suivi le Seigneur* », et pensait au partage des biens dans la communauté primitive (*Vita* 2, PG 26, 842bc); le prologue de l'*Historia monachorum* s'ouvre par « la venue de notre Sauveur Jésus-Christ », car « c'est en conformité avec son enseignement que les moines d'Égypte mènent leur genre de vie » (trad. citée, p. 6-7). L'exemple de la communauté de Jérusalem servit également de modèle aux groupes pachômiens (cf Koinônia, DS, t. 8, col. 1755). Imitation du Christ et des premiers chrétiens, telle est la motivation fondamentale de la vie religieuse dès l'origine; les dons de contemplation viennent par surcroît.

La *Vita Martini* n'offre rien de précis sur les motifs de la conversion de Martin à l'érémitisme mais dit clairement ceux qu'il proposait à ses disciples : « Mundi inlecebras et saeculi onera relinquenda, *ut Dominum Iesum liberi expeditique sequeremur* » (25, 4, SC 133, p. 310). Elle parle aussi de sa prière continuelle : « Nunquam hora ulla momentumque praeteriit quod non aut orationi incumberet aut insisteret lectioni, quanquam etiam inter legendum, aut si quid aliud forte agebat, nunquam animum ab oratione relaxabat » (26, 4, p. 312).

Grégoire note également l'attrait de la contemplation chez Benoît : « Despectis itaque studiis, relicta domo rebusque patris, *soli Deo placere desiderans*, sanctae conversationis habitum quaesivit... Ad locum dilectae solitudinis rediit, et *solus in superni Spectatoris oculis habitavit secum* » (*Dialogues* II, prologue et ch. 3, PL 66, 126a, 136b).

La *Vie des Pères du Jura* s'ouvre par un des plus beaux textes occidentaux sur la contemplation : « Sacer ille euangelicus arcanusque Amicus, dum pietatem suam mystice mortalibus edocet non negandam, intempesta nocte supplici panes Trinitatis, si pertinax pulsauerit, adstruit non negari, ac magnum secretumque arcanum, ruptis obstinationis uinculis, pietatis patitur aditu reserari » (SC 142, p. 236).

Et si la règle bénédictine vise d'abord l'*honestas morum* qui convient au « commencement de la conversion », elle renvoie finalement ceux qui veulent aller plus loin aux « doctrinae sanctorum Patrum, quarum observatio perducit ad celsitudinem perfectionis » (ch. 73). Pour Benoît, « l'anachorétisme reste l'idéal du moine parfait..; il prévoit la *theoria* mais la laisse à l'initiative de la grâce divine et à la lecture des Pères » (C. Lialine, *art. cité*, p. 448, 450). Les moines mérovingiens et carolingiens eux-mêmes voient leur vie terrestre comme un *exil* et aspirent au *paradis*, ainsi saint Basle († vers 620) décide de « fuir toute relation humaine et embrasse la vie solitaire afin de cueillir plus librement les fruits de la contemplation et de lutter contre l'antique ennemi comme un athlète courageux du Christ » (J. Leclercq, *Le monachisme du haut moyen âge*.., dans *Théologie de la vie monastique*, p. 437-445).

Le monde occidental n'a point manqué d'hommes charismatiques. A côté des grands noms comme Bernard de Clairvaux, Richard de Saint-Victor, François d'Assise, Jean de la Croix, bien d'autres moins connus ont joué dans un cercle restreint le rôle d'*hommes de Dieu* et de maîtres spirituels. L'Occident compte aussi ses *staretz* dans les monastères et les couvents (cf Direction spirituelle, *en Occident*, DS, t. 3, col. 1062-1142).

1. *Études d'ensemble.* — *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, quarta Settimana di Studio.., Spolète, 1957. — *Théologie de la vie monastique*, coll. Théologie 49, Paris, 1961. — P. Cousin, *Précis d'histoire monastique*, Paris, 1959; abondante bibliographie. — J. Décarreaux, *Les moines et la civilisation en Occident. Des invasions à Charlemagne*, Paris-Grenoble, 1962. — L. Bouyer, *La spiritualité du nouveau Testament et des Pères*, Paris, 1960; J. Leclercq, Fr. Vandenbroucke, L. Bouyer, *La spiritualité du moyen âge*, Paris, 1961.

2. *Virginité féminine.* — P.-Th. Camelot, *Virgines Christi. La virginité aux premiers siècles de l'Église*, Paris, 1944. — H.-I. Marrou, *L'idéal de la virginité et la condition de la femme dans la civilisation antique*, dans *La Chasteté*, Paris, 1953; M. Olphe-Galliard, *La virginité consacrée dans l'Occident chrétien*, *ibidem*, p. 71-90. — R. Metz, *La consécration des vierges dans l'Église romaine*, Paris, 1954; *Les vierges chrétiennes en Gaule au* IVe *siècle*, coll. Studia anselmiana 46, 1961, p. 109-132. — Y.-M. Duval, *L'originalité du « De virginibus » dans le mouvement ascétique occidental : Ambroise, Cyprien, Athanase*, dans *Ambroise de Milan. Seizième centenaire de son élection épiscopale*, Paris, 1974, p. 9-66.

3. *Monachisme oriental et monachisme occidental.* — O. Rousseau, *Le rôle important du monachisme dans l'Église d'Orient*, OCA, t. 153, 1958, p. 33-53. — A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient*, t. 1 *Culture et sainteté*, Paris, 1961. — G. Penco, *Il riccordo del ascetismo orientale nella tradizione monastica del medio evo europeo*, dans *Studi medievali*, t. 4, 1963, p. 571-587. — P. M. Mc Nulty et B. Hamilton, *Orientale lumen et magistra latinitas : Greek Influences on Western Monasticism*, dans *Le Millénaire du Mont Athos, 963-1963*, t. 1, Chevetogne, 1963, p. 181-216; J. Leclercq, *Les relations entre le monachisme oriental et le monachisme occidental dans le haut moyen âge*,

ibidem, t. 2, 1964, p. 49-80. — J. Gribomont, *L'influence de l'Orient sur les débuts du monachisme*, dans *Atti del convegno... L'Oriente cristiano nella storia della civiltà*, Rome, 1964, Accademia dei Lincei, Quaderno 62, p. 119-128. — R. Lorenz, *Die Anfänge des abendländischen Mönchtums*, ZKG, t. 77, 1966, p. 1-61 (article très important).

4. *Monachisme et civilisation.* — J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, 1957. — C. Mohrmann, *Le rôle des moines dans la transmission du patrimoine latin*, dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 47, 1961, p. 185-198. — M.-A. Dimier, *Les moines bâtisseurs*, Paris, 1964. — R. E. Sullivan, *Some Influences of Monasticism on fourth and fifth Century Society*, dans *Medieval Culture*, t. 2, 1966, p. 16-34. — H. Fischer, *Die Geburt der westlichen Zivilisation aus dem Geist des romanischen Mönchtums*, Munich, 1969.

5. *Monachisme en Italie.* — J. D. Gordini, *Origine e sviluppo del monachesimo a Roma*, Greg, t. 37, 1956, p. 220-260. — G. Ferrari, *Early Roman Monasteries*, Vatican, 1957. — G. Penco, *Storia del monachesimo in Italia dalle origini alla fine del medio evo*, Rome, 1961; *Il monachesimo in Italia*, dans *Nuove questioni di storia medioevale*, Milan, 1964, p. 701-708. — Italie, DS, t. 7, col. 2145-2206, *passim*.

6. *Monachisme en Gaule. — Saint Martin et son temps. Mémorial du seizième centenaire du monachisme en Gaule, 361-1961*, coll. Studia anselmiana 46, Rome, 1961. — Fr. Pericoli Ridolfini, *Agli inizi del monachesimo gallico : la « Vita Martini » e la « Vita Antonii »*, dans *Studi e materiali di storia delle religioni*, t. 38, 1967, p. 420-433. — J. Fontaine, *Hilaire et Martin*, dans *Hilaire évêque et docteur..*, p. 59-86. — P. Andrieu-Guitrancourt, *La vie ascétique à Rouen au temps de S. Victrice*, RSR, t. 40, 1951-1952 = Mélanges Lebreton, t. 2, p. 90-106. — France, DS, t. 5, col. 790-847.

O. Chadwick, *John Cassian. A Study in primitive Monachism*, Cambridge, 1960. — J.-C. Guy, *Cassien. Vie et doctrine spirituelle*, Paris, 1961.

F. Prinz, *Die Entwicklung des altgallischen und merowingischen Mönchtums*, dans *Das erste Jahrtausend*, t. 1, 2e éd., Düsseldorf, 1963, p. 223-255; *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, Munich-Vienne, 1965.

7. *Autres pays.* — M. Cocheril, *Études sur le monachisme en Espagne et au Portugal*, Paris, 1966. — J. Orlandis, *Estudios sobre instituciones monachicas medievales*, Pampelune, 1971. — J. C. Dickinson, *Monastic Life in Medieval England*, 1961. — Irlande, DS, t. 7, col. 1972-1978.

3. Évêques et représentants du pouvoir politique. — Tandis que le pouvoir impérial de Byzance restait relativement stable au cours des siècles, les chefs d'Église se trouvaient souvent divisés par des querelles doctrinales, des rivalités de préséance ou d'hégémonie. Inaugurée par Constantin avec la convocation du concile de Nicée, la tradition de l'intervention dans les affaires d'Église se confirmait avec ses successeurs et conférait ainsi aux empereurs une suprématie de fait sur les évêques. L'Église d'Orient restera grevée par « l'hypothèque d'une Église d'empire »; l'empereur « avait un caractère quasi sacerdotal, presque épiscopal »; il « désignait les patriarches de Constantinople, convoquait les conciles, veillait au déroulement de leurs délibérations, les déclarait clos, et surtout, — là est, à notre avis, le point essentiel —, *donnait à leurs décisions valeur de loi d'Empire* » (Y.-M.-J. Congar, *Neuf cents ans après..*, dans *L'Église et les Églises..*, Mélanges L. Beauduin, t. 1, Chevetogne, 1954, p. 8-11). Dans la suite, l'établissement de patriarcats nationaux (en Russie, par exemple) devait encore accentuer la dépendance de l'Église par rapport aux pouvoirs civils.

En Occident, la situation fut tout autre. Lorsque les empereurs devinrent chrétiens, Rome perdit presque aussitôt son rang de capitale, et cette situation fut favorable à l'indépendance des pontifes romains. Plus tard, les invasions barbares créèrent un état de choses entièrement nouveau. Les hommes d'Église se trouvèrent d'abord en état d'infériorité devant les princes païens ou hérétiques; mais dans la suite leur valeur personnelle et la solidité des institutions qu'ils représentaient leur donnèrent une autorité incontestable sur les chefs barbares, qu'ils réussirent souvent à convertir.

1° De Tertullien a Optat de Milève. — La plus ancienne tradition de leur littérature mettait les chrétiens latins en garde contre une *sacralisation* de l'empire. D'après Tertullien, l'empereur tient son pouvoir de Dieu, mais « il est homme avant d'être empereur »; il serait donc exorbitant de lui donner un titre divin : « Satis habet appellari imperator; grande est hoc nomen quod a deo traditur. Negat illum imperatorem qui deum dicit : nisi homo sit, non est imperator » (*Apologeticum* 30, 3 et 31, 3, CCL 1, p. 141, 143).

Osius de Cordoue pose déjà le principe de la *distinction des pouvoirs* dans une lettre à Constance : « Ne va pas te mêler des affaires d'Église; ne nous donne pas des préceptes en ce domaine, reçois-les plutôt de nous. A toi Dieu a donné l'empire, à nous les affaires d'Église... *Reddite*, scriptum est, *quae sunt Caesaris Caesari, et quae sunt Dei Deo* » (PL 8, 1328-1329; cf *Luc* 20, 25). Un peu plus tôt, vers 355, Hilaire de Poitiers demandait à Constance d'inviter les chefs de province à ne pas intervenir dans les affaires de foi et il l'exhortait à garantir la liberté religieuse : « Permittat lenitas tua populis ut quos voluerint, quos putaverint, quos elegerint audiant docentes, et divina mysteriorum solemnia concelebrent » (*Ad Constantium* 1-2, PL 10, 359).

Les *donatistes*, hostiles à la domination romaine, refusèrent longtemps de solliciter les pouvoirs publics : « Quid est imperatori cum ecclesia? », disait l'évêque Donat en 347, quand Constance envoyait en Afrique Paul et Macaire, avec des offrandes destinées à faciliter la paix. Optat de Milève, qui rapporte la formule, lui oppose un principe apparemment contraire : « Non est respublica in ecclesia, sed ecclesia in republica, id est in imperio romano » (*De schismate donatistarum* III, 3, CSEL 26, p. 73). A considérer le contexte cependant, ces mots n'impliquent pas une priorité de l'État sur l'Église, mais signifient que celle-ci est *en fait* située dans l'empire, et peut bénéficier du « bien-être » qu'il lui apporte pour la sécurité du sacerdoce et des vertus chrétiennes.

2° Ambroise, après avoir cité à plusieurs reprises *Luc* 20, 25, affirme par contre que « le plus haut titre de l'empereur est celui de *fils de* l'Église...L'empereur en effet est à l'intérieur de l'Église, et non au-dessus d'elle » (*Contra Auxentium* 36, PL 16, 1018b). Mais c'est surtout l'indépendance dont il fait preuve devant Valentinien et sa mère Justine, puis devant Théodose, qui va devenir le modèle normatif des évêques occidentaux dans leurs rapports avec le pouvoir civil.

Au printemps de l'année 386, Ambroise refuse obstinément de livrer les basiliques concédées aux ariens par le pouvoir impérial (cf J.-R. Palanque, *S. Ambroise et l'empire romain*, Paris, 1933, p. 145-164). L'affaire de Callinicon (fin 388) paraît aujourd'hui témoigner d'une intolérance peu à l'honneur de l'évêque; celui-ci n'hésite pas à plaider l'impunité pour les destructeurs d'un temple valentinien et d'une synagogue juive. Ambroise pourtant veut avant tout éviter qu'un évêque catholique soit contraint de reconstruire un édifice « où le Christ serait renié » (*Epist.* 40, 8-11, PL 16, 1104-1105; cf Palanque, p. 205-221). Du moins estime-t-il qu'il lui appartient de conseiller Théodose en matière religieuse : « Dans les choses de Dieu,

qui osera te dire le vrai si l'évêque ne l'ose pas? » (*Epist.* 40, 4, 1102-1103).

Le comportement d'Ambroise après le massacre de Thessalonique eut un retentissement plus grand encore, si l'on en juge par les traces de cet événement chez les historiens ecclésiastiques (Théodoret, v, 18; Cassiodore, *Historia tripartita* IX, 30); ceux-ci en ont d'ailleurs rajouté, car il semble que l'on doive renoncer à la célèbre « scène du parvis » où l'évêque aurait refusé d'entrer dans la basilique avant que l'empereur n'ait accepté la pénitence publique (cf Palanque, p. 227-244, 428-429). Ce refus fit l'objet d'une lettre privée, non d'une intervention en public (*Epist.* 51, 3-4; le texte de Paulin, *Vita Ambrosii* 24, peut s'interpréter dans ce sens). Cette fois, la cause d'Ambroise était juste; il s'agissait pourtant d'une affaire d'ordre politique.

L'évêque montrait ainsi que l'empereur lui-même, s'il est chrétien, doit se soumettre à la pénitence ecclésiastique, et que la raison d'état ne dispense pas de la justice. La conduite d'Ambroise n'implique sans doute pas le principe du droit de l'Église à intervenir dans les affaires d'état « ratione peccati »; c'est cependant cette thèse qui en sera tirée dans la suite.

3° Augustin. — La position théorique et pratique d'Augustin sur les rapports entre l'Église et la société civile est fort complexe.

De ses écrits on a pu tirer tout aussi bien la thèse d'une *sacralisation* de l'état chrétien, qui se durcira au moyen âge dans le système connu sous le nom d'*augustinisme politique*, et la thèse exactement contraire d'une *sécularisation* de l'histoire, de l'empire et de l'Église elle-même, comme l'a fait R. A. Markus (*Saeculum. History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge, 1970). Voir Y.-M.-J. Congar, *L'ecclésiologie du haut moyen âge*, Paris, 1968; *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1968, p. 22-23 (trad. allemande dans *Handbuch der Dogmengeschichte*, t. 3, fasc. 3, Fribourg-en-Brisgau, 1970).

1) Pour Augustin, *l'empire, l'autorité, le pouvoir appartiennent au domaine des réalités humaines* : on ne saurait donc leur attribuer une valeur absolue. Le pouvoir, dans une perspective chrétienne, est toujours un *service*, « etiam qui imperant *seruiunt* eis quibus uidentur imperare » (*De ciuitate Dei* XIX, 14). L'ordre originel en effet, celui de la création à l'image de Dieu, veut que l'homme commande à l'animal, mais non à un autre homme; le pouvoir de l'homme sur l'homme relève de la *conditio seruitutis* qui s'instaure après le péché. Même dans cette condition actuelle, l'ordre originel garde une valeur régulatrice : « Uerum et poenalis seruitus ea lege ordinatur quae naturalem ordinem conseruari iubet, perturbari uetat » (XIX, 15).

D'autre part, la *cité céleste domine la cité terrestre* et en même temps *s'y insère*. Les membres de la cité céleste, c'est-à-dire les hommes unis à Dieu, ne cherchent pas à s'évader de la cité terrestre; ils l'acceptent tout au contraire et se servent des moyens honnêtes qu'elle met à leur disposition; ils s'en séparent seulement si elle fait obstacle à la fin supérieure qu'ils visent (XIX, 17). Ailleurs, commentant *Rom.* 13, 1-5, Augustin distingue l'homme en son corps, soumis aux lois et pouvoirs de la cité terrestre, et l'homme en son âme qui dépend de Dieu seul (*Expositio quorumdam propositionum ex epist. ad Romanos* 72-74). Le chrétien doit obéissance même aux empereurs païens, dans la mesure où ils ne commandent rien qui soit contraire aux lois de Dieu. Qu'il soit Julien ou Théodose, l'empereur est tout à la fois valorisé et relativisé par l'absoluité du pouvoir divin (cf *Enarratio in Ps.* 124, 7).

2) *Dans la pratique*, Augustin fut longtemps opposé à l'intervention des pouvoirs publics dans la lutte contre l'hérésie; il l'acceptait seulement pour mettre fin aux désordres des circoncellions.

Il s'est départi plus tard de cette réserve, parce que l'expérience lui a montré l'utilité de la coercition pour détourner de l'erreur et créer les conditions sociologiques d'une libre acceptation de la vérité (*Epist.* 93, 17; *Retract.* II, 31; cf l'introduction de Y. Congar aux *Traités contre les donatistes*, coll. Bibliothèque augustinienne 28, Paris, 1963, p. 22-25; A. Mandouze, *S. Augustin...*, p. 331-390).

La correspondance avec Marcellinus et avec d'autres représentants du pouvoir impérial révèle qu'il se montre très respectueux, mais ne se départit jamais de son autorité d'évêque : « Si un Augustin en tant qu'individu relève du magistrat, en tant que chef spirituel il a avec lui des rapports de paternité, lesquels impliquent bien évidemment une relation d'autorité » (Madeleine Moreau, *Le dossier Marcellinus dans la correspondance d'Augustin*, Paris, 1973, p. 117; on trouvera dans cet ouvrage une appréciation détaillée de l'attitude d'Augustin, spécialement p. 105-120, 146-173).

4° Le rôle des évêques au temps des invasions fut considérable. La plupart d'entre eux étaient préparés à leurs fonctions par leur origine, leur culture, leur valeur humaine : Martin de Tours et Victrice de Rouen étaient d'anciens officiers; Paulin de Nole, Fulgence de Ruspe, Sidoine Apollinaire, Germain d'Auxerre, Avit de Vienne, entre autres, appartenaient à des familles de rang sénatorial. Plusieurs s'étaient formés à la vie ascétique dans la solitude (tel Remi de Reims) ou dans les monastères; d'autres étaient du nombre des *sancti* ou *conversi* dont témoignent les écrits de l'époque (cf É. Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, t. 3 *La cité chrétienne*, Paris, 1965, p. 128-148).

Au 5e siècle, face à des princes barbares et à des soldats avides de pillage, ces évêques s'imposèrent par leur attitude courageuse en faveur des populations : tels Germain d'Auxerre devant le roi des Alains Goar, Loup de Troyes et Aignan d'Orléans devant Attila, le pape Léon devant Attila (452) et Genséric (455). Avit de Vienne et Césaire d'Arles réussirent à maintenir la foi catholique à travers les dominations successives ou rivales des Wisigoths, des Burgondes, des Vandales et des Ostrogoths. En Afrique, Quodvultdeus de Carthage, Victor de Vita et Fulgence de Ruspe prirent une attitude de résistants face aux Vandales de Genséric.

La situation de l'Église latine et ses traditions ne favorisaient donc nullement l'obséquiosité ou la dépendance par rapport aux chefs politiques : *déférence sans inféodation*, telle est la formule qui caractérise l'attitude des occidentaux en ce domaine. Lors même que les évêques sollicitent l'intervention du pouvoir en matière religieuse (par exemple, contre les donatistes et les pélagiens), c'est pour obtenir le secours du *bras séculier* contre les perturbateurs de la paix religieuse, ou bien pour assurer la bonne organisation de discussions avec les hérétiques et l'exécution des sentences portées (vg à l'occasion de la conférence de Carthage en 411); les décisions de l'Église restèrent, en principe, distinctes des lois de l'État. En outre, la centralisation réalisée sous l'autorité du pouvoir pontifical rendit impossible l'établissement d'Églises nationales dépendantes des princes locaux. Les compromis entre les deux pouvoirs se produisirent plus tard sous les mérovingiens (droit d'intervention dans la nomination des évêques; cf A. d'Haenens, DHGE, *France*, t. 18, 1973, col. 18), et lorsque l'empire fut reconstitué sous Charlemagne.

1. *Études d'ensemble.* — K. H. Schelkle, *Staat und Kirche in der patristischen Auslegung von Rom. 13, 1-7*, ZNTW, t. 44, 1952-1953, p. 223-236; repris dans *Wort und Schrift*, Düsseldorf, 1966, p. 227-238. — T. M. Parker, *Christianity and the Staat in the Light of History*, Londres, 1955. — H. Rahner, *Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente..*, Munich, 1961; trad. franç., Paris, 1963. — K. Aland, *Kirche und Staat in der alten Christenheit*, dans *Kirche und Staat (Festschrift H. Kunst)*, Berlin, 1967, p. 19-49; *The Relation between Church and State in Early Times : A Reinterpretation*, JTS, t. 19, 1968, p. 115-127.

G. Pilati, *Chiesa e Stato nei primi quindici secoli*, Rome-Tournal, 1961. — M. Meslin, *Nationalisme, État et Religion à la fin du* IVe *siècle*, dans *Archives de sociologie des religions*, n. 18, 1964, p. 3-20.

2. *En Orient.* — H. Berkhof, *Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im 4. Jahrhundert*, Zurich, 1947. — S. L. Greenslade, *Church and State from Constantine to Theodosius*, Londres, 1954. — J. B. Aufhauser, *Die sakrale Kaiseridee in Byzanz*, dans *The Sacral Kingship*, Leyde, 1958, p. 531-542. — F. Dvornik, *Byzance et la primauté romaine*, coll. Unam Sanctam 49, Paris, 1964; *Early Christian and Byzantine political Philosophy*, 2 vol., Washington, 1966. — D. J. Geanakoplos, *Church and State in the Byzantine Empire. A Reconsideration of the Problem of Caesaropapism*, dans *Church History*, t. 34, 1965, p. 381-403.

3. *En Occident.* — J. Gaudemet, *L'Église dans l'empire romain*, Paris, 1958. — W. H. C. Frend, *The Roman Empire in the Eyes of the Western Schismatics during the fourth Century A. D.*, dans *Miscellanea historiae ecclesiasticae*, Louvain, 1961, p. 9-22. — H. J. Diesner, *Kirche und Staat im Spätrömischen Reich*, Berlin, 1963. — J. J. Speigl, *Der römische Staat und die Christen... von Domitian bis Commodus*, Amsterdam, 1970.

C. Morino, *Chiesa e stato nelle dottrine di S. Ambrogio*, Rome, 1963; trad. angl., Washington, 1967. — E. L. Fortin, *Political Idealism and Christianity in the Thought of St. Augustine*, Villanova, 1972; trad. franç. dans *Recherches augustiniennes*, t. 8, Paris, 1972, p. 231-260.

H.-X. Arquillière, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du moyen âge*, Paris, 1955. — Th. Mayer, *Papsttum und Kaisertum im hohen Mittelalter*, dans *Historische Zeitschrift*, t. 187, 1959, p. 1-53. — *Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800*, Settima Settimana di Studio.., Spolète, 1963. — K. F. Morrison, *The two Kingdoms. Ecclesiology in Carolingian Political Thought*, Londres-Oxford, 1963. — P. Courcelle, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, 3e éd. augmentée, Paris, 1964.

4. **Riches et pauvres.** — Il serait injuste d'apprécier les enseignements des Pères latins sur la richesse (en ce domaine les latins s'accordent avec les grecs) d'après les canons modernes des sociétés démocratiques où l'égalité est un idéal sinon une réalité. Dans le Bas-Empire, où les classes étaient fortement tranchées, l'inégalité venait des institutions elles-mêmes. Les magistratures étaient devenues des charges *(munera)* non rétribuées, terriblement coûteuses au contraire Les dépenses engagées pour le paiement des impôts. l'organisation des jeux, l'entretien des masses, entraînaient les puissants à augmenter leurs revenus en acquérant de nouveaux domaines et en exerçant sur leurs esclaves ou leurs fermiers une pression souvent insoutenable. Il ne pouvait être question de partage des terres, d'accession à la propriété, de liberté individuelle. Les rares paysans et artisans libres avaient peine à nourrir leur famille; quant à la plèbe elle vivait d'expédients, ou des largesses des grands (cf J. Piganiol, *L'empire chrétien*, 2e éd. mise à jour par A. Chastagnol, Paris, 1972, p. 381-402). Dans ce cadre, les avertissements, toujours pressants et parfois véhéments, que les Pères adressent aux riches prennent toute leur valeur.

1° Critique des riches. — « L'histoire de Naboth est ancienne dans le temps, mais elle est de tous les jours dans les faits » : ainsi s'ouvre le *De Nabuthae* d'Ambroise, qui constitue, à côté des homélies de Jean Chrysostome (cf DS, t. 8, col. 339-340) et de Basile (*Homélies sur la richesse*, éd. critique et exégétique par Y. Courtonne, Paris, 1935, avec étude sur la situation sociale de l'époque et comparaison des idées de Basile et de Chrysostome), une des collections les plus vigoureuses d'invectives contre les riches.

Ambroise, qui s'inspire habituellement de Basile (cf les notes de C. Schenkl, CSEL 32, 2, 1897, p. 469-516), tire cependant de son propre fonds les termes les plus incisifs : « Jusques à quand, riches, étendrez-vous vos avidités mortifères? (1, 2) Vous ne voulez point tant posséder ce qui vous est utile qu'exclure les autres (3, 11). Pourquoi t'enorgueillis-tu? Pourquoi dis-tu au pauvre : ne me touche pas? N'es-tu pas comme moi conçu et né d'un sein maternel, tout comme lui est né pauvre? Pourquoi vantes-tu l'ancienneté de ta noblesse? Vous aimez rechercher les ascendances de vos chiens comme celles des riches; vous proclamez la noblesse de vos chevaux comme celle des consuls... Vous habillez des pierres, et dépouillez des hommes... Un homme... te demande du pain, et ton cheval mâche de l'or entre ses dents » (13, 54).

Le *De Tobia* (CSEL 32, 2, p. 519-573) traite des prêteurs à intérêt *(faeneratores)*, usuriers dont Ambroise décrit la violence, l'implacabilité, l'habileté à tirer profit de l'imprudence des jeunes propriétaires et des joueurs endettés (3, 9; 6, 23-24; 11, 38-39).

On ne retrouve pas la même véhémence chez Augustin, ses auditeurs d'Hippone étant de condition plus modeste. Il met plutôt en garde contre l'orgueil, danger capital des richesses (S. 14, 1, 2; 36, 2) : « L'orgueil est le ver des richesses; il est difficile qu'il ne soit pas orgueilleux celui qui est riche » (S. 39, 1, 4; cf 61, 9, 10); l'orgueil suffit pour rendre difficile le salut des riches puisqu'il rend impossible celui du pauvre (S. 85, 2-3).

2° Du bon usage des richesses. — Ambroise rappelle aux riches qu'ils sont les gardiens et non les maîtres de leurs biens (*De Nabuthae* 14, 58); ils doivent donc à l'exemple de Job les utiliser pour la libération des pauvres, l'aide aux orphelins, la pratique de l'hospitalité, le soin des malades (13, 57; cf *Job* 29, 12; 31, 32-33). Le vrai riche « donne aux pauvres et ainsi prête à Dieu » (14, 60); le mauvais riche est possédé par ses biens, non leur possesseur; si les richesses ne sont pas maîtrisées, elles trompent comme un mauvais cheval (15, 63-64). Ambroise est un des premiers à esquisser une théorie du *juste prix* : une rémunération raisonnable du travail est légitime, mais il est malhonnête de profiter d'une pénurie de denrées, voire de la provoquer, pour faire monter les prix et accroître le bénéfice (*De officiis..*, III, 6, 37).

« Pourquoi Dieu a-t-il fait des riches et des pauvres? Quel est en cela le dessein de leur auteur commun? », demande Paulin de Nole. C'est, répond-il, « pour que le riche nourrisse le pauvre avec le surplus de ses richesses, et que le pauvre donne au riche l'occasion d'acquérir la justice, *afin que vienne l'égalité*, comme dit l'apôtre » (*Epist.* 32, 21, CSEL 29, p. 296, citant 2 *Cor.* 8, 14). Dans la *Lettre* 34 (en fait, un sermon), il invite à ne pas laisser vide « la table que le Seigneur a dressée pour les pauvres dans son Église. C'est la table du banquier céleste... Celui qui a prêté aux pauvres du Seigneur sera payé par lui d'une récompense éternelle » (34, 2, p. 304; trad. Ch. Piétri, S. Paulin de Nole, *Poèmes, lettres et sermons*, coll. Les écrits des saints, Namur, 1964).

Augustin pose la même question. « Qui a fait les pauvres et les riches? C'est le Seigneur. Le riche pour aider le pauvre, le pauvre pour mettre le riche à l'épreuve ». Dans le même sens

que Basile (*hom.* 6, 7, éd. Courtonne, p. 35), il ajoute que *le superflu du riche est le nécessaire du pauvre* (S. 39, 4, 6). Il revient souvent sur ce sujet : « Tu as reçu le vivre et le vêtement nécessaires... Assurément, tout le reste est superflu; ce qui est superflu pour toi, est nécessaire pour le pauvre... Quand tu surabondes, c'est à peine si tu as assez. Sais-tu bien ce qui plaît à l'homme que brûle la faim? Que les riches suivent leur coutumière faiblesse, mais qu'ils souffrent de ne pouvoir faire autrement! Car cela serait mieux, s'ils pouvaient faire autrement... Celui-là ne porte rien, toi tu es trop chargé..; donne-lui ce que tu as : tu le nourris et tu allèges ton fardeau » (S. 61, 11, 12).

Augustin enseigne déjà que *le partage des biens est affaire de justice* : « Si habes bonum unde sis bonus, fac bonum de bono unde non es bonus. Habes pecuniam? Eroga. Erogando pecuniam auges justitiam » (S. 61, 3). Il s'agit encore de justice intérieure, qui rend l'homme semblable à Dieu; mais Augustin va plus loin et parle de justice *inter-subjective*, car garder le superflu c'est garder ce qui appartient aux autres : « Cherche ce qui suffit, et tu verras que c'est peu... Cherche combien Dieu t'a donné, et de cela prends ce qui te suffit; tout le reste, qui est superflu, c'est le nécessaire des autres. Le superflu des riches est le nécessaire des pauvres. *Res alienae possidentur cum superflua possidentur* » (*Enarratio in Ps.* 147, 12). Finalement, le chrétien doit se déprendre de l'amour pour son bien *privé* et rechercher l'amour de ce qui est *commun*, à l'exemple des chrétiens de Jérusalem (cf *Actes* 4, 32-35) :

> Voici ce qu'ils firent de leurs biens privés : ils en firent des biens communs... Quand chacun mettait en commun ce qui lui était propre, le bien des autres aussi devenait sien. Que votre charité m'écoute bien ici : c'est à cause des biens privés que viennent les procès, les inimitiés, les discordes, les luttes entre hommes, les factions, les dissensions, les scandales, les péchés, les injustices, les homicides... Faisons-nous des procès pour ce qui nous est commun? Nous respirons l'air en commun, nous voyons le soleil en commun... (*In Ps.* 131, 5; même idée chez Chrysostome, *Hom. 12 sur 1 Tim.* 4; cf Courtonne, *op. cit.*, p. 102-103).

Augustin exige que la communauté monastique groupée autour de lui vive réellement l'esprit de partage des premiers chrétiens (cf *Koinônia*, DS, t. 8, col. 1757); il requiert en outre que cet esprit des origines soit toujours la norme inspiratrice de la communauté des fidèles.

3° La critique pélagienne des richesses. — La critique des Pères sur les inégalités sociales de leur temps était-elle assez nette dans sa conception et assez vigoureuse dans son expression pour entraîner un changement des mœurs? Les pélagiens n'auraient-ils pas fait mieux? Le traité *De divitiis*, publié par C. P. Caspari (*Briefe, Abhandlungen und Predigten*, Christiania, 1890; éd. reprise dans PLS 1, col. 1380-1418), mérite un examen attentif. L'auteur, probablement l'*Anonyme sicilien* (cf G. Bonner, *Augustine and modern Research on Pelagianism*, p. 7-8) distingue *richesse* (avoir plus que le nécessaire), *pauvreté* (manquer du suffisant), *suffisance* (ne pas avoir plus que le nécessaire) (5, 1, PLS 1, col. 1383). Après avoir condamné le riche par l'exemple du Christ pauvre, il propose la recherche de l'égalité :

> « Quelle est, je t'en prie, la cause d'une si grande différence entre ceux qui portent le nom de chrétiens et deviennent tels par le sacrement d'une même foi?.. Si vraiment nous sommes un, nous devons faire les œuvres de l'unité. Qu'il n'y ait pas dans un même peuple une si grande inégalité! » (6, 3, 1386-1387).

A ceux qui prétendent être « riches par naissance » *(originarios divites)*, l'auteur rappelle que leurs biens sont suspects dans leur origine : « Je ne dis pas que les richesses elles-mêmes soient une injustice, mais j'estime qu'elles découlent, pour leur plus grande part, de l'injustice » (7, 5, 1388; cf Jean Chrysostome, *Hom. 12 in 1 Tim.* 4). Dans ces conditions, « est-il juste que l'un jouisse d'une abondance superflue, et que l'autre manque du nécessaire quotidien? » (8, 1, 1388). Puisque l'inégalité est le produit de l'injustice, l'égalité devient donc une exigence de justice. L'argument de l'auteur ne manque pas de vérité : les immenses richesses accumulées par les grandes familles de la fin du 4e siècle provenaient en effet d'exactions multiples, au mieux des abus d'une situation privilégiée.

Mais le traité va beaucoup plus loin. S'autorisant des textes évangéliques et pauliniens (*Mt.* 8, 20; 19, 21; *Luc* 14, 33; 1 *Cor.* 7, 7; 11, 21), il propose le renoncement total aux biens terrestres comme la seule solution qui soit cohérente avec l'Évangile (9-10, 1390-1397); de surcroît, ce renoncement doit permettre de supprimer la pauvreté : « Tolle diuitem et pauperem non inuenies. Nemo plus quam necessarium est possideat, et quantum necessarium est omnes habebunt. Pauci enim diuites pauperum sunt causa multorum » (12, 2, 1401).

L'auteur dissipe toute interprétation lénifiante de *Luc* 18, 25 : il est *absolument impossible* au riche d'être sauvé, s'il ne renonce pas à sa richesse (18, 1407-1411). Théoriquement, une juste possession et un usage modéré des biens terrestres sont possibles, mais cette possibilité s'évanouit au plan pratique, du seul fait que l'on pourra toujours contester la légitimité de l'acquisition et la modération de l'usage : « Tu de bono habes et bene possides, quod nec iniuste forsitan consecutus es, et iuste perfrueris; sed alii non intuentur unde habeas, uel qualiter habeas, nisi tantum quia habeas et quia quod habeas uident, unde uel qualiter habeas non uident » (19, 4, 1414).

Ce traité a peut-être influencé l'*Adversus avaritiam* (ou *Ad ecclesiam*) de Salvien de Marseille († après 480) : celui-ci toutefois, tout en affirmant la convenance du renoncement total en pleine vie, admet qu'on attende l'approche de la mort pour s'acquitter de ce devoir (III, 1, 5; CSEL 8, 1881, p. 270).

Le *De diuitiis*, dont on ne saurait nier la vigueur, est marqué par le rigorisme caractéristique de l'*Anonyme sicilien* (cf la menace du jugement dans le *De malis doctoribus* 14-16, PLS 1, 1439-1443). Un projet social ou un « programme d'action » auraient exigé pourtant des mesures plus concrètes et plus raisonnées sur le transfert des biens; il s'agit plutôt, à la limite, d'une idéologie religieuse qui, effaçant la distinction entre préceptes et conseils, n'offre en définitive que la perspective d'une pauvreté « monacale ».

Augustin critique ce traité dans la *Lettre* 157 à Hilaire de Syracuse (414-415). Il interprète *Luc* 18, 25 en disant que ceux qui ont renoncé à leurs biens et ceux qui en usent avec justice et charité doivent ces intentions pures à la grâce de Dieu, capable de rendre possible l'impossible (3, 29). Aux textes allégués par l'Anonyme, Augustin oppose 1 *Tim.* 6, 17-19 : Paul prescrit de recommander aux riches l'absence d'orgueil, la promptitude à donner et à partager *(facile tribuant, communicent...)*; il ajoute d'ailleurs des préceptes sur les rapports entre époux, entre parents et enfants, maîtres et serviteurs, qui seraient sans objet si l'on devait vivre *sine domo et sine aliqua re familiari* (4, 30). Surtout, Augustin fait la différence entre préceptes et conseils; tout en affirmant l'excellence de la pauvreté totale pour le Christ, il reconnaît la légitimité d'une honnête possession des biens; à cette légitimité, il met toutefois une condition digne de remarque : le

chrétien doit abandonner ses richesses dans tous les cas où leur conservation entraînerait l'abandon du Christ (4, 32-33).

Il y aurait lieu de rechercher quels furent les effets réels de cette prédication des Pères. Les renseignements, d'ordre indirect, semblent devoir être cherchés en quatre directions : 1) les vocations monastiques et ascétiques, particulièrement nombreuses au 5e siècle, par exemple, celles des *sancti* et *conversi* (cf *supra*, col. 370); 2) l'organisation officielle de la charité dans l'Église : par exemple, la matricule des pauvres (pour Rome notamment cf *supra*, col. 340 et bibliographie, 344); 3) les fondations d'*hôpitaux, hospices, hôtelleries* (cf H. Leclercq, DACL, t. 6, 1925, col. 2765-2770); 4) la législation impériale en faveur des pauvres (cf P.-P. Joannou, *La législation impériale et la christianisation de l'empire romain*, OCA 192, 1972 : table aux mots *œuvres de miséricorde, pauvres*).

1. *Études d'ensemble.* — O. Schilling, *Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur*, Fribourg-en-Brisgau, 1908. — K. Farner, *Christentum und Eigentum*, Berne, 1947. — A. Hamman, *Riches et pauvres dans l'Église ancienne*, coll. Lettres chrétiennes 6, Paris, 1962 (choix de textes). — L. Orabona, *Cristianesimo e proprietà. Saggio sulle fonti antiche*, Rome, 1964. — B. Steidle, *Die Armut in der frühen Kirche und im alten Mönchtum*, dans *Erbe und Auftrag*, t. 41, 1965, p. 460-481.

2. *Pères orientaux.* — F. Tillmann, *Besitz und Eigentum bei Basilius dem Grossen*, dans *Aus Ethik und Leben (Festschrift... J. Mausbach)*, Münster, 1931, p. 33-42. — D. F. Winslow, *Gregory of Nazianz and Love for the Poor*, dans *Anglican Theological Review*, t. 47, 1965, p. 348-359. — F. Quéré, *Le problème de la richesse chez les Pères grecs du* IVe *siècle*, dans *Foi et Vie*, t. 63, 1964, p. 297-312.

3. *Pères occidentaux.* — G. Squitieri, *Il preteso comunismo di S. Ambrogio*, Sarno, 1946. — E. Frattini, *Proprietà e ricchezza nel pensiero di S. Ambrogio*, dans *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, t. 39, 1962, fasc. 6. — G. D. Gordini, *La ricchezza secondo S. Ambrogio*, dans *Ambrosius*, t. 33, 1957, p. 103-123.

H. Rondet, *Richesse et pauvreté dans la prédication de saint Augustin*, RAM, t. 30, 1954, p. 193-231. — J. Fernandez, *La pobreza en la espiritualidad agustiniana*, dans *Revista agustiniana de espiritualidad*, t. 10, 1969, p. 155-209; *Naturaleza de la pobreza agustiniana*, t. 11, 1970, p. 7-79; *Antropologia y cristianismo en la pobreza según S. Agustin*, t. 12, 1972, p. 407-442. — O. Perler, *Les voyages de S. Augustin*, Paris, 1969, p. 106-115 (hospitalité chrétienne).

4. *Moyen âge en Occident. — Povertà e ricchezza nella spiritualità dei secoli* XI, XII, XIII. *Convegno... sulla spiritualità medievale*, Todi, 1969. — *Études sur l'histoire de la pauvreté (Moyen âge-*XVIe *siècle)*, sous la direction de M. Mollat, 2 vol., Paris, 1974; spécialement M. Rouche, *La Matricule des pauvres. Évolution d'une institution de charité du Bas-Empire jusqu'à la fin du haut moyen âge*, t. 1, p. 83-110; A.-M. Abel, *La pauvreté dans la pensée et la pastorale de saint Césaire d'Arles*, t. 1, p. 111-121. — Julien Pomère, DS, t. 8, col. 1597-1598.

5. **Mariage et vie conjugale.** — De nos jours, le rapport entre l'homme et la femme tend à se définir comme une *égalité dans la différence*. Des études diverses ont éclairé le sens de la sexualité, en la situant dans l'ensemble des fonctions humaines; le mariage est compris comme une vocation chrétienne de plein droit, sans préjudice de la valeur supérieure de la chasteté; la dignité de la femme est généralement reconnue au plan théorique, même si elle est souvent peu respectée dans les faits.

Le climat socio-culturel de l'époque patristique était tout différent. La corruption des mœurs dans le Bas-Empire est un lieu commun des historiens, bien qu'il soit difficile d'en évaluer correctement les degrés et l'extension.

Vers la fin du 4e siècle, Ammien Marcellin donne une description peu flatteuse des mœurs de la société romaine (*Histoire* XIV, 6, 2-25, éd. et trad. E. Galletier et J. Fontaine, t. 1, Paris, 1968, p. 72-79) : le goût du faste et du luxe, l'affectation et l'hypocrisie des relations, les loisirs et les jeux y occupent pourtant une place plus importante que la luxure. Plus excessif encore est le tableau présenté vers 440 par Salvien de Marseille dans le *De gubernatione Dei* (CSEL 8, 1883, p. 1-200), notamment en ce qui concerne l'Afrique : « Quis non omnes omnino Afros generaliter inpudicos sciat, nisi ad deum forte conuersos... Tam infrequens enim est hoc et inusitatum impudicum non esse Afrum, quam nouum et inauditum Afrum non esse Afrum » (VII, 16, 65, p. 176-177; cf P. Courcelle, *Histoire littéraire des grandes invasions*.., p. 146-155).

Il reste que l'attitude des Pères face au mariage et à la sexualité se révèle dans l'ensemble négative. Sans doute, ils reconnaissent la valeur du mariage comme institution divine et proclament sa légitimité contre les idées encratiques de divers mouvements hétérodoxes; mais on note chez eux une tendance assez générale à déprécier le mariage par rapport à la virginité, et un malaise évident devant la sexualité. L'état des mœurs ne suffit pas à expliquer cette attitude (d'ailleurs partagée par la plupart des auteurs profanes, cf P. Grimal, *A propos du « Truculentus »*, dans *Mélanges M. Durry*, REL, t. 47 bis, 1969, p. 85-98); de multiples facteurs y concourent : influence des philosophies platonicienne et stoïcienne, permanence de courants rigoristes déjà manifestes dans le judaïsme tardif, souci de maintenir le témoignage de la virginité chrétienne dans un monde qui ne la favorisait guère. On relève cependant de nombreux aspects positifs dans l'enseignement des Pères latins.

1° La dureté des mœurs et la vie conjugale. — Un passage de l'*Hexaemeron* d'Ambroise compare les relations conjugales à l'accouplement légendaire de la vipère avec la murène de mer. L'*exemplum* est encore emprunté à Basile (*In Hexaemeron* 7, 5-6, SC 26 bis, 1968, p. 416-418; la fable apparaît chez d'autres auteurs, cf p. 418, n. 3), mais Ambroise le développe en un véritable tableau moral, pour montrer aux époux la nécessité du support mutuel.

Admettons que ton époux soit rude, trompeur, grossier, fuyant, ivrogne; est-il pire que le venin auquel la murène ne cherche pas à échapper?.. Ton époux supporte bien tes défauts et ta légèreté de femme, et toi tu ne pourrais supporter ton époux?.. Mais il est rustre et laid! Il t'a plu une fois; faut-il chercher un mari à tout moment?.. S'il est absent un jour, tu lui cherches un rival et aussitôt, comme si la cause était jugée avant d'être entendue, tu fais injure à la pudeur. La vipère cherche la murène absente.., une fois qu'elle sent son approche, elle vomit son venin par respect pour son partenaire et pour honorer la grâce des noces. Toi, femme, lorsque ton mari revient de loin, tu le repousses par tes mauvaises paroles..; tu instilles le venin des disputes, tu ne le vomis pas; .. tu n'as aucune pudeur dans l'union, aucun respect pour le mari.

Mais toi aussi mari.., rejette l'enflure de ton cœur, la dureté de ton caractère, lorsque ta femme empressée vient au-devant de toi; rejette ton courroux lorsque ton épouse attentive t'invite à l'aimer. Tu n'es pas un maître, mais un mari; elle n'est pas une servante, mais ta femme. Dieu veut que tu sois le guide du sexe le plus faible, non son dominateur. Réponds à ses attentions, réponds à la grâce de son amour. La vipère crache son venin, et toi tu ne peux corriger la dureté de ton caractère? Soit, cette dureté tient à ta nature, mais tu dois la tempérer en pensant à l'unité conjugale *(contemplatione conjugii)*, et par égard pour la communauté de vie renoncer à ta sauvagerie *(feritatem)*. On peut encore tirer cette autre leçon : ne cherchez pas, maris, une autre couche; n'apportez pas le

trouble au sein d'une autre union. C'est un grave péché que l'adultère, une injure à la nature. Dieu fit deux êtres à l'origine..; il fit la femme à partir de l'homme.., et il leur prescrivit d'être à deux un seul corps et de vivre en un seul esprit. Pourquoi sépares-tu ce corps unique, pourquoi divises-tu cet unique esprit? (*In Hexaemeron* v, 7, 18-19, CSEL 32, 1, p. 153-155).

Ce passage n'atteste pas seulement la grossièreté des mœurs de l'époque et l'effort courageux entrepris pour la tempérer; il montre encore qu'Ambroise avait le souci du respect mutuel dans les relations conjugales, que celles-ci (contrairement à l'idée qu'on attribue d'ordinaire aux Pères, cf F. Refoulé, dans *Chrétiennes des premiers temps*, Paris, 1965, p. 43) peuvent et doivent être une expression de l'amour. En outre, on notera la position au sujet de l'adultère : en réaction contre les coutumes et les lois païennes, les Pères enseignent unanimement que les obligations du mari sont en ce domaine identiques à celles de la femme : l'un et l'autre sont également liés par le devoir d'une fidélité réciproque (cf. Lactance, cité *infra*, col. 378; Ambroise, *De Abraham* i, 4, 25; 7, 59-60; Innocent i, cité *supra*, col. 340; Augustin, *De conjugiis adulterinis* ii, 8, 7, etc).

2° La conception augustinienne de la « libido ». — La caractéristique des pulsions sexuelles après le péché d'Adam est, pour Augustin, leur caractère désordonné, et leur indépendance par rapport à la volonté; la pudeur que l'homme éprouve à l'égard de ses membres sexuels s'explique par le fait « qu'ils sont mûs non par la décision *(arbitrium)* de la volonté mais à l'excitation de la *libido* comme par un *arbitrium* propre » (*De gratia et peccato originali* ii, 34, 39; cf *De ciuitate Dei* xiv, 7; *De nuptiis et concupiscentia* i, 24, 27, etc). Augustin garde ici au mot *libido* sa signification courante, qui au sens étymologique de *plaisir* joignait celui du correspondant grec *désir* (ἐπιθυμία). La *libido* ne se confond donc pas avec l'appétit ou l'instinct sexuel : elle est le dérèglement et l'excès du désir en ce sens précis que « la désobéissance de la chair est la juste peine de la désobéissance à Dieu » (*De ciuitate Dei* xiii, 13; cf xiv, 19; *De nuptiis..*, ii, 9, 21).

Cette distinction permet à Augustin de valoriser dans une certaine mesure la sexualité. Tandis que Grégoire de Nysse et Jean Chrysostome rejetaient l'idée d'une multiplication de l'espèce humaine par l'union des sexes dans l'état paradisiaque, Augustin (du moins après 404-410) ne voit aucune raison d'exclure ce mode de procréation : c'est Dieu en effet qui a créé l'homme et la femme avec leur différenciation sexuelle, et qui a ordonné celle-ci à la procréation (*De ciuitate Dei* xiv, 19-24; *De Genesi ad litteram* ix, 3, 6 à 4, 8; cf éd. citée, t. 49, note 42, p. 516-526). Dans son essence et sa finalité, la sexualité est une œuvre de Dieu.

Augustin limite cependant l'usage légitime de la fonction sexuelle à la procréation (*De nuptiis..*, ii, 26, 42); les chrétiens doivent en outre chercher non la venue « d'enfants destinés à passer avec ce monde, mais destinés à renaître pour toujours dans le Christ » (i, 8, 9). A côté des valeurs « souhaitables et louables » du mariage, il admet néanmoins des imperfections tolérables *(alia tolerabilia)* pour éviter la fornication et l'adultère : l'union conjugale recherchée pour satisfaire le désir (à condition qu'une conception ne soit pas empêchée) reste faute *vénielle* (cf 1 *Cor.* 7, 3-6); la volupté dans ce cas « non propter nuptias cadit in culpam, sed propter nuptias accipit veniam » (i, 14, 16). Les époux doivent même porter ensemble la faiblesse de l'un d'entre eux : « Debent ergo sibi... etiam infirmitatis invicem accipiendae, ad illicitos concubitus evitandos, *mutuam quodammodo seruitutem* » (*De bono conjugali* 6).

L'*acte contre nature* (il s'agit de sodomie) est, à l'inverse, plus grave entre époux, et cela surtout en raison de son indécence (11, 12; cf *De nuptiis..*, ii, 20, 35). En abusant d'un passage des premiers écrits (*De ordine* ii, 4, 12 : « aufer meretrices, turbaveris omnia libidinibus »), on a prétendu qu'Augustin tolérait la prostitution; mais dans ce texte il énonce seulement un état de fait, sans le justifier. Sa pensée apparaît nettement dans un texte de la maturité (vers 400) : « Cette loi éternelle, qui prescrit de conserver l'ordre naturel et interdit de le violer, statue que l'union charnelle a pour but unique la procréation, et cela seulement dans un mariage socialement ordonné *(non nisi socialiter ordinato connubio)*, qui ne pervertisse point le lien de la paix : c'est pourquoi la prostitution des femmes, offertes non pour susciter une descendance mais pour satisfaire la *libido*, est condamnée par la loi divine et éternelle » (*Contra Faustum* xxii, 61; cf Lactance, *Diuinae institutiones* v, 8, 7).

3° L'amour entre époux. — Les Pères latins, en divers endroits et trop brièvement à notre gré, ont su décrire les bienfaits de l'amour conjugal. Tertullien trouve à ce propos des accents lyriques dans la finale de l'*Ad uxorem* (ii, 8, 6-9, CCL 1, p. 393-394); il propose cependant une sorte de vie monacale à deux, et il exclut la venue au monde d'enfants, « fardeaux finalement tout à fait importuns et dangereux pour la foi » (i, 5, 2, p. 378-379; cf *De exhortatione castitatis* 12, 4-5, CCL 2, p. 1032-1033). Lactance critique la communauté des femmes prônée par Platon parce qu'elle fait obstacle à l'amour entre époux, entre parents et enfants (*Diu. Inst.* iii, 20, 8-9, CSEL 19, 1890, p. 249); il voit dans la *libido* la source de toutes les dépravations (prostitution, homosexualité, actes contre nature) et souligne l'égalité des devoirs pour l'homme et la femme dans la fidélité conjugale; l'homme doit même donner l'exemple, car la cause ordinaire des adultères est « la difficulté qu'éprouvent les femmes à garder leur fidélité à des époux qui ne leur rendent pas leur amour »; en conséquence, que les époux « s'adaptent l'un à l'autre et qu'ils portent leur joug avec un courage égal : *nos ipsos in altero cogitemus* » (vi, 23, 10, 29 et 32, p. 568, 569). Ambroise donne ses directives dans la *Lettre à l'Église de Verceil* : « Que l'épouse cède à son mari, mais n'en soit pas l'esclave; qu'elle se laisse guider, mais non contraindre..; que l'homme dirige sa femme comme un guide, qu'il l'honore comme sa compagne de vie, qu'il partage avec elle comme cohéritière de la grâce » (*Epist.* 63, 107, PL 16, 1218a).

Augustin apporte ici encore l'enseignement le plus complet, le plus positif, dans le *De bono conjugali* (vers 404). L'homme est par nature un être social, et le premier lien de la société humaine est celui de l'homme et de la femme; la création de la femme, à partir du « flanc » de l'homme, préfigure leur « parité » : « Lateribus enim sibi junguntur, qui *pariter* ambulant et *pariter* quo ambulant intuentur »; ce lien social enveloppe aussi leurs enfants, fruit de leur union (1). Dans ce traité, Augustin ne met pas la fécondité au-dessus des autres biens du mariage, mais situe sur le même plan la communauté naturelle qui résulte de la complémentarité des sexes : le mariage est bon « non solum propter solam filiorum procreationem, *sed propter ipsam etiam naturalem in diverso sexu societatem* »; il en donne comme preuve l'amour des vieux époux, en qui la diminution de l'activité sexuelle accroît l'intimité réciproque : « Etsi emarcuit ardor aetatis inter masculum et femi-

nam, viget tamen ordo caritatis inter maritum et uxorem » (3, 3).

Un autre bien du mariage est de canaliser pour ainsi dire l'incontinence, surtout chez les jeunes, en la faisant servir « ad propagandae prolis... honestatem »; l'*amour parental* vient alors tempérer la concupiscence, car « une certaine gravité s'interpose toujours dans l'ardeur de la volupté lorsque, au moment de leur union, l'homme et la femme pensent à être père et mère (3, 3). Augustin est bien le seul qui présente à cette époque une interprétation positive du *remedium concupiscentiae*. Le quatrième bien du mariage est la *fides*, comprise cette fois en opposition à l'adultère (4, 4) : plus loin est mentionné le *sacramentum*, c'est-à-dire la valeur du mariage comme signe d'une réalité plus haute, l'union du Christ et de l'Église (cf *Éphés.* 5, 32); le *sacramentum* montre en outre que le mariage n'est pas limité à la procréation, car il justifie l'interdiction de répudier une femme stérile pour épouser une femme féconde (7, 7).

Le *De sancta virginitate*, écrit de la même époque, apporte trois remarques importantes. La première invite les époux à ne pas songer seulement à la procréation, mais aussi au partage des responsabilités dans l'éducation des enfants, et à la fidélité que ce partage implique : « Habeant conjugia bonum suum, non quia filios procreant, sed quia honeste, quia licite, quia pudice, quia *socialiter* procreant, et procreatos *pariter*, salubriter, instanter educant, quia thori fidem invicem servant, quia connubii sacramentum non violant» (12). La seconde précise que le choix de la virginité n'exclut pas le mariage comme une occasion de fautes, mais comme un bien *inférieur*, quoique réel : « Qui ergo sine conjugio permanere voluerint, non tanquam foveam peccati nuptias fugiant, sed *tanquam minoris boni collem* transcendant *ut in majoris continentiae monte* requiescant » (18). Enfin, à la différence des autres Pères, Augustin atténue la portée de la *tribulatio carnis* (cf 1 *Cor.* 7, 28) des gens mariés : il s'agit bien « des soupçons de la jalousie, des soucis de la procréation et de l'éducation des enfants, de la crainte et de la douleur de les voir mourir », mais, ajoute-t-il, « nous ne devons point exagérer ces maux, de crainte de ne pas épargner ceux que l'apôtre a cru devoir épargner » (16).

1. *Études générales.* — P. Grimal, *La femme à Rome*, dans *Histoire mondiale de la femme*, t. 1, Paris, 1965, p. 375-485. — *Frau*, RAC, t. 8, 1970, col. 197-269 (K. Thraede).

K. Ritzer, *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschliessung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends*, Münster, 1962; trad. franç., *Le mariage dans les Églises chrétiennes du Ier au IIe siècle*, coll. Lex orandi 45, Paris, 1970. — *Le mariage dans l'Église ancienne*, textes présentés par Fr. Quéré-Jaulmes, coll. Lettres chrétiennes 13, Paris, 1969. — A.-M. La Bonnardière, *Chrétiennes des premiers siècles*, coll. Église d'hier et d'aujourd'hui, Paris, 1957.

J. E. Kerns, *The Theology of Marriage: The historical Development of Christian Attitude towards Sex and Sanctity on Marriage*, New York, 1964. — J. T. Noonan, *Contraception. A History of its Treatments by catholic Theologians and Canonists*, Cambridge, Mass., 1966 (interprétation des textes souvent inexacte, cf recension de G. Folliet, REAug, t. 16, 1970, p. 365-366); trad. franç., Paris, 1969. — E. Saldon, *El Matrimonio misterio e signo. Desde el siglo I hasta San Agustin*, Pampelune, 1971.

2. *Pères orientaux.* — J.-P. Broudéhoux, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, Paris, 1970. — F. Floeri, *Le sens de la « division des sexes » chez Grégoire de Nysse*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 27, 1933, p. 105-111. — A. Moulard, *S. Jean Chrystostome, le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité*, Paris, 1923. — J. Dumortier, *Le mariage dans les milieux chrétiens d'Antioche et de Byzance d'après S. Jean Chrysostome*, dans *Lettres d'humanité*, n. 6, 1947, p. 102-160. — L. et G. Van Caloen, *Exhortations de S. Jean Chrysostome aux gens mariés*, dans *Assemblées du Seigneur*, n. 97, 1967, p. 59-71.

3. *Pères occidentaux.* — G. Zannoni, *Unità e indissolubilità del matrimonio in Tertulliano*, dans *Miscellanea... P. Gasparri*, Rome, 1960, p. 297-320. — W. J. Dooley, *Marriage according to St. Ambrose*, Washington, 1948. — G. J. Campbell, *St. Jerome's Attitude towards Marriage and Women*, dans *American ecclesiastical Review*, t. 143, 1960, p. 310-320, 384-394. — J. Fontaine, *La femme dans la poésie de Prudence*, dans *Mélanges M. Durry* = REL, t. 47 bis, p. 55-83.

N. Ladomérszky, *Saint Augustin docteur du mariage*, Rome, 1942. — M. Meslin, *Sainteté et mariage au cours de la seconde querelle pélagienne. Augustin et Julien d'Éclane*, dans *Mystique et continence* = *Études carmélitaines*, t. 13, 1952, p. 293-307. — M. Müller, *Die Lehre des hl. Augustins von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung... bis S. Thomas von Aquin*, Ratisbonne, 1954. — S. Drömann, *Beziehungen der Geschlechter bei Aurelius Augustinus*, Inaugural Diss., Munich, Fac. de Médecine, 1962. — F.-J. Thonnard, *La morale conjugale de saint Augustin*, REAug, t. 15, 1969, p. 113-131. — J. J. Hugo, *St. Augustine on Nature, Sex and Marriage*, Chicago-Dublin-Londres, 1969. — B. Honings, *Morale coniugale agostiniana. Sintesi di un dualismo*, dans *Ephemerides carmeliticae*, t. 20, 1969, p. 259-319 (excellente étude). — J. L. Larrabe, *La presencia de Cristo en el matrimonio según S. Agustin*, dans *Revista agustiniana de espiritualidad*, t. 13, 1972, p. 322-355.

S. Pinckaers, *Ce que le moyen âge pensait du mariage*, VSS, n. 20, 1967, p. 413-440. — G. Le Bras, *Le mariage dans la théologie et le droit de l'Église du XIe au XIIIe siècle*, dans *Cahiers de civilisation médiévale*, t. 11, 1968, p. 191-202.

Conclusion. — L'œuvre écrite des Pères latins est loin d'égaler celle des grecs. Aucun d'eux, sauf Augustin en ses meilleurs ouvrages, n'a le génie créateur d'Origène, la vigueur d'Athanase, la clarté de Basile, la chaleur de Grégoire de Nysse, le lyrisme de Grégoire de Nazianze, l'éloquence persuasive de Jean Chrysostome. En tous ces grands de l'âge d'or patristique, la perfection du style s'harmonise avec l'ampleur et l'élévation des pensées, comme si le ferment chrétien redonnait à la vieille langue grecque la force et la pureté des temps de Platon. C'est chez les grecs que l'Évangile et la culture nouent l'alliance la plus heureuse; aussi leur étude est-elle toujours irremplaçable.

Mais les latins retrouvent leur avantage au plan de l'action. Héritiers de la grandeur romaine, ils sont réalistes, et donc réalisateurs. Le latin sait analyser les situations (Augustin après le sac de Rome), discerner les solutions efficaces, prévoir les moyens de les mettre en œuvre et, au besoin, attendre les occasions propices pour faire aboutir ses projets. Victimes de leur impulsivité ou de leur idéalisme, les Pères orientaux se sont révélés médiocres meneurs d'hommes : même Athanase et Jean Chrysostome sont, pour une part, responsables de leurs malheurs. Meilleurs psychologues, leurs émules d'Occident ont su allier la patience et l'énergie, la mesure et l'efficience, la diplomatie et la ténacité : Ambroise a pu résister à Justine sans l'exaspérer, à Théodose sans perdre son crédit; Augustin a vaincu l'obstination des donatistes; les évêques gaulois ont réussi la christianisation des barbares. A ce génie de l'action, il convient de rattacher le puissant élan missionnaire, aux dimensions de la catholicité, qui, depuis la venue de Pierre à Rome et malgré des périodes d'assoupissement, n'a cessé de travailler l'Église latine au cours de son histoire;

on n'oubliera point cependant, du côté des grecs, l'évangélisation des slaves au 9e siècle et l'expansion de l'Église russe en Asie et jusqu'au Japon durant le 19e siècle (cf J. Meyendorff, *L'Église orthodoxe*, Paris, 1960, p. 93-107).

Pour les latins, la spéculation théologique et l'écriture relèvent aussi du domaine de l'action. Penser, pour eux, c'est élucider; écrire, c'est instruire, convaincre, ou du moins apaiser les doutes de la raison devant l'obscurité du Mystère divin. Tel est le sens de la démarche augustinienne en quête d'*intellectus fidei*, démarche reprise au moyen âge par saint Anselme et de nos jours par Karl Barth. Alors que le théologien grec s'incline avec respect devant « une Vérité dont il mesure, non seulement qu'elle le dépasse radicalement, mais qu'elle n'est saisissable dans la foi que par convergences et suivant les voies choisies par le Seigneur » (DS, t. 6, col. 871), le latin veut, non pas sans doute expliquer le Mystère, mais le circonscrire, le formuler en termes clairs (Tertullien et Hilaire), l'éclairer par des images significatives pour le rendre en quelque façon familier à son esprit (Augustin); il a besoin de justifier par de bonnes raisons le silence qu'il impose à sa raison.

Dans le même sens, l'aspect canonique et institutionnel, qui tient une grande place dans l'Église latine, répond à un souci de discipline et de coordination en vue de l'efficacité. La primauté romaine se veut d'abord au service de l'unité dans la foi, et, par extension, de l'unanimité dans la manière chrétienne de vivre; elle est, comme on l'a dit plus haut, l'expression de la *sollicitudo omnium ecclesiarum*. En outre, le chrétien d'Occident aime savoir ce qu'il doit faire et comment il doit le faire. Les institutions encadrent son action personnelle en la rattachant à celle de l'Église locale et finalement de l'Église universelle. Les règles canoniques, précisant les préceptes moraux, suscitent cette action et la contiennent dans de justes limites; elles fournissent enfin, après l'action, un moyen de la contrôler et de la juger. L'*examen de conscience* a été sans doute largement pratiqué en Orient (cf DS, t. 4, col. 1801-1807), mais c'est en Occident qu'il aboutira, tôt chez les moines et progressivement chez les fidèles, à la pratique de la *confession détaillée*. Déjà, les *Confessions* d'Augustin sont le signe de ce besoin de contrôle, plus encore de reprise d'un passé malheureux pour en inverser le sens sous le regard de Dieu; quant aux *tarifs pénitentiels* pratiqués par les moines colombaniens, ils ont finalement servi la spiritualité en permettant une sorte de dressage des consciences barbares, insensibles à des méthodes plus douces.

Tels sont quelques éléments positifs que l'on peut verser à l'actif de l'Église latine dans le domaine de la tradition spirituelle. On ne saurait dissimuler pourtant les ombres ou l'envers de ce tableau. Le goût de l'action a dégénéré plus d'une fois en activisme ou entraîné la poursuite d'intérêts temporels sous le couvert des fins spirituelles. L'intrusion abusive de la raison dans la réflexion théologique a produit les abus de la scolastique décadente, avec pour conséquence l'oubli des écrits patristiques et la rupture entre la théologie et la spiritualité. La revendication de la primauté pontificale n'est pas toujours restée au service de la foi; absolutisée, elle a provoqué les conflits du sacerdoce et de l'empire et l'opposition entre les deux pouvoirs. La centralisation romaine a eu pour effet d'énerver parfois la vitalité des Églises locales et de rendre plus malaisée l'évangélisation de peuples lointains, confondue trop souvent avec une « latinisation ». Enfin, l'insistance sur les règles morales et canoniques a pu engendrer un légalisme étriqué, une scrupulosité anxieuse, aussi bien qu'une casuistique laxiste. Mais ces abus, qui tiennent à la faiblesse des hommes, ne réussissent point à contrebalancer les aspects positifs.

Nous n'avons pas ici à faire l'histoire de la séparation entre l'Église orientale et l'Église occidentale. Dans un article lucide, Y. Congar a montré comment, au cours des siècles, elles sont devenues progressivement « étrangères » l'une à l'autre, au point que le succès des diverses tentatives de ré-union a toujours été compromis par la tendance de chaque Église à identifier sa tradition avec *la* tradition, et l'incapacité de comprendre des manières différentes de penser et de vivre (*Neuf cents ans après. Notes sur le « Schisme oriental »*, dans *L'Église et les Églises*, t. 1, p. 3-95). La prise de conscience de cette situation est déjà un premier pas vers la compréhension mutuelle et vers l'union. Les pages qui précèdent ont voulu montrer non seulement que l'Église latine s'enracine dans l'Église grecque primitive et reçoit d'elle une bonne part de ses orientations spirituelles, mais encore que les différences apparues dans la suite n'altèrent pas le dépôt de la foi. Le temps n'est-il pas venu de mettre en commun les valeurs complémentaires et le riche patrimoine spirituel qu'elles possèdent?

Aimé Solignac.

LA TOUR (Bertrand de), prêtre, 1701-1780. — Né le 6 juillet 1701 à Toulouse, où son père était avocat au parlement, Bertrand de La Tour entra au séminaire de Saint-Sulpice en 1724 et obtint le doctorat en droit en 1729. Prêtre, il fut orienté par ses maîtres sulpiciens vers le séminaire des Missions étrangères qui manquait d'ouvriers pour le Canada; à Québec il fut doyen du chapitre, official et grand-vicaire; dès 1731 divers désaccords l'obligèrent à rentrer en France. D'abord prédicateur à Paris, puis official et chanoine de Tours de 1736 à 1740, il se fixa ensuite à Montauban; curé, puis chanoine et doyen du chapitre, membre et secrétaire perpétuel de l'Académie des belles-lettres de la ville, il y mourut le 19 janvier 1780. D'une étonnante facilité, dont il a parfois abusé, il a traité les sujets les plus divers.

En plus de 44 petits mémoires de controverse sur les matières canoniques et liturgiques (Migne en fait un précurseur de P. Guéranger), ses écrits parurent en 76 petits volumes, presque tous in-12e : 34 pour ses prédications, panégyriques, conférences, discours académiques, 1761-1777 (l'exubérance de l'orateur, qui par exemple ajoute à ses entretiens « sur la pureté » un discours « sur la chasteté de la langue française », se manifeste aussi dans la sévérité de ses admonestations), 20 volumes pour son œuvre de moraliste érudit : *Réflexions morales... sur le théâtre*, 1763-1778, où il illustre les positions rigoureuses de la législation canonique contre les comédiens. Historien, il a publié une *Histoire de l'Hôtel-Dieu de Québec* (Montauban, 1752), des *Mémoires sur la vie de M. de Laval* (1761), les *Mémoires* anti-jansénistes de Timothée de La Flèche, capucin (1774), et une *Apologie du pape Clément* XIV (1777).

Plus restreinte, sa contribution à l'histoire spirituelle consiste dans la présentation de plusieurs physionomies de son temps : Alexandre de Caulet, austère curé de campagne et prédicateur de retraites (1684-1733; *Vie*, Rodez, 1745, 1846); Dominique d'Etcheverry (1706-1747), fondatrice de la maison de retraites d'Asparrein, dont la correspondance livre une profonde

expérience de l'oraison (*Lettres et vie*, Avignon, 1751, 1773); le frère Irénée, né Claude-François Lancelot Dulac de Montisambert (1691-1747), directeur du noviciat des frères des Écoles chrétiennes, aussi remarquable pour sa vie ascétique que pour son discernement spirituel (*Vie*, Avignon, 1774, suivie d'un éloge de l'évêque de Mirepoix, J.-B. de Champflour 1683-1768, et d'une brève *Vie* d'A. Bourdoise, cf DS, t. 1, col. 1905-1907).

Publiées à Montauban (malgré l'indication « Cologne » ou « Avignon »), les œuvres de La Tour ont, pour la plus grande part, été redistribuées en 7 vol. par Migne, Paris, 1855; les sermons et discours se trouvaient déjà aux t. 60-62 des *Orateurs sacrés*, Paris, 1854.

Quérard, Hoefer, Michaud, Cioranescu. — E. Forestié, *La société littéraire et l'ancienne académie de Montauban*, Montauban, 1888, p. 206-210. — L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, t. 3, Paris, 1900, p. 172-184. — P. Féret, *La faculté de théologie de Paris. Époque moderne*, t. 7, Paris, 1910, p. 457-470.

La *Positio super virtutibus* de Mgr de Laval (Vatican, 1956) reproduit les *Mémoires* (1761), avec une introduction intéressante sur B. de La Tour (p. 701-707-874).

Irénée Noye.

LATRAN (chanoines du). Voir art. Chanoines réguliers.

LATTAIGNANT (Jean-Charles), jésuite, 1641-1728. — Né à Eu (diocèse de Rouen), élève des jésuites de cette ville, Jean-Charles Lattaignant travailla plus de cinquante ans dans l'enseignement, le gouvernement, la prédication et la direction spirituelle en une vingtaine de villes de la province des jésuites de Paris. C'est à Paris qu'il composa les quatre petits ouvrages où il a condensé son enseignement sur la prière. Il avait dirigé pendant quatre ans, après Charles Le Valois (cf DS, t. 9, *infra*), la maison d'Exercices spirituels annexée au noviciat, puis il avait pendant vingt ans secondé les maîtres des novices de la rue du Pot-de-Fer. Les années où « le fameux Père Judde » gouverna la maison correspondent à la préparation du dernier et plus important de ses ouvrages, la *Manière de réciter l'oraison dominicale*. Lattaignant mourut à Paris le 30 janvier 1728.

En juin 1713, les *Mémoires de Trévoux* (p. 1057-1058) présentent ainsi *Les méditations de David ou les Psaumes réduits à la manière ordinaire de méditer sans sortir que peu des bornes de la traduction* (Paris, 1713, 2 vol., 702 p.; rééd., 1859) : « L'ouvrage est le fruit de sa prière (celle de l'auteur); on s'en aperçoit à l'onction dont il est rempli ». La même préoccupation d'aider à prier sur l'Écriture inspire *L'esprit des saints Évangiles ou le véritable dessein que chaque Évangéliste se propose* (1714, 550 p.; cf *Mémoires de Trévoux*, février 1715, p. 303-308). Dans la préface, l'auteur déclare vouloir « former dans l'esprit une idée juste de la personne de Jésus-Christ et une conviction de ce qu'il est », Messie, Souverain Maître, Sauveur et Dieu, selon le dessein respectif adopté par Matthieu, Marc, Luc et Jean. Le censeur estime le projet « grand et juste ». Il doit représenter l'enseignement du *socius* du maître des novices. Il est sobre et solide.

On trouve déjà dans *Les secours spirituels que l'on doit au prochain dans les maladies qui peuvent aller à la mort* (1715, 223 p.; rééd., 1803) l'ébauche de la *Manière de réciter l'oraison dominicale dans les divers états et selon les différentes situations de la vie* (1721, 346 p.). Le commentaire du *Pater* constitue la partie originale des deux ouvrages. Mais le second ne porte pas le nom de l'auteur. Sans vouloir ôter à Lattaignant ce qui est peut-être entièrement de lui, on doit noter une étonnante ressemblance entre la seconde partie de ce traité, « pour les personnes à qui Dieu inspire les voies sublimes de la perfection », et l'enseignement de Claude Judde, avec lequel son « compagnon » collaborait depuis huit ans à la formation des novices.

Nous y trouvons, par exemple, une prise de position très étudiée sur l'appel à la contemplation : « Quoique la contemplation soit un don de Dieu d'une excellence extraordinaire, qu'il n'accorde dans un souverain degré qu'aux âmes parfaites, qu'il destine à de grandes choses pour sa plus grande gloire, cependant il n'est point d'âme à qui il ne veuille bien communiquer ce don sublime conformément à ses dispositions et à son état, quand il trouve en elle assez de fidélité et de correspondance à ses divines inspirations pour mériter d'avoir quelque rang parmi les âmes parfaites » (p. 253-254). De même, une prière au Christ-Père est bien dans le ton de Judde (Épître).

Peut-être plus typique encore, la dialectique de l'union à Dieu : « Afin que l'âme puisse parvenir à une parfaite union avec Dieu il faut et que Dieu s'approche d'elle et qu'elle s'approche de Dieu... Comme les démarches que nous faisons pour monter à Dieu ne sont autre chose que les différents consentements que nous donnons à ses grâces et les différentes manières dont nous répondons à ses inspirations, aussi les démarches que Dieu fait pour descendre à nous afin de nous rendre capables d'une parfaite union avec lui ne sont autre chose que es différentes grâces dont il nous favorise et les divines inspirations qu'il daigne nous donner » (p. 210, 222-223).

Sommervogel, t. 4, col. 1554. — G. Bottereau, art. Judde, DS, t. 8, col. 1564-1571.

Georges Bottereau.

LATTEY (Cuthbert), jésuite, 1877-1954. — Né à Londres le 12 mai 1877, Cuthbert Lattey entra dans la compagnie de Jésus en 1894. Après le cours ordinaire de formation, qui comporta cinq années d'études à Oxford (philologie classique, histoire ancienne, philosophie, hébreu), il fut nommé en 1911 professeur d'Écriture sainte à St Beuno' College. Quand ce théologat des jésuites anglais s'installa à Heythrop (Oxfordshire), Lattey le suivit et y resta jusqu'à sa mort, survenue à Oxford, le 3 septembre 1954.

Il fut responsable de l'organisation d'un congrès biblique à Cambridge en 1921, qui se transforma bientôt en « Summer School of Catholic Studies », tenu chaque année à Cambridge jusqu'en 1939, et dont il dirigea la publication des « Lectures » annuelles. Il dirigea aussi l'édition de la « Westminster Version » (Londres, 1913 svv), traduction annotée de la Bible qui comprit l'ensemble du nouveau Testament et plusieurs livres de l'ancien, mais fut interrompue à la mort de son directeur. Lattey est également connu par la publication d'autres ouvrages concernant la lecture de l'Écriture, tels que *Back to Christ. A Study of His Person and Claims* (New York, 1919), *First Notions of Holy Writ* (Londres, 1923), *Readings in First Corinthians. Church Beginnings in Greece* (1928), *Paul* (Milwaukee, 1939), *Back to the Bible. Some Vital Issues* (Londres, 1944).

La publication spirituelle la plus importante de Lattey a pour titre et sous-titre : *Thy Love and Thy Grace. An Eight Days' Retreat for Religious* (1923); c'est une adaptation des *Exercices spirituels* de saint Ignace aux besoins des communautés, particulièrement de religieuses. Au cours de la retraite, des considérations sont consacrées à

des principes essentiels de la vie spirituelle (tels la paix, la révérence, la plus grande gloire de Dieu, pendant les deux premiers jours) et aux vœux religieux. Le cheminement des exercices est classique; les considérations sont prudentes, orthodoxes, « ordinaires » pourrait-on dire.

C. Lattey dirigea l'édition annuelle des « Cambridge Summer School Lectures », Cambridge, 1923 (« Lectures » de 1922) à 1940 (« Lectures » de 1939); les rapports du congrès de 1921 furent publiés par lui, mais à part (1921). Il y donna à peu près chaque année une contribution. — Dans la « Westminster Version », il traduisit et commenta lui-même *Romains* (1920), les *Thessaloniciens* et *1 Corinthiens* en 1921, les *Actes des Apôtres* (1933), *Malachie* (1934), *Ruth* (1935), les *Psaumes* (1 à 41, en 1939; trad. du *Psautier*, 1944), *Daniel* (1948).

Lattey prononça des conférences, écrivit des brochures (vg dans la collection « Catholic Truth Society ») et de nombreux articles techniques ou de lecture courante sur des thèmes d'exégèse, de théologie biblique ou de spiritualité, qui parurent dans des rapports de congrès (il en édita plusieurs), dans des revues, par exemple, dans *The Catholic biblical Quarterly*, *The Clergy Review*, *The expository Times*, *The Journal of theological Studies*, *The Month*, *Scripture*, *Verbum Domini*, etc.

Cet ensemble imposant d'ouvrages, de brochures et d'articles contribua de façon modeste, certaine et prolongée, à la formation biblique et spirituelle des catholiques anglais en ce siècle.

Voir E. F. Sutcliffe, *Bibliography of the English Province of the Society of Jesus, 1773-1953*, Londres, 1957, n. 253, p. 101-105.

Thomas Corbishley.

LAUD (William), archevêque anglican, 1573-1645. — William Laud est né à Reading le 7 octobre 1573; il fit ses études à l'université d'Oxford (maître ès arts en 1598, docteur en théologie en 1608); il fut ordonné prêtre en 1601. En 1611, il est élu principal de St John's College (Edmund Campion y avait été *fellow*), poste qu'il abandonna en 1621, lorsqu'il devint évêque de St David's. Il était plus proche des catholiques de Rome que des calvinistes, nombreux dans son université, ou des puritains de plus en plus influents dans la région; il représentait la *via media*. En fait, il reconnaissait explicitement que l'Église de Rome était une Église authentique, parce qu'elle « admettait l'Écriture comme règle de foi (bien que ce soit là, pour elle, une règle partielle et imparfaite) et les sacrements comme causes et sceaux de la grâce » (*Works*, t. 2, p. 144). A l'avènement de Charles 1er en 1625, la position de Laud se renforça. En 1626, il devint doyen de la chapelle royale, conseiller privé, évêque de Bath et Wells, puis, de Londres, en 1628. Quand Charles en 1629 eut dissout le Parlement (qui avait, théoriquement, le pouvoir de contrôler la doctrine, la discipline et la liturgie de l'Église d'Angleterre), l'autorité ecclésiastique de Laud fut immense : au cours de cette même année il fut nommé chancelier d'Oxford, ce qui lui donna une position éminente dans le milieu universitaire. En 1633, il atteignit le sommet de sa carrière en devenant archevêque de Cantorbéry.

L'affaire d'un nouveau *Prayer Book* imposé à l'Église d'Écosse déclencha une hostilité ouverte et l'opposition puritaine aboutit à la guerre civile; la position de Laud aussi bien que ses activités politiques et religieuses devinrent inacceptables. Lorsque le Parlement se réunit en novembre 1640, la procédure de sa mise en accusation avait commencé et, le 1er mars 1641, il fut emprisonné à la Tour de Londres. On l'accusait avant tout d'avoir cherché à changer la religion du pays « établie par la loi ». Il fut exécuté le 10 janvier 1645.

Laud était si engagé dans les activités politiques et les controverses religieuses que sa condamnation relève en grande partie des préventions qu'on entretenait contre lui dans les deux camps. C'était un homme qui se faisait plus facilement des ennemis que des amis; mais il était profondément convaincu que sa manière d'agir servait à développer dans l'Église d'Angleterre cette « voie moyenne » entre protestants et catholiques qui lui apparaissait comme la plus acceptable à la plupart des anglicans, bien que beaucoup aient vu en lui l'auteur du mouvement de la haute Église. Newman le décrira comme « un personnage coulé dans un moule aux proportions bien au-dessus des nôtres, et une stature qui l'apparente aux chrétiens des premiers temps de l'Église ». Quant aux liens nécessaires entre l'Église et l'État, Laud déclare : « Quand des hommes d'État se réunissent, ils ne doivent pas oublier l'Église. Et quand les ministres de l'Église s'agenouillent pour prier, ils ne doivent pas oublier l'État; les deux ne font qu'une Jérusalem ».

Indépendamment de ses nombreux textes de controverse théologique et liturgique, certaines œuvres relèvent, en quelque façon, de la spiritualité : plusieurs sermons, mais surtout son *Summarie of Devotions* (Oxford, 1667; éd. partielle, 1650 et 1663), qui est un recueil de prières pour la journée et la semaine, ou des situations diverses. Son *Diary* et en particulier son récit de prison jettent quelque lueur sur la vie spirituelle de Laud.

Les *Works* de Laud ont été publiés dans la Library of Anglo-Catholic Theology (7 vol. en 9 tomes; Oxford, 1847-1860); ils comprennent : t. 1 *Sermons* (1621-1629; éd., Londres, 1651); — t. 2 *Conference with Fisher* (Londres, 1639); il s'agit d'une controverse publique sur l'Église avec le jésuite John Percy, connu sous le nom de J. Fisher (1568-1641; cf Sommervogel, t. 3, col. 759-761); — t. 3 *Summary of Devotions*, *Diary* (jusque 1643), *History of the Troubles and Tryal* (écrit en prison; Londres, 1694); — t. 5 *Accounts*.., 1) sur les relations de Laud avec l'université d'Oxford; 2) Documents sur ses visites pastorales aux églises et universités, et les « Canons and Constitutions » pastoraux et liturgiques pour l'Écosse, Cantorbéry, York, etc; — t. 6 Controverses sur la liturgie (p. 83-146), sur l'épiscopat (p. 147-233), annotations du *De controversiis christianae fidei* de R. Bellarmin (p. 607-708), et 452 lettres.

De nombreux documents de Laud sont à la Bodleian Library (cf H. O. Coxe, *Catalogi codicum mss Bibl. Bodleianae*, t. 1, Oxford, 1853, col. 491-582).

P. Heylyn, *Cyprianus Anglicus*, Londres, 1668. — A. C. Benson, *Life*.., Londres, 1887. — *Dictionary of national Biography*, t. 11, 1921, p. 626-635. — E.C.E. Bourne, *The Anglicanism of W. Laud*, Londres, 1947. — H. Trevor-Roper, *Archbishop Laud*, Londres, 1962. — B.-D. Dupuy, dans *Catholicisme*, t. 7, 1969, col. 25-26. — Cross-Livingstone, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 1974, p. 803-804.

DS, t. 4, col. 263 (Écriture sainte); t. 4, col. 452 (Église); t. 5, col. 684 (Laud et John Forbes); t. 6, col. 601 (Thomas Goodwin); t. 7, col. 55 (Joseph Hall).

Thomas Corbishley.

1. LAURENT D'AOSTE, capucin, 1809-1880. — Pierre-Thomas Lachenal est né le 15 août 1809 au Borgo Sant' Orso d'Aoste; son père était officier de

l'armée savoisienne. Il étudia au collège d'Aoste, d'où il fut envoyé au couvent de Châtillon pour une incartade juvénile; il entra au noviciat des capucins d'Yenne en 1828, où il reçut le nom de Laurent (de Brindes). Ordonné prêtre le 16 juin 1832, il assuma une longue série de charges : en 1836, gardien de La Roche-sur-Foron; en 1841, à la fois définiteur de la nouvelle province de Savoie, vicaire du couvent d'Yenne et professeur de philosophie. Réélu définiteur (1845) et représentant de sa province au chapitre général, il est chargé de la nouvelle province de France dont il est le premier provincial (1847-1856; réélu, 1859-1865); il continue en même temps un important ministère de prédication (carêmes et missions, retraites au clergé). En 1861, il fonde à Paris, à l'intention des tertiaires, les *Annales franciscaines* (elles paraîtront jusqu'en 1969) pour « établir une correspondance permanente entre tous les enfants de saint François » (liminaire). Il invite tous les tertiaires à y collaborer. Curieux de géologie et de chronologie biblique, il publia des *Études sur la cosmogonie de Moïse* (Paris, 1863) et devint membre de l'Académie valdôtaine, qu'il présida de 1867 à 1878. Il dut accepter aussi en juin 1867 la charge de vicaire général honoraire du diocèse d'Aoste. Il réorganise la maîtrise du petit séminaire, fonde un orphelinat, devient supérieur du grand séminaire (1868-1869, 1873-1875, 1879-1880). Il est le théologien de Jacques Jans, évêque d'Aoste, au concile du Vatican. Il est nommé, le 30 avril 1872, définiteur et procureur général de l'ordre, mais le climat de Rome compromet sa santé et il démissionne (9 septembre 1872). Le 2 juillet 1875, il est élu provincial de Savoie. Il meurt le 27 septembre 1880, à Aoste, au « Refuge » qu'il avait fondé pour les vieillards pauvres.

De la production littéraire de Laurent d'Aoste nous retenons ce qui touche à la spiritualité et à la biographie religieuse. *Manuel du Tiers-Ordre de S. François* (Lyon, 1848, 1849, 1850, 1855, 1865). — *Dissertation sur l'Indulgence de la Portioncule* (Lyon, 1850; Bruges, 1854; Paris, 1863; traduction néerlandaise, Bruges, 1854). — *Documents historiques sur le P. Honoré de Paris et la ville de Chaumont* (Paris, 1863, en vue de la reprise du procès de béatification). — *Vie du P. Ange de Joyeuse* (Paris, 1863; traduction italienne, Milan, 1890). — *Le Bx Laurent de Brindes* (Paris, 1867; traduction italienne, Rome, 1881). — *Conférences ecclésiastiques prêchées à propos des retraites pastorales* (2 vol., Paris, 1881, publiés par F. Fenoil).

Cet ouvrage est le plus caractéristique de la pensée spirituelle du P. Laurent, nourrie d'Écriture sainte et de patristique. Il veut « présenter Jésus-Christ modèle du prêtre dans tous ses états, toutes ses situations, dans toutes ses fonctions, dans toute sa vie » (Préface, p. XV-XVI). Il examine ensuite le prêtre « sacerdos, alter Christus », dans l'oraison, l'étude, à l'autel, au confessionnal, dans la prédication, auprès des pauvres et des enfants. Il montre Jésus modèle de la mortification, de l'obéissance, de la virginité, enfin, Jésus-Christ dans l'Eucharistie. En voulant imiter la vie eucharistique de Jésus, le prêtre comprendra qu'il doit « s'élever à la hauteur de sa vocation par la transformation de son être », « enseigner à toutes les générations humaines l'éternelle vérité », « travailler sans relâche à la régénération des hommes ». Ainsi, Laurent fut-il, pour Antoine Chevrier comme pour d'autres prêtres, « un maître de spiritualité sacerdotale » (J.-F. Six, p. 154).

Catalogus scriptorum ordinis capuccinorum (1747-1852), Rome, 1852. — *Annales franciscaines*, t. 12, 1882, p. 108-115. — *Analecta capuccinorum*, t. 6, 1890, p. 26; t. 12, 1896, p. 156, n. 67. — Eugène de Bellevaux, *Nécrologe et annales biographiques des capucins de la Province de Savoie (1611-1902)*, Chambéry-Paris, 1902, p. 342-345. — Irénée d'Aulon, *Histoire des capucins de l'ancienne Province de France*, Rome, 1905, t. 2, p. 245-249, et t. 3, *passim*. — DTC, t. 9, 1926, col. 10. — Jean de Cognin, *Les capucins en Savoie*, Chambéry, 1934, *passim*. — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 924-925. — Félix de La Motte Servolex, *Les enfants de S. François au Val d'Aoste..*, t. 3 *Le P. Laurent d'Aoste*, Aoste, 1958. — *Catholicisme*, t. 7, 1969, col. 42-43.

J.-F. Six, *Un prêtre, Antoine Chevrier, fondateur du Prado, 1826-1879*, Paris, 1965, p. 151-156, 435-436.

Willibrord-Christian VAN DIJK.

2. LAURENT DE BRINDES (saint), capucin, 1559-1619. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*. — 3. *Figure spirituelle*. — 4. *Doctrine spirituelle*.

1. **Vie.** — Giulio Cesare Russo, le futur saint Laurent de Brindes, naquit à Brindisi (Italie) le 22 juillet 1559. A l'âge de sept ou huit ans, il fut reçu comme *puer oblatus* chez les mineurs conventuels de la ville qui l'initièrent aux études, à la vie spirituelle et même à la prédication. Devenu orphelin de père et de mère, il gagna Venise en 1574 et fut recueilli par un oncle paternel qui était prêtre. L'année suivante, il prit l'habit des capucins à Vérone et appartint à la province vénitienne de son ordre. Laurent de Brindes fit profession le 24 mars 1576. Ayant accompli le cours des études ecclésiastiques à Padoue et à Venise, il fut ordonné prêtre le 18 décembre 1582 et fut immédiatement affecté à la prédication, pour laquelle il était magnifiquement doué physiquement et intellectuellement. En dépit des hautes charges qu'il devra exercer dans son ordre et de ses missions diplomatiques, Laurent se donnera sa vie durant à cette activité apostolique au milieu du peuple chrétien et parfois devant les juifs, que les autorités ecclésiastiques et civiles d'Italie obligeaient à un endoctrinement.

Résumons les principales charges remplies par Laurent : lecteur de théologie et d'Écriture sainte à Venise (1583-1586); supérieur et maître des novices à Bassano del Grappa (1586-1588); ministre provincial dans les provinces de Toscane (1590-1592), Venise (1596-1597), Suisse (1598-1599) et Gênes (1613-1616); définiteur général de l'ordre (1596-1602, 1613-1619), ministre général (1602-1605).

Envoyé en 1599 en Autriche et en Bohême comme commissaire général avec onze autres capucins pour travailler à la réforme catholique, Laurent établit son ordre à Prague, Vienne et Gratz; il assista en tant qu'aumônier de l'armée impériale à la bataille de Székesfehérvár contre les turcs en octobre 1601. De nouveau en 1606, sur la demande de la cour de Prague, Laurent reçut de Paul V l'ordre de passer en Allemagne pour travailler aux affaires religieuses et politiques de l'Empire. Conseiller du duc Maximilien Ier de Bavière, il prit une part active et déterminante dans la formation de la Ligue catholique face à l'Union évangélique, et obtint même l'adhésion et la participation financière de la cour de Madrid. Cette mission diplomatique, qui se prolongea jusqu'en 1612, mêla aussi Laurent au règlement d'affaires internes à la monarchie des Habsbourg et des Électeurs catholiques. En 1618, le peuple de Naples le chargea de défendre ses droits devant la cour d'Espagne contre les abus du vice-roi, le duc d'Osuna. C'est au cours de cette mission que la mort surprit Laurent de Brindes, à Lisbonne le 22 juillet 1619. Son corps fut enseveli au monastère des clarisses de Villafranca del Bierzo (Léon, Espagne). Laurent fut béatifié en 1783, canonisé le 8 décembre 1881 et proclamé docteur de l'Église le 19 mars 1959.

2. **Œuvres.** — Malgré sa bonne formation humaniste, biblique et théologique, Laurent ne fut pas un écrivain de métier ou de vocation. Sa production littéraire fut

subordonnée à sa prédication, comme un instrument doctrinal et une aide pour son esprit. De plus, ses écrits occasionnels demeurèrent inédits et donc quasi inaccessibles jusqu'à l'édition critique de ses *Opera omnia*, qui est l'œuvre d'éditeurs de la province capucine de Venise; elle comprend dix volumes comptant quinze tomes (Padoue, 1928-1956) et un *Appendix* (Vérone, 1959). On peut répartir ces écrits en trois groupes.

1° A propos de l'*Écriture sainte*, deux textes datent de l'époque où Laurent était lecteur : l'*Explanatio in Genesim* (vol. 3), sorte de recueil de matériaux pour la prédication aux juifs plus que pour un usage scolaire, est la première partie d'un vaste commentaire qui aurait dû comprendre l'exposition littérale et le commentaire spirituel sous ses trois aspects tropologique, allégorique et anagogique; le *De numeris amorosis* (vol. 10, t. 2, p. 417-489) est une dissertation sur la signification mystique et cabalistique du Nom de Dieu.

2° Dans le domaine de la *controverse*, la *Lutheranismi hypotyposis* (vol. 2, t. 1-3, et *Appendix*) est le fruit de la célèbre polémique de Laurent avec le luthérien Polycarpe Leiser à Prague en 1607; c'est une fine analyse et une réfutation des erreurs de Luther qui a valu à son auteur le titre de « second Canisius de l'Allemagne ». Date encore de la période allemande de Laurent la relation historique intitulée *Commentariolum de rebus Austriae et Boihemiae* (vol. 10, t. 2, p. 353-415).

3° Les autres écrits ressortissent à la *prédication* et constituent la majeure partie des textes de Laurent. Ce sont des schémas doctrinaux, détaillés et raisonnés. Ils comprennent les séries suivantes : *Quadragesimale primum* (vol. 4), *Quadragesimale secundum* (vol. 5, t. 1-3), *Quadragesimale tertium* (vol. 6), *Adventus* (vol. 7), *Dominicalia* (vol. 8), *Sanctorale* (vol. 9), *Quadragesimale quartum* (vol. 10, t. 1), et *Sermones de Tempore* (vol. 10, t. 2, p. 1-351). Étant donné sa forme, on peut rattacher au genre homilétique le *Mariale* (vol. 1); c'est un excellent traité de mariologie, déjà moderne en nombre de ses aspects et qui a valu à Laurent d'être regardé comme « le plus important mariologue de son temps » par G. M. Roschini. Ces onze volumes de prédications comprennent un total de 804 homélies ou sermons en latin et sont la source dans laquelle on peut découvrir la spiritualité de Laurent de Brindes.

Comme exégète et théologien, celui-ci ne peut être classé dans une école scolastique déterminée, d'autant plus que ses écrits s'abstiennent systématiquement de citer les autorités théologiques et philosophiques; Laurent base sa doctrine quasi exclusivement sur les textes bibliques, qu'il interprète avec une véritable délectation dans tous les sens possibles. Les quelque 35 000 textes cités et expliqués, et les quelque 90 000 références bibliques qui émaillent ses textes en rendent la lecture difficile, mais très riche de contenu. Laurent écrit un bon latin de la Renaissance.

3. **Figure spirituelle.** — Le but des écrits de prédication de Laurent fut de fixer avec clarté et solidité les vérités de la foi chrétienne en les enracinant dans l'Écriture, tant pour son propre usage spirituel que pour l'instruction et la sanctification de ses auditeurs. En tenant compte de son tempérament affectif et de sa solide formation humaniste, on a cherché à le situer parmi les courants spirituels de son temps : fallait-il le rattacher à la piété humaniste italienne ou plutôt le placer dans l'orbite de François de Sales? Nous n'avons pas d'indice de contacts personnels entre le saint capucin et les groupes spirituels de son époque; pas davantage de trace d'une dépendance envers un auteur spirituel. Son humanisme, élément important de sa personnalité, fut essentiellement christocentrique, donnant le primat à l'éthique sur l'esthétique, au religieux sur le profane.

Une chose est évidente : la spiritualité personnelle de Laurent, centrée sur l'amour et le culte du Christ et de Marie, se situe dans la droite ligne de la tradition et de la formation franciscaines. Le primat absolu et universel du Christ, si lucidement et vigoureusement exposé et défendu surtout dans le *Mariale*, fut répercuté par Laurent du plan doctrinal au plan spirituel et détermina une spiritualité profondément christocentrique, enracinée dans l'imitation du Christ et la dévotion à sa sainte humanité. Les témoins des procès et les biographes mettent en relief l'amour passionné de Laurent pour les mystères du Christ et pour les dévotions qui les vénèrent : l'Incarnation, la nativité, le saint Nom de Jésus, l'Eucharistie, la Passion, la croix, les cœurs de Jésus et de Marie comme symboles et instruments de pureté, de vie intérieure et de sainteté.

Le rôle que Laurent donne à Marie dans le plan divin de la création comme associée au Christ dans la prédestination et sa primauté, comme Reine et Immaculée, médiatrice et dispensatrice de toute grâce, Mère de l'Église et exemplaire, avec le Christ, de toute sainteté, sont la raison fondamentale de sa tendre dévotion mariale, qui a été relevée par tous ses biographes. Les meilleures pages du saint, le *Mariale*, véritable « Canticum mentis », furent composées à l'honneur et à la louange de la Mère de Dieu, sur ses invocations et son culte. Laurent affirme clairement la médiation universelle de Marie; il lui attribue expressément toute sa science profane et sacrée, sa puissante mémoire et sa connaissance miraculeuse de l'hébreu. D'autre part, la grandeur qu'il reconnaît à saint Joseph, « le troisième parmi les prédestinés », détermine une spéciale dévotion au patriarche.

Enfin, de son christocentrisme dogmatique, en particulier de la réalité du Christ fondateur de l'Église et unique grand prêtre, découlent un amour profond pour cette Église et une grande estime pour le sacerdoce qui est association à l'œuvre rédemptrice du Christ par la dispensation de la Parole de Dieu et médiation entre Dieu et l'homme; de là, la fidélité du saint dans le ministère de la prédication.

Témoins et biographes nous montrent Laurent pratiquant intensément l'oraison et la méditation, leur consacrant de longues heures en plus de celles que sa règle lui imposait, même lorsqu'il assumait ses lourdes tâches de supérieur et de diplomate. Il semble s'être exercé surtout dans les vertus que la vie du Christ firent le plus briller : pauvreté, austérité, humilité, vertus plus surprenantes et plus difficiles dans les rôles qu'il eut à remplir et dans la vie de cour de cette époque.

La Messe fut le lieu privilégié de la dévotion de Laurent au Christ; par indult apostolique, il utilisa le texte de la messe votive de la Vierge durant les treize dernières années de sa vie, et la célébration durait parfois plusieurs heures (et jusqu'à quatorze ou seize heures), dans une profonde contemplation des mystères du Christ, accompagnée de phénomènes mystiques (extases, visions, don des larmes, insensibilité à ses intenses douleurs d'estomac et de goutte). Nonobstant ces prodiges durant la célébration de l'Eucharistie, les longues heures données à l'oraison et le caractère très affectif de ses dévotions, la vie spirituelle de Laurent est toujours marquée par un grand équilibre, éloignée des exagérations rigoristes comme des sentimentalismes extérieurs. Cet équilibre spirituel fut patent dans les mesures disciplinaires qu'il fut amené à prendre en 1602, alors qu'il était ministre général, contre les « frères spirituels » de la province de Flandre, partisans d'un rigorisme teinté de quiétisme. Cf DS, t. 5, col. 1381-1382.

4. **Doctrine spirituelle.** — Saint Laurent n'a laissé aucun écrit spirituel théorique. Sa conception de la vie spirituelle se trouve énoncée, plus qu'exposée méthodiquement, au long de ses homélies. L'insistance sur certaines idées, toujours formulées très clairement, permet de dessiner les lignes maîtresses de sa pensée. Nous renonçons à donner les références qui seraient innombrables et nous renvoyons aux index analytiques de chaque volume des *Opera* où l'on trouvera les mots-clés de son vocabulaire spirituel.

Le rassemblement de tous ces éléments dominants montre chez Laurent une conception de l'ascèse chrétienne très active et positive, toujours polarisée par le mystère du Christ. Les deux protagonistes de l'œuvre de sanctification sont Dieu et l'homme. Dieu appelle tous les hommes au salut et à la perfection par l'imitation du Christ; ce plan divin comprend la prédestination, l'appel, la justification et la glorification. L'homme, — magnum miraculum, compendium mundi, imago Dei, spiritualis Dei sacerdos —, a été créé et prédestiné à être à la ressemblance de Dieu en imitant le Christ et en se conformant à lui qui est le premier prédestiné, cause exemplaire et finale de la prédestination de tous les saints, exemplaire parfait, divin et absolu de la vie chrétienne. La grandeur de l'appel et de la destinée de l'homme imprègne d'un réel optimisme la participation qu'il y prend et les possibilités de l'effort humain qui se développe sous l'action de la grâce et la conduite de l'Esprit Saint à la poursuite de la perfection et de la sainteté.

Le centre, le foyer de la perfection et de la sainteté, c'est la charité du Père et du Verbe incarné; là est la source et l'exemplaire de la charité de l'homme. Tel est le thème unique que Laurent développe méthodiquement dans ses sermons sur le double commandement d'amour (vol. 4, p. 28-45; vol. 8, p. 142-161, 236-251, 539-550, 563-568), sur l'amour mutuel (vol. 9, p. 202-213) et sur l'amour des ennemis (vol. 10, t. 1, p. 41-51, 52-58). Ces huit sermons, qui pourraient constituer un traité spirituel sur la charité, mettent en lumière ce qui est au centre de la spiritualité laurentienne et qu'on pourrait condenser en quatre points : *a*) La perfection de la vie chrétienne consiste dans la charité, c'est-à-dire en l'amour de Dieu et du prochain, amour unique, essence de la sainteté, lien de la perfection, seule voie du salut. — *b*) La perfection de cet amour de charité consiste dans l'amour et l'imitation du Christ, en suivant les trois voies traditionnelles (purgative, illuminative, perfective) que Laurent assimile aux trois types ou états spirituels, les commençants (le commun des fidèles), les progressants (les religieux), les parfaits (les apôtres après avoir reçu l'Esprit Saint). — *c*) C'est dans la charité, *regina virtutum, omnium virtutum forma*, que toutes les autres vertus de l'ascèse chrétienne s'originent et c'est à elle qu'elles se réfèrent. — *d*) Cette charité, féconde en toute vertu et en tout don, doit être essentiellement agissante, mise en évidence par les œuvres de miséricorde, soutenue et alimentée par l'oraison, les sacrements et les dévotions fondamentales (à la Trinité, à l'Esprit Saint, à l'humanité du Christ, à la Vierge Marie).

En dehors de ces grandes lignes fermement dessinées, Laurent est moins explicite et insiste moins sur les moyens traditionnels de la vie spirituelle; il ne détaille pas l'acquisition méthodique et les degrés des vertus en qui s'incarne la charité; il ne se préoccupe pas des phénomènes mystiques; il ne règlemente pas la pratique de l'oraison ni n'insiste sur les pratiques de pénitence. Sa conception optimiste des possibilités humaines dans la collaboration avec la grâce semble aussi expliquer pourquoi il ne met pas l'accent sur les aspects négatifs de la condition humaine, pourquoi en particulier les sermons écrits font peu de place à la condamnation des vices. Il est possible que Laurent ait été plus explicite quand il s'adressait à ses auditeurs, mais on a suffisamment d'indices pour affirmer que le ton âpre et sévère de la majorité des prédicateurs moralisants de son temps lui était étranger.

La conception laurentienne, équilibrée et optimiste, de la perfection chrétienne présente une certaine affinité avec la doctrine de François de Sales, mais en elle-même elle découle logiquement des grands axes de sa théologie : le primat universel du Christ, la grandeur de l'homme créé pour entrer dans la ressemblance du Christ, l'absolue prééminence de la charité dans l'ascèse chrétienne.

La bibliographie concerne surtout la doctrine et la figure spirituelle de Laurent de Brindes. Pour les autres aspects, voir Felix a Mareto, *Bibliographia Laurentiana... 1611-1961* (coll. Subsidia scientifica franciscalia 1, Rome, 1962, 1424 n.).

Biographie. — Voir surtout Arturo M. da Carmignano di Brenta, *San Lorenzo da Brindisi, Dottore della Chiesa..*, 5 vol., Venise-Mestre, 1960-1963. — Autres biographies importantes : Angelo Maria de' Rossi da Voltaggio, *Vita del V. servo di Dio P. Lorenzo..*, Rome, 1710 (trad. allemande, Augsbourg, 1751). — Paul de Noyers, *La vie du vénérable... Laurent de Brindes*, Avignon, 1737. — Bonaventura da Coccaglio, *Vita del V. Lorenzo..*, Rome, 1775, 1783, 1784. — G. Locatelli, *Vita del B. Lorenzo..*, Rome, 1783, 1784, 1785. — Francisco de Ajofrin, *Vida, virtudes y milagros del B. Lorenzo..*, Madrid, 1784, 1881, 1904. — Mayeul de Valensolles, *La vie du B. Laurent..*, Paris, 1784, 1787 (trad. allemande, Mayence, 1863).

Laurent d'Aoste, *Le B. Laurent..*, Paris, 1867 (trad. italienne, Rome, 1881). — A. Brennan, *Life of St. Lawrence of Brindisi..*, Londres-New York, 1911. — Jérôme de Paris, *Saint Laurent de Brindes..*, Rome, 1937 (trad. ital., Rome, 1937).

Spiritualité — Constantin de Plogonnec, *La doctrine spirituelle de saint Laurent..*, dans *Études franciscaines*, t. 51, 1939, p. 225-242, 359-378. — Lazaro de Aspurz, *Espiritualidad de S. Lorenzo..*, dans *Estudios franciscanos*, t. 53, 1952, p. 221-234. — Arturo M. da Carmignano, dans sa biographie citée *supra*, t. 3, p. 387-474. — Gabriel de Sotiello, *Humanismo y contemporaneidad de S. Lorenzo..*, dans *Estudios franciscanos*, t. 65, 1964, p. 393-412. — *Bibliotheca sanctorum*, t. 8, 1967, col. 161-180. — Hilarius a Wingene, *Spiritualitatis laurentianae lineamenta fundamentalia*, dans *Laurentianum*, t. 10, 1969, p. 413-433. — Metodio da Nembro, *Quattrocento scrittori spirituali*, Rome, 1972, p. 55-58.

Doctrine. — G. M. Roschini, *La Mariologia di S. Lorenzo..*, Padoue, 1951. — D. Unger, *The absolute Primacy of Christ Jesus and His Virgin Mother according to St. Lawrence..*, dans *Collectanea franciscana*, t. 22, 1952, p. 113-149; *The heavenly Queenship of God's Virgin Mother according to St. Lawrence..*, *ibidem*, t. 24, 1954, p. 303-328; t. 25, 1955, p. 114-148; *St. Lawrence of Brindisi on the Sacred Heart of Jesus and the Immaculate Heart of Mary*, dans *Laurentianum*, t. 2, 1961, p. 19-50. — C. McCreary, *Christ the Saviour according to St. Lawrence*, *ibidem*, t. 4, 1963, p. 401-430. — DTC, *Tables*, col. 2900-2907. — B. E. Burkey, *The Theology of St. Joseph in the Writings of St. Lawrence*, dans *Cahiers de Joséphologie*, t. 16, 1968, p. 263-292; t. 21, 1973, p. 89-144.

DS, t. 1, col. 1355, 1708; t. 4, col. 1617; t. 5, col. 1312, 1318, 1353-1354, 1388; t. 6, col. 76.

Isidoro de Villapadierna.

3. LAURENT L'ENCUIRASSÉ (bienheureux), ermite, † 1243. — Né à Facciolo, dans les Pouilles, à la fin du 12e siècle, Laurent, soldat, commit

un homicide par imprudence. En guise d'expiation, il se rendit en pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle. De 1207 à 1209, il fut bénédictin à Morrasca, au monastère de S. Ange de Balzis. Attiré par la solitude, il se retira ensuite dans une grotte à S. Marie de Morrabotto, près de Subiaco, au sud de Rome, le 16 décembre 1209; il ne quitta jamais plus la région. Il s'agit d'un ermite « stable », à la différence d'autres ascètes solitaires. Des disciples le rejoignirent, parmi lesquels Pierre et Aimé de Canterano; ce dernier lui succéda dans le gouvernement de la petite communauté érémitique. Parmi les nombreux pèlerins qui le vénérèrent de son vivant, on cite, vers 1224, le cardinal Ugolin, futur Grégoire IX (1227-1241), et très probablement François d'Assise † 1226 venu à Subiaco à cette époque. Laurent mourut le 16 août 1243; son corps et ses instruments de pénitence sont conservés à Subiaco (Sacro Speco).

Laurent était connu pour ses austérités spectaculaires, plus admirables sans doute qu'imitables. Il prolongeait la tradition érémitique médiévale de la vallée de l'Aniene, caractérisée par une rigueur de style égyptien, qui ne s'opposait pas à l'accueil généreux des fidèles. Il rédigea un *Liber orationum*, dont l'autographe se trouve à Subiaco. C'est une compilation qui appartient à une tradition souvent attestée dans les milieux monastiques italiens et représentée par des noms illustres, tels qu'un Pierre Damien, un Jean Gualbert, un Guillaume de Volpiano, un Jean de Fruttuaria, un Anselme de Lucques, etc. Elle comprend quatre sections : prières pour lui-même et pour ses bienfaiteurs, prières pour l'exaltation de l'Église, aspirations pour des circonstances diverses, prières pour des nécessités variées. La doctrine, conforme à l'esprit bénédictin alors traditionnel, est centrée sur l'humilité et la confiance en l'effet salutaire de la Passion du Christ.

Liber orationum beati Laurentii Loricati monachi sublacensis, éd. par W. Gnandt, Paderborn, 1902. La principale source biographique est le procès de canonisation, instruit dès 1244 (BHL, n. 4792), dont dépendent les deux Vies anonymes (BHL, n. 4793-4794).

U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-bibliographie*, t. 2, Paris, 1907, col. 2777. — Ph. Schmitz, *Histoire de l'Ordre de Saint Benoît*, t. 6, Maredsous, 1949, p. 252. — *Vies des saints..*, t. 8, Paris, 1950, p. 292-294. — G. Penco, *Storia del monachesimo in Italia..*, t. 1, Rome, 1961, p. 458. — B. Cignitti, *Bibliotheca sanctorum*, t. 8, 1967, col. 136-141 (bibliographie). — Art. CUIRASSÉ, DS, t. 2, col. 2630-2632.

Réginald GRÉGOIRE.

4. LAURENT JUSTINIEN (saint), archevêque de Venise, 1381-1456. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine spirituelle.* — 4. *Sources et influence.*

1. **Vie.** — Né à Venise le 1er juillet 1381 de Bernardo et Querina Querini, Giovanni Giustiniani (Lorenzo est son nom de religion), après sa première formation intellectuelle et à l'issue d'une décision laborieuse, entre, mais nous ne savons quand, chez les chanoines de S. Giorgio in Alga, que Boniface IX avait reconnus comme un groupe monastique inspiré de la Règle de saint Augustin.

Il est signalé comme diacre le 1er octobre 1404. La tradition recueillie par Bernardo, son premier biographe, rapporte qu'il se convertit de sa vie de péché sur les instances de son oncle maternel Marino Querini. En de rares notes biographiques (*Fasciculus amoris* 16), Lorenzo se représente la conversion à la manière des hagiographes médiévaux, provoquée par une vision de la divine Sagesse, selon ce qu'il advint à Henri Suso, ou d'après le type de conversion de saint Augustin. Plus simplement, comme l'explique Marino Sanudo il giovane, en 1490, Lorenzo au cours de son adolescence abandonna le monde et ses richesses et se fit serviteur de Dieu.

Prêtre (peut-être en 1415), on le signale en diverses villes de la Vénétie (Padoue, 1406; Vicence, 1407, 1415, 1425/6, 1429; Bologne, 1418; peut-être Vérone, 1426) et aussi à S. Giorgio in Alga (1409, 1413, 1418/9, 1421).

En 1419, il composait à S. Giorgio le *Lignum vitae*, premier travail, encore vert, où apparaissent les lignes principales de sa pensée. Après avoir été supérieur général de sa congrégation en 1424, il compose, ordinairement à Vicence, les traités *De spirituali et casto Verbi animaeque connubio* (1425), *De disciplina et spirituali perfectione* (1425), *Fasciculus amoris* (1426) et *De triumphali agone Christi* (1426-1427?). Il est de nouveau général en 1427 et peut-être encore en 1429, lorsqu'il rédige le *De interiori conflictu* et le *De complanctu christianae perfectionis*; en 1431, il écrit un *De vita solitaria* pour les chartreux de S. Maria del Montello (Trévise) et en 1432 un *De contemptu mundi.*

Le 12 mai 1433, Eugène IV le nomme évêque de Castello, c'est-à-dire de la cité de Venise. Dans le gouvernement de son diocèse, Giustiniani se préoccupe de la réforme du clergé, des monastères féminins (avec l'aide de sa nièce, la bienheureuse Eufemia Giustiniani, 1408-1487, abbesse bénédictine de S. Croce alla Giudecca) et de son peuple. Cette œuvre réformatrice n'a pas été étudiée à partir des archives épiscopales et civiles; on connaît seulement les constitutions synodales de 1434, promulguées en 1438 dans un *Synodicon*, qui signale aussi la législation des synodes antérieurs.

Il réglementa la vie du chapitre de la cathédrale, et pour son activité liturgique il institua un *collegium duodecim clericorum*, mais sans avoir encore les buts pastoraux des séminaires posttridentins. Il assista les pestiférés de 1447 et il secourut les pauvres.

Peu avant 1430 ou après 1433, il rédigea un *De spirituali interitu animae* (liber 1) et un *De eiusdem resurrectione spirituali* (liber 2).

Le 8 octobre 1451, Nicolas V le nomma premier patriarche de Venise en unissant le siège patriarcal de Grado et l'évêché de Castello. C'est peut-être alors qu'il composa son *De institutione et regimine praelatorum* et c'est sûrement en 1452 qu'il publiait son *De humilitate.* Ayant convoqué un concile provincial en mai 1455, il eut encore le temps d'écrire son *De oboedientia* et son *De gradibus perfectionis.* Il mourut le 8 janvier 1456. Laurent Giustiniani fut déclaré bienheureux le 9 juillet 1524 par Clément VII et saint le 16 octobre 1690 par le pape vénitien Alexandre VIII.

Il n'existe pas de biographie critique de Laurent Giustiniani. La première vie fut écrite par son neveu Bernardo Justiniani, *Vita beati Laurentii Justiniani* (Venise, 1475). Le profil du saint est esquissé selon le type du *bios* humaniste et moral : Bernardo souligne l'origine surnaturelle de la doctrine d'un *rudis litterarum*, son *apatheia* devant les difficultés familiales et la souffrance, sa recherche exagérée de la pénitence aux prises avec la triple concupiscence, le tout dans un climat de miracles où il est difficile de démêler le réel.

Autres éditions : Venise, 1622; Lyon, 1628; Padoue, 1691;

Rome, 1690; reprise dans les *Acta sanctorum*, t. 1, Anvers, 1643, p. 551-564. — Traduction italienne : Venise, 1569, 1612, 1690, 1712, 1855; Rome, 1962 (éditée et commentée par I. Tassi); insérée par G. P. Maffei dans ses *Vite dei 17 santi confessori* (et publiée à part : Rome, 1690; Padoue, 1691; Venise, 1819; Lorette, 1858); la *Vita* fut abrégée par C. Manerbi en 1475 dans la réédition de la *Legenda aurea* de Jacques de Voragine, et cet abrégé fut traduit en espagnol, 1726. De cette première *Vita* dépendent pratiquement toutes celles mentionnées par Tramontin *(Saggio)*.

De nouveaux aspects ont été présentés par D. Rosa (*Summorum sanctissimorumque pontificum, illustrium virorum piorumque patrum de B. Laurentii Justiniani Vita..*, Venise, 1614; et *Bernardo Giustinian. Notizie storiche dell'origine, vita, santità e canonizzazione di san Lorenzo Giustiniani*, Cologne, 1695) dont les œuvres tiennent compte des méthodes des bollandistes et se servent de documents d'archives. On peut signaler un opuscule érudit de A. Ragazzi (*Notizie storiche edite ed inedite di S. Lorenzo..*, Venise, 1856) qui enrichit quelque peu nos connaissances, et l'important travail de P. La Fontaine (*Il primo Patriarca di Venezia. Vita popolare di S. Lorenzo..*, Venise, 1928; 3e éd., 1960) qui a surtout le mérite de mettre de larges extraits des textes du saint à la portée du lecteur.

A. Niero, *San Lorenzo Giustiniani*, Venise, 1955. — Sur Eufemia Giustiniani, cf *Bibliotheca sanctorum*, t. 6, Rome, 1965, col. 1349-1350. — P. Hochshild Labalme, *Bernardo Giustiniani: a Venetian of the Quattrocento*, Rome, 1969.

2. **Œuvres.** — 1° *Œuvres complètes* : *Opera divi Laurentii Justiniani*, Brescia, 1506; *Opera et vita religiosissima..*, Paris, 1524 (H. Jedin signale une autre édition à Paris en 1514 dans son *Il tipo ideale del vescovo secondo la Riforma cattolica*, Brescia, 1950, p. 28); Bâle, 1560; Lyon, 1568; Venise, 1606, ajoute le *Tractatus de incendio divini amoris*, jusqu'alors inédit; Cologne, 1616; Lyon, 1628; Cologne, 1675; Venise, 1721 et 1751.

2° *Œuvres particulières.* — 1) Le *Lignum vitae*, le « bois de la vie » (des ouvrages médiévaux portent déjà ce titre), c'est le nouvel arbre que Dieu a planté dans l'Église, en opposition à celui de la mort dans l'Éden. Ses racines sont la crainte de Dieu et la foi; il porte douze fruits : la continence, la prudence, la justice, la charité, la patience, l'obéissance, l'espérance, la persévérance, la pauvreté, la sobriété, l'humilité et la prière. Le *Lignum* est un recueil ascétique de quatorze opuscules (un par vertu) qui ouvrent le chemin de la contemplation considérée comme accessible à tous les chrétiens.

Trad. italienne par P. Zanibon, *L'albero della vita* (Udine, 1819); trad. franç. par L. Caillet, *L'arbre de la vie ou les douze fruits de la foi* (Paris, 1858).

2) Le *De disciplina et perfectione monasticae conversationis* fut composé à la demande d'Eufemia. C'est un petit traité ascétique pour les moniales qui met en relief défauts et vertus selon la tradition bénédictine et surtout bernardine.

Édition latine, Louvain, 1576, à la suite du *Libellus aureus* d'Alphonse de Madrid; l'éd. latine de Coïmbre, 1531, signalée par Huerga, est ignorée par Tramontin.

Trad. italienne : Venise, 1494, 1527, 1569, 1618; Pavie, 1591 (cf DS, t. 7, col. 777); Padoue, 1748; Rome, 1967; trad. française, Paris, 1605; trad. allemande, Strasbourg, 1490, 1509; trad. portugaise, Lisbonne, 1531, 1791.

3) Le *De spirituali et casto Verbi animaeque connubio*, ouvrage principal de Laurent, expose la doctrine de l'union entre l'âme, purifiée et conduite par l'Esprit Saint, et le Verbe ou la divine Sagesse. La doctrine est vigoureuse et la présentation très ordonnée. Trad. française, *Traité de la spirituelle et chaste alliance du Verbe avec l'âme*, par A. Templier, Paris, 1858.

4) Le *Fasciculus amoris in coena Domini* est un commentaire spirituel de *Jean* 14-17. — 5) Le *De triumphali agone Mediatoris Christi* est un opuscule à la fois dogmatique et ascétique qui propose des considérations sur la Passion. Trad. franç. par L. Caillet, *L'agonie triomphante ou Jésus-Christ et l'Église glorifiés par la Croix* (Paris, 1861).

6) Le *De interiori conflictu* est surtout ascétique. Il a été traduit en français par L. Caillet, *Du conflit intérieur* (avec *L'arbre de vie*, 1858), et en italien par G. B. Trevissoi, *Del combattimento interiore* (Sienne, 1935). — 7) Le *De compunctione et complanctu christianae perfectionis et animae reformatione ad perfectionem* (intitulé aussi *De planctu Ecclesiae*) est une œuvre pastorale sur la réforme des mœurs. — 8) Le *De vita solitaria* fut composé à l'intention des monastères. Une éd. latine, Coïmbre, 1531, signalée par Huerga, est ignorée par Tramontin; trad. italienne, Venise, 1561; trad. franç., Paris, 1659, 1660, 1664, 1671; Lyon, 1699.

9) Le *De contemptu mundi* est surtout pastoral. Trad. italienne, Venise, 1579 et 1597; Padoue, 1753. Cf P. Spoletini, *Il De contemptu mundi di S. Lorenzo G. Studio storico dottrinale*, Rome, 1971. — 10) L'authenticité du *De spirituali interitu animae eiusque resurrectione* (ou *De morte et resurrectione animae*) n'est pas absolument certaine. Il a un caractère doctrinal, moral et ascétique.

11) Le *De institutione et regimine praelatorum* (1433 ou 1451?) concerne la pastorale des évêques.

Trad. italienne par A. Costantini, *Condizione e governo dei vescovi*, Rome, 1968. Cf A. O'Flynn, *St Lawrence Justinian's pastoral Advice to Bishops* (Rome, 1968); M. Fay, *Episcopal Asceticism in the Thought of S. Lawrence Justinian* (Rome, 1970); F. C. Lynette, *St. Lawrence Justinian's Advice to Bishops concerning the evangelical Virtues* (Rome, 1971).

12) *De oboedientia*, de contenu ascétique et pastoral. — 13) *De humilitate*, de contenu ascétique. Trad. italienne par M. Lapi, inédite (Biblioteca Marciana, Venise, Ital. Cl. I 50 (= 5179); Biblioteca museo Correr, Venise, Codici Cicogna 2291). — 14) *De gradibus perfectionis*, ascétique. Trad. italienne par A. Costantini, *Itinerario alla perfezione*, Rome, 1969.

15) On conserve 39 *Sermones in Domini et sanctorum solemnitates*; certains furent composés pendant la période conventuelle de Laurent, d'autres datent de son épiscopat : 10 sur les fêtes du Seigneur, 4 pour celles de la Vierge, 24 pour celles des saints, 1 *ad emollienda obdurata corda*; les thèmes en sont spirituels.

Trad. italienne, *Sermoni dei santi* (Venise, 1565); sur l'Ascension, Venise, 1579; *Ad emollienda..*, Rome, 1585 et 1679 (ce dernier sermon n'est pas mentionné par Tramontin; il est publié avec le *Guida dei peccatori* de Louis de Grenade, cf Huerga); *Sermoni del Signore e dei santi* (Padoue, 1750); sur S. Marc, par G. Fedalto dans *Saggi laurenziani* (Venise, 1963, p. 119-134).

16) 4 *lettres* inédites; une a été publiée par Tramontin, *Saggio..*, p. 67.

3° *Œuvres incertaines.* — 1) *De incendio divini amoris*, attribué à Laurent jusqu'à la traduction italienne (ms 117 prov. Cicogna, biblioteca museo Correr, Venise), peut-être faite par Tavelli di Tossignano et publiée à Venise en 1853. Le *De incendio* est à restituer à Jean de Fécamp (= *Meditationes*), sauf peut-être les chapitres 1 et 14. Trad. française, *De l'incendie du divin amour* (Paris, 1849 et 1854).

2) *Expositiones in psalmos* (Codice Ambrosiano F. 116 sup., Biblioteca Ambrosiana, Milan); ce serait un florilège patristique tiré de Jérôme, Augustin, Irénée, Hilaire et Jean Cassien; œuvre attribuée à Gilbert de la Porrée † 1154 par A. Pagliari (*Ævum*, t. 36, 1962, p. 414-429). — 3) *Sermo de fidei excellentia et auctoritate catholicae religionis* (Bibl. Marciana, Venise, lat. Cl. III 158 (= 2410). — 4) *Trattato delle virtù dell'uomo* (Bibl. museo Correr ms 130 (= 1024); appartient très probablement à Laurent; mériterait d'être étudié pour mieux connaître le Laurent italien.

4° *Œuvres apocryphes.* — 1) *Hortus delitiarum* (Milan, 1515); n'est pas de Laurent, mais de son homonyme chartreux (DS, t. 6, col. 413-414). — 2) *Giardino di orazione*, composé en 1454, peut-être de Nicolas d'Osimo (cf DS, t. 7, col. 777). — 3) *Trattato delle tre vie: gaudio, dolore, gloria*, dans les *Opera* de 1536 et de 1588. — 4) *Canzoni spirituali*, éditées dans *Rime spirituali devotissime* (t. 3, Venise, 1552); c'est l'œuvre de Leonardo † 1446, frère de saint Laurent.

5) *Trattato de lo inferno* (Bibl. museo Correr, Venise, ms 130, f. 146-180). — 6) *Synodicon*, ou recueil des constitutions des principaux synodes vénitiens, que Giustiniani a fait publier en 1438. — 7) *Constitutiones circa recitationem divini Officii* (Bibl. semin. patriarcale, Venise, ms 315/14). — 8) *Ordo benedictionis sive consecrationis virginum*, Venise, 1527.

3. **Doctrine spirituelle.** — La doctrine de Laurent Giustiniani, si l'on excepte le *Lignum vitae* et l'un ou l'autre opuscule concernant la vie des moines ou des évêques, est surtout ascétique, parénétique et pastorale. Elle est éclectique et puise en des sources patristiques et spirituelles diverses, sans les citer habituellement. Laurent n'est pas original, mais c'est un excellent vulgarisateur; tout au plus, selon Di Agresti et encore avec de notables réserves, sa manière de considérer le thème de la Sagesse, soit comme *Verbum ab intra* et par conséquent objet de contemplation, soit comme *Verbum ad extra* et donc objet d'imitation, lui est-elle assez personnelle. Ces concepts empruntés à saint Augustin, à saint Bonaventure et à Henri Suso, Laurent les remodèle pour en constituer la base de sa pensée; on le pressent déjà dans le *Lignum vitae*, mais c'est beaucoup plus accentué dans les écrits de la maturité.

On peut tracer d'après Laurent un *itinerarium in Deum*. Le principe et le fondement s'enracinent dans la dépendance ontologique de l'homme avec Dieu; en tant que créature, l'homme tend vers le Dieu-Sagesse pour s'unir avec lui par la contemplation (à laquelle tous sont appelés), et atteindre à la connaissance de la Sagesse incarnée : « Haec omnia in Christo, immo omnia Christus » (*Fasciculus amoris* 9).

Le péché grave sépare de Dieu. Le péché véniel est lui-même dangereux, car il engendre la tiédeur qui prépare le péché grave et le refroidissement de la charité. L'homme retourne à Dieu par la *meditatio* et l'*oratio mentalis*. La première comporte la *consideratio* rationnelle de la vérité; la seconde y ajoute les actes affectifs de la volonté. L'exercice des vertus théologales est indispensable : la foi est la lumière de l'esprit et la porte dorée par laquelle Dieu entre en l'homme; la charité est l'œuvre de la foi qui la fait naître, tandis que la Sagesse l'engendre et l'Esprit Saint la forme et la vivifie (*Lignum vitae: De fide* 4-5).

C'est ainsi que la Sagesse descend habiter réellement, quoique mystérieusement, en l'homme et l'illumine, en devenant pour ainsi dire son œil spirituel. Elle le forme dans la phase pénitente de la vie spirituelle, elle le porte dans la phase progressante, elle le conduit dans la phase parfaite jusqu'à la splendeur de la Divinité (*De connubio* 2). La charité est la reine des trois vertus (*De connubio* 18; *Lignum vitae: De oratione* 3), car c'est elle qui a la capacité de nous unir à Dieu : par sa force assimilatrice, elle nous fait aimer Dieu sans mesure (*Lignum vitae: De caritate* 1, d'inspiration bernardine); par sa force diffusive, elle tend à nous faire aimer toutes choses et tous les êtres pour les porter à l'Aimé, qui est le Christ (*De contemptu* 14). Elle est ainsi à la racine de l'activité apostolique; elle pense volontiers à l'Aimé et volontiers elle parle de lui (*De caritate* 11).

Après les vertus théologales, les vertus morales sont requises. Parmi elles, il faut préférer la *prudence* ou l'œil de l'âme, qui, selon la doctrine thomiste, est considérée comme la reine des vertus et doit être présente en tout état de vie, y compris chez les parfaits. Sans elle, la crainte deviendrait désespoir, la douleur amertume, l'amour adulation, la sagesse présomption, la joie dissipation. Elle assure aux vertus l'ordre, la mesure et la sécurité (*Lignum vitae: De prudentia* 2). Aussi est-elle au principe de la discrétion dans la pratique de l'oraison pour ne pas outrepasser de justes limites, ou dans la contemplation et l'oraison de quiétude : on ne peut y négliger la prudence pas plus que dans l'activité apostolique. On retrouve là le rapport classique entre contemplation et action, avec tantôt une préférence pour la *contemplatio* et tantôt pour l'*actio*, lorsque celle-ci est un moyen d'alimenter la *contemplatio* (*De connubio* 12, 18). La prudence guide la tempérance elle-même, par exemple dans l'usage modéré de la viande et la juste mesure entre le repos et l'activité excessive (*Lignum vitae: De sobrietate* 5).

L'humilité naît de la *consideratio* de la fragilité et de la fugacité de la vie, de la mort et des phases de la dissolution du cadavre (*De humilitate* 4; *Lignum vitae: De sobrietate* 4). Le *De contemptu mundi* tempère ce pessimisme radical (dû en partie à l'influence de la pensée augustinienne) en soulignant le sens de la dignité humaine, la valeur du libre arbitre, à la manière du *De dignitate* de Pic de la Mirandole et des autres humanistes.

L'humilité se fonde sur le souvenir des fautes passées et dans la méditation de la vie du Christ, de la Vierge et des saints. Pour les progressants le modèle habituel est la vie du Christ en son humanité. Ce n'est pas le lieu d'approfondir le thème du Christ Médiateur *apud Patrem et in Ecclesia*; l'imitation du Christ, chez Laurent, est fondamentale; elle se manifeste, par exemple, dans la dévotion au Cœur, où l'ascète trouve refuge et stimulant.

Chez les parfaits, l'exercice principal est celui de la *contemplatio ab intra* ou *ad extra* de la divine Sagesse : l'âme, purifiée activement par l'exercice continu des vertus et passivement par les épreuves que Dieu lui envoie (maladies, aridités intérieures, phases d'obscurité, abandon de la part de Dieu), s'unit à la Sagesse amoureuse qui a son centre dans le Christ-Sagesse dans l'union mystique. Cette union, qui s'entend au sens de *contemplation* d'union transformante entre l'âme et Dieu, en la possession du Verbe et conjointement à lui, permet à l'âme de devenir une seule chose avec lui, une image qui le reflète et n'est plus séparée de lui que par le voile de la mortalité.

L'âme ne cherche plus de nourriture terrestre, ne goûte plus le pain du siècle (*De oratione* 5), mais, dans l'intensité de l'amour du Verbe, elle voudrait qu'il modère parfois la véhémence de son amour : l'absence lui

laisserait un désir plus intense d'union. Mais si tous doivent tendre à la contemplation, en fait l'atteignent seuls ceux que Dieu choisit, car elle est don *gratis datum*; elle ne se réalise que lorsque Dieu descend en la créature.

En ces états demeurent indispensables la direction spirituelle et le discernement spirituel, l'usage habituel des sacrements de pénitence et d'eucharistie, considérés comme des phases de purification ou d'union avec la Sagesse : la réception de l'eucharistie (il en est parlé en passant dans les écrits ascétiques mais *ex professo* dans le *Sermo de eucharistia*) représente un des moments les plus importants de la vie unitive. L'oraison, dont les degrés sont décrits dans le *De gradibus perfectionis* (12 : oraison vocale, méditation et contemplation), est également indispensable.

4. Sources et influence. — Une recherche des sources doctrinales de Laurent Giustiniani n'a jamais été faite complètement. G. Geenen énumère, en plus des sources scripturaires, quelques Pères et quelques théologiens médiévaux. Certes, il n'accepte pas le Laurent *rudis litterarum* qu'avait présenté Bernardo. Laurent lui-même, d'ailleurs, dans la préface du *De connubio*, parlait de ses nombreuses lectures et dans le prologue du *De contemptu* disait s'être servi des Pères. Il les connaissait probablement par des recueils de centons; il a pu utiliser le cod. Vaticano latino 6460 (Bibliothèque vaticane) qui recueille des textes empruntés aux Pères et aux théologiens.

Laurent est un disciple de saint Augustin, par l'intermédiaire de saint Bernard. Sa doctrine se présente comme une *theologia cordis* : le ton de ses écrits est affectif, sa tendance est introspective, il rappelle volontiers son expérience (péchés et conversion). On retrouve dans l'ascèse et la pastorale de Laurent le vocabulaire et la doctrine de saint Bernard : sur la conversion des pasteurs et des fidèles, les remèdes proposés, l'attente eschatologique, l'appel à l'idéal de l'Église primitive, la dévotion au Verbe incarné et à son Cœur, à la Vierge, aux anges gardiens (dans le *De spe* 5, il reprend quasi à la lettre le *Super missus est*, hom. 2, n. 17 et le *Sermo in ps. Qui habitat* 12, 3 et 6-8 de saint Bernard), la médiation de l'Église, le primat de la charité, la *contemplatio* unitive.

Il emprunte plus qu'on ne le croirait à saint Bonaventure et à l'école franciscaine. Il suffit de reprendre sa doctrine sur l'humilité, la pénitence, la confession fréquente et la vie eucharistique, en particulier, sa doctrine du Christ médiateur et en conséquence l'imitation par la méditation; ou encore le processus qui conduit à la contemplation sapientielle, depuis ses préliminaires (méditation de la mort, acquisition des vertus), — par l'eucharistie, l'action de l'Esprit et le don de sagesse —, jusqu'à l'ivresse spirituelle et l'*unus spiritus cum Deo*, qui est le terme de la mystique bonaventurienne et justinienne *(De sobrietate, passim)*. La méthode des septénaires (*De connubio* 13) vient sans doute des *Meditationes* pseudo-bonaventuriennes.

La doctrine de la Sagesse s'apparente avec celle de Henri Suso. Di Agresti rapproche le *Planctus* et l'*Horologium Sapientiae* de Suso avec le *De compunctione* et le *De agone* de Giustiniani. Tous les deux ont connu la même expérience du baiser nuptial de la Sagesse, mais aussi le même processus psychologique de la vie spirituelle : en effet, le *redire ad seipsum* augustinien présuppose habituellement, — comme le mariage avec la Sagesse —, la révélation de Dieu dans la nature, dans l'Écriture, dans la théologie et surtout dans l'humanité du Christ qui aboutit, lorsqu'elle est méditée et imitée, à une ressemblance toujours plus grande. Tout ceci suppose chez Giustiniani la connaissance de la doctrine de Suso, qu'il aura sans doute puisée dans les cercles dominicains de Venise.

La divine Doctrine de Catherine de Sienne, centre de sa spiritualité, se confond pratiquement avec la divine Sagesse justinienne. On trouve déjà chez Catherine la foi, porte d'entrée du Verbe en l'âme, la *meditatio* de la vie du Verbe incarné, l'accent mis sur la patience, l'obéissance et la charité, qui dans les phases parfaites de la vie spirituelle transforment l'homme en Christ et suscitent le zèle apostolique, le Dieu principe et fondement de la vie spirituelle, l'expérience du mariage spirituel avec le Christ.

L'influence catherinienne se répandit à Venise par l'intermédiaire du bienheureux Giovanni Dominici, réformateur du couvent de S. Domenico di Castello, réforme qui influença le mouvement naissant de Saint-Georges d'Alga.

L'influence de Dominici est réelle aussi chez Giustiniani : ainsi la doctrine de l'amour (*Trattato de la carità*, Venise, 1545, ch. 2), la dignité de l'âme, le choix du directeur spirituel (*Regole del governo di cura famigliare*, 2e éd., Florence, 1927, p. 50-51, 60-62; cf DS, t. 8, col. 473-480).

La doctrine de Giustiniani sur les rapports entre oraison et contemplation, sur la double illumination charnelle et spirituelle a pu venir aussi bien de Bonaventure que de l'école victorine. Une certaine influence de la spiritualité cartusienne sur Laurent se retrouve dans l'ascèse monastique des degrés de la contemplation, dans le caractère essentiel de la charité, dans l'importance de la vie solitaire, dans la *tranquillitas cordis*, qui est également influencée soit par l'indifférence de Jean Cassien et de Bède, en particulier l'*apatheia* dans la chasteté (*De continentia* 5), soit par la *Gelassenheit* de Suso.

On ne peut oublier la dépendance de Giustiniani par rapport au *De miseria humanae conditionis* d'Innocent III, notamment en ce qui concerne le pessimisme du *De humilitate* (le ch. 4 est pris à peu près entièrement aux ch. 9, 27-29 du *De miseria*).

Giustiniani ne semble pas au point de départ de la *Devotio moderna* à Venise. Il n'en a guère subi l'influence dans le domaine de l'oraison; la méditation de la vie du Christ et son imitation étaient alors un thème commun et il n'y a rien d'étonnant à constater une conception analogue de l'ascèse dans la communauté de S. Giorgio in Alga et à Windesheim.

Il est probable que l'influence de Giustiniani s'est exercée sur la doctrine du vénitien Domenico di Domenichi (1416-1478), évêque de Brescia (DS, t. 3, col. 1516-1519). Huerga a admis, d'ailleurs avec une extrême prudence, une influence justinienne sur Garcia de Cisneros, Louis de Grenade, le chartreux Antoine de Molina, le mercédaire Juan Falconi, Jean d'Avila et peut-être sur la conception des degrés d'oraison chez Thérèse d'Avila. Il ne s'agit vraisemblablement que de pures coïncidences.

L'influence de Laurent sur l'école sulpicienne et sur Louis Lallemant (pourtant, voir *supra*, col. 132) paraît plus réelle. Ces auteurs semblent reprendre à leur compte la doctrine sapientielle de Giustiniani dans la dévotion au Verbe incarné et dans les avis spirituels adressés aux clercs. On peut en dire autant du capucin Léandre de Dijon † 1667 (cf DS, t. 9, notice), qui cite Laurent à pleine page, du mauriste Claude Martin † 1696, qui fait du mariage avec la divine Sagesse le thème

fondamental de sa pensée, ou encore de Louis-M. Grignion de Montfort † 1716, qui reprend le *De triumphali Christi agone* (ch. 19) dans *L'amour de la Sagesse éternelle* (*Œuvres*, Paris, 1966). Le succès des éditions françaises de Laurent explique son influence.

Fait étonnant : l'influence doctrinale de Giustiniani en Vénétie est nettement moins grande (peut-être pourrait-on signaler l'influence du pessimisme spirituel du saint sur les écrits de Giovanni Tiepolo, 1571-1631) et en Italie; à peine y a-t-il quelques citations du *De disciplina* chez Alphonse de Liguori † 1787 (*Opere ascetiche*, t. 1, Rome, 1933, p. 449).

S. Tramontin, *Saggio di bibliografia laurenziana. Appunti per lo studio della vita e delle opere di S. Lorenzo Giustiniani* (Venise, 1960). — G. Cracco, *Profilo storico bibliografico di S. Lorenzo..*, Rome, 1962. — F. De Marco, *Ricerca bibliografica su S. Lorenzo..*, Rome, 1962. — P. Spoletini, *Il De contemptu mundi di S. Lorenzo... Studio storico dottrinale* (Rome, 1971; bibliographie, thèses, etc).

Spiritualité. — E. Schubart, *L'Eucarestia nel pensiero di S. Lorenzo..*, dans *Vita cristiana*, t. 1, 1930, p. 19-34; *La carità secondo S. Lorenzo..*, t. 3, 1932, p. 216-231; *L'umiltà secondo l'insegnamento di S. Lorenzo..*, t. 5, 1933, p. 23-55; *L'araldo della divina Sapienza*, t. 6, 1934, p. 647-655. — A. Altan, *L'opera dottrinale di S. Lorenzo..*, dans *S. Lorenzo Giustiniani. Centenario, 1456-1956*, Venise, 1959, p. 191-216.

N. Barbato, *Ascetica dell' orazione in S. Lorenzo..*, Venise, 1960. — A. Costantini, *Introduzione alle opere di S. Lorenzo..*, Venise, 1960. — M. Gilleece, *The Doctrine of Humility in the Writings of S. Lawrence Justinian*, Rome, 1959. — E. Schubart, *Die Brautmystik des hl. Laurentius Justiniani..*, dans *Erbe und Auftrag*, t. 37, 1961, p. 129-139. — G. Di Agresti, *La Sapienza. Dottrina di spiritualità e di apostolato in S. Lorenzo..*, Rome, 1962. — S. Giuliani, *Vita e dottrina di S. Lorenzo..*, Rome, 1962. — S. Faiola, *Obedience in the Writings of S. Lawrence Justinian*, Rome, 1964. — G. Di Agresti, *Punti salienti della dottrina mariologica di S. Lorenzo*, dans *Marianum*, t. 33, 1971, p. 307-328.

G. De Luca, *Letteratura di pietà a Venezia dal '300 al '600*, Florence, 1963, p. 27-42. — I. Colosio, *Spiritualità escatologica e ideale monastico negli scritti di S. Lorenzo..*, dans *Rivista di ascetica e mistica*, t. 36, 1967, p. 586-594. — S. Tramontin, *Pagine di santi veneziani. Antologia*, Brescia, 1968, p. 47-67. — G. Cracco, *La spiritualità italiana del Tre-Quattrocento. Linee interpretative*, dans *Studia patavina. Rivista di scienze religiose*, t. 18, 1971, p. 74-116; art. Italie, DS, t. 7, col. 2219-2228. — P. Prodi, *The Structure and Organization of the Church in Renaissance Venice. Suggestions for Research*, dans J. R. Hale. *Renaissance Venice*, Londres, 1973, p. 409-430.

Sources doctrinales. — G. Di Agresti, *La Sapienza..*, p. 270-278. — G. Geenen, *Praerogativa doctoris Ecclesiae in operibus S. Laurentii..*, Rome, 1962. — Giovanna della Croce, *Il Cristo nella dottrina e nella esperienza religiosa di Enrico Susone*, dans *La scuola cattolica*, t. 95, 1967, p. 124-145; *Enrico Susone. La sua vita, la sua fortuna in Italia*, Milan, 1971. — A. Niero, *Miscellanea G. G. Meersseman*, dans *Studi Veneziani*, t. 13, 1971, p. 669-670.

Influence. — A. Huerga, *Presencia de las obras de San Lorenzo Giustiniani en la escuela española de oración*, Rome, 1962.

Rapports avec la Devotio moderna. — I. Tassi, *Ludovico Barbo (1381-1443)*, Rome, 1952 (fut chanoine de S. Georges in Alga). — M. Petrocchi, *Una « devotio moderna » nel quattrocento italiano?, ed altri studi*, Florence, 1961. — I. Colosio, *I mistici italiani dalla fine del Trecento ai primi del Seicento*, dans *Grande antologia filosofica*, t. 9, Milan, 1964, p. 2163-2164.

V. Piva, *Enciclopedia cattolica*, t. 7, 1951, col. 1553-1555. — G. Di Agresti et A. Niero, *Bibliotheca sanctorum*, t. 8, 1967, col. 150-159.

Antonio Niero.

5. LAURENT JUSTINIEN, chartreux, † vers 1526. Voir Giustiniani (Laurent), DS, t. 6, col. 413-414.

6. LAURENT DE LA MÈRE DE DIEU (Gracian), carme déchaux, 1570-1645. — Né à Madrid le 15 août 1570, Lorenzo, frère de Jeronimo Gracian (DS, t. 8, col. 920-928), prit l'habit de la réforme du Carmel au couvent de Pastrana le 16 janvier 1588. Il fut prieur des couvents de Daimiel, Évora, Almodovar, recteur de Coïmbre, premier définiteur de la province de Portugal; il enseigna dans divers couvents de l'ordre. Il mourut en celui de Criptana le 2 décembre 1645.

Le chroniqueur Manuel de San Jeronimo dit qu'il a composé « de nombreux traités très savants.., quelques-uns de mystique.., des poèmes » (*Reforma..*, p. 347), qui étaient conservés en son temps au couvent de Criptana. On ne garde les traces que de deux d'entre eux. Le *Sacrum ideale : Libro de algunas ideas o figuras místicas... tocantes al conocimiento, culto y amor de Dios Nuestro Señor..*, est adressé par l'auteur à sa sœur carmélite du couvent de Consuegra, Maria de San José, en 1607; Silverio de Santa Teresa l'a vu (t. 10, p. 80). Quant à la *Guerra entre buenos* (ms à l'Academia de la lengua, Madrid), c'est une défense de Jeronimo Gracian; Silverio en cite quelques passages (t. 6, 1937, voir la table).

Manuel de San Jeronimo, *Reforma de los Descalzos..*, livre 23, ch. 50-53 (t. 6, Madrid, 1710, p. 344-351). — *Chronica de Carmelitas descalzos, particular... da provincia de S. Felippe*, t. 1 par Belchior de Santa Anna, Lisbonne, 1657, p. 482-485, 511-513; t. 3 par Joseph de Jesus Maria, 1753, p. 516-542. — Marquis de San Juan de Piedras Albas, *Fray Jerónimo Gracián..*, Madrid, 1918, p. 43-44, etc.

Silverio de Santa Teresa, *Historia del Carmen Descalzo*, t. 10, Burgos, 1942, p. 74-81. — *Ephemerides carmeliticae*, t. 8, 1957, p. 216, n. 277.

Isaias Rodriguez.

7. LAURENT DE NOVARE (Novae?), évêque vers 425-440. — 1. *Doctrine.* — 2. *Identification.*

Un *Laurentius*, à identifier probablement avec le troisième évêque de Novare, est l'auteur de trois homélies ou traités (*libri*, selon les mss) : 1) *De duobus temporibus* (sur la pénitence), 2) *De eleemosina*, 3) *De muliere chananaea*. Les deux premières ont été publiées d'abord à Paris (*S. Laurentii presbiteri Novarum homiliae duae*, chez Michel Vascosan, décembre 1522; exemplaire à la Bibliothèque nationale), puis par M. de la Bigne dans la *Bibliotheca Patrum* (t. 9, Appendice, Paris, 1579, col. 1541-1556, 1555-1566), la troisième par Jean Mabillon (*Vetera analecta*, t. 2, Paris, 1676, p. 18-39); éd. reprises dans PL 66, 89a-105b, 105b-116c, 116c-124a. Le *De muliere chananaea* est une traduction assez large de l'homélie chrysostomienne (?) Πολὺς ὁ χειμών (PG 52, 449-460), dont il existe une autre traduction (cf A. Wilmart, *La traduction des 38 homélies de saint Jean Chrysostome*, dans *Journal of theological Studies*, t. 19, 1917-1918, p. 318). Sur une édition possible des traités de *Laurentius novariensis* en Italie, avant 1558, voir *Acta eruditorum Lipsiae. Supplementa*, t. 2, 1696, p. 525-527.

1. Doctrine. — Le premier traité, dont le style révèle un auteur de talent, présente une doctrine de la pénitence à la fois originale et apparemment peu commune.

1° Dieu a prévu *deux temps* et *deux modes* pour la rémission des péchés. Le premier temps, qui va d'Adam au Christ et auquel tout homme appartient avant le baptême, est celui de la *remissio publica*, « fontaine d'indulgence », « don de Dieu »; le second commence avec le Christ et inaugure la *remissio privata*, « fruit de la pénitence », « œuvre de l'homme ». La première rémission se fait par le baptême : elle efface le péché

d'Adam *per traducem seminis ad filios devolutum*; la seconde se fait par le repentir *(poenitudo)*, qui efface les péchés personnels (PL 66, 89ac).

2° Par le baptême, l'homme, image de Dieu, est constitué « juge et arbitre de soi-même », capable de « discerner son erreur et de laver son péché par le repentir *(poenitudo)* »; « il n'a plus besoin de docteur ni de la droite du prêtre » pour le plonger dans la fontaine purifiante, car *fons est in homine conservatus perpetua poenitudo* (92cd). « Ne cherche donc plus de Jean ni de Jourdain; sois pour toi-même le Baptiste » (93a).

3° Même après le baptême, les occasions de péché se présentent par les divers sens et membres de l'homme (yeux, langue, oreilles, mains et pieds, 93d-94d) et la tendance au mal persiste dans l'âme (94d-96c). En définitive, il y a deux « racines » du péché ou « péchés capitaux » : l'avarice *in cupidine mentis* et la luxure *in voluntate membrorum* (96d).

4° Des péchés issus de ces deux « racines », le baptisé doit se purifier par des moyens appropriés : l'*aumône* pour l'*avaritia*, les *larmes* pour la *luxuria* (96d-98a). Laurent prend comme exemples Zachée et la pécheresse de *Luc* 7, 36-50; il développe ces deux scènes évangéliques avec émotion et chaleur persuasive (100c-104a). Ainsi le pécheur retrouve la bienveillance de Dieu qui « odit peccantem, amplectitur poenitentem » (thème fréquent chez Augustin).

Cet enseignement est remarquable en ce qui concerne la rémission du péché par un repentir exprimé dans des actes qui en vérifient l'authenticité. Mais il est étrange de n'y trouver aucune mention de la *pénitence publique*, et le traité laisse même entendre que celle-ci n'a plus de place après le baptême.

Dire que l'auteur parle de la *vertu* et non du *sacrement* de pénitence (cf W. A. Kavanagh, *Lay Participation in Christ's Priesthood*, Washington, 1935, p. 79-82) semble un anachronisme : cette distinction n'était pas perçue à l'époque. Mais, l'œuvre qui nous est parvenue étant si réduite, on ne saurait tirer du silence de Laurent des conclusions excessives. Ce silence d'ailleurs n'est pas sans exemple : il n'est pas davantage question de pénitence publique dans les sermons authentiques de Maxime de Turin (début 5e siècle), qui parle lui aussi de la rémission des péchés par les larmes (*Sermon* 76, 2, CCL 23, p. 317-318) et l'aumône (*Sermons* 22, 22a, 61, 1, p. 83, 89, 244). On peut également rapprocher le traité de Laurent de certains passages d'Ambroise (*In Ps.* 37, introd. 10-11, avec allusion à la pécheresse) et d'Augustin (*Sermons* 19, 1-2; 29, 5, 6).

Certains théologiens ont cru voir dans les écrits de Laurent la thèse du sacerdoce universel des chrétiens (C. Gore, *The Ministry of the Christian Church*, Londres, 1889, p. 91), ou simplement du *sacerdoce royal des fidèles* (W. A. Kavanagh, *loco cit.*; P. Dabin, *Le sacerdoce royal des fidèles*, Bruxelles-Paris, 1950, p. 88-89). Ces interprétations ne s'imposent pas : Laurent parle sans doute d'une onction *unguento mystico* (92c), mais il s'agit de l'onction du chrême, qui comporte un enseignement intérieur (cf 1 *Jean* 2, 20 et 27), une assimilation au Christ et une présence de l'Esprit (93a), mais non formellement le sacerdoce royal de 1 *Pierre* 2, 9. L'auteur dépend ici d'Ambroise, *De sacramentis* I, 4, 11 (mystère des chrétiens différent de celui des juifs, cf 92b); III, 1, 1; 2, 8.

2. Identification. — L'identité de ce Laurent reste encore pour une part énigmatique. Les mss, qui ne donnent pas toujours le même nombre de pièces, les intitulent souvent *Liber Laurentii*, sans précision, et parfois avec les épithètes *presbyteri* ou *episcopi*. Sigebert de Gembloux † 1112 l'appelle *Laurentius mellifluus* (*De scriptoribus..*, 120, PL 160, 572c).

Un accord général s'était fait sur le nom de Laurent de *Novare* (en qui La Bigne et Mabillon croyaient voir un Laurent devenu évêque de Milan au début du 6e siècle, mentionné dans les œuvres d'Ennodius). G. Morin a cru qu'il s'agissait plutôt d'un Laurent de *Novae*, évêché de Mésie inférieure, sur le Danube et près de l'actuelle Sistov en Bulgarie (*L'évêque Laurent de Novae » et ses opuscules théologiques attribués à tort à Laurent de Novare*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 26, 1937, p. 307-317). Se basant sur les titres (probables) de certains mss, Morin pense que, l'évêché de *Novae* étant inconnu, le *Laurentius Novarum* est devenu *novariensis* dans les mss les plus récents; son autorité a entraîné l'adhésion des patrologues (Altaner-Stuiber, Manucci-Casamassa, et les notices de *Clavis*, *Vetus Latina*, PLS, LTK, *Catholicisme*). Cependant l'existence d'un Laurent évêque de Novae n'est nullement attestée par ailleurs, et l'hypothèse d'un *Laurentius novariensis* apparaissant tardivement dans les mss n'est plus soutenable.

Une étude de M. Perotti (*Sanctus Laurentius, « Mellifluus », terzo vescovo di Novara*, dans *Novarien*, t. 1, 1967, p. 21-74) renouvelle la question. M. Perotti a montré la valeur de la liste des évêques novarais fournie par les dyptiques de l'église Saint-Gaudence, dont les éléments plus anciens sont de 1000-1050 (C. G. Mor, *Osservazioni sulla più antica lista episcopale di Novara..*, dans *Studia gratiana*, t. 14, 1968, p. 116-127, croit même pouvoir reculer cette date à 800-830). Or, cette liste mentionne un *saint Laurent*, comme troisième évêque, à une date que l'on peut fixer vers 425-440; l'indication est confirmée par la liste d'un *Communicantes* du *Missale vetus* novarais (11e s.); en outre, le ms 21/XIII du chapitre de Santa-Maria (début 11e s.) attribue à *Laurentius novariensis* le *De muliere chananaea* (cf aussi la *Passio Laurentii*, éd. dans *Analecta bollandiana*, t. 41, 1923, p. 346-349).

L'étude des sources et du milieu culturel vient appuyer cette solution. La doctrine de Laurent, comme celle de Maxime de Turin, emprunte beaucoup à Ambroise : aux points signalés ci-dessus, on peut ajouter la similitude du vocabulaire baptismal (*fons*, *unguentum*, *invocatio*, *vestis alba*, etc). D'autre part, sans être pélagien (sa doctrine du péché originel est *traducianiste* et il exclut la *possibilitas non peccandi*), Laurent semble connaître les aspects positifs des enseignements de Pélage : insistance sur l'image de Dieu, la conscience et la liberté de l'homme. Il connaît aussi probablement Augustin. Tous ces facteurs conduisent à situer l'auteur des trois traités dans la haute Italie, et vers le second quart du 5e siècle : c'est le lieu et l'époque du Laurent de la liste épiscopale de Novare.

Un inventaire et un examen direct de la tradition manuscrite apporteraient sans doute une lumière définitive sur la question (aux mss signalés par A. Wilmart, p. 318, n. 4, et par G. Morin, p. 309-311, ajouter le ms de Santa-Maria mentionné *supra*; *Arras* 621, 10e s.; *Troyes* 1329, 11e s.; *Verdun* 47, 11e s.; *Charleville* 173, 12e s.). Jusqu'à plus ample informé et après l'article de M. Perotti, l'hypothèse *Laurent de Novare* semble mieux étayée que celle de *Laurent de Novae*.

Bibliographie ancienne dans M. Schanz, C. Hosius, G. Krüger, *Geschichte der römischen Literatur*, t. 4, vol. 2, Munich, 1920, p. 596. — Voir aussi C. Hole, dans *Dictionary of Christian Biography*, t. 3, Londres, 1882, p. 630.

Aimé Solignac.

8. LAURENT D'ORLÉANS (Lorens), dominicain, † avant 1300. — Tout ce que nous savons de la vie de ce Laurent est tiré de « projets d'épitaphe » composés par Remigio di Chiaro Girolami, dominicain

florentin ayant séjourné à Paris de 1280 environ jusqu'à 1300, et conservés dans un ms de la Bibliothèque de Florence (cf P. Mandonnet, *Laurent d'Orléans, auteur de la Somme le Roi*, dans *Revue des langues romanes*, t. 56, 1913, p. 20-23). Originaire d'Orléans, Laurent fut prieur du couvent dominicain de Saint-Jacques à Paris, confesseur et directeur de conscience du roi Philippe III le Hardi † 1285 et de ses enfants, puis inquisiteur à Tours.

Un *sermon* de lui est conservé dans le ms B.N. lat. 3557, f. 97ra-98va; un autre, contenu dans le ms 83, f. 65r-66r, de la Bibliothèque du monastère bénédictin de Kremsmünster (Autriche), suivi de sa « collacio », peut aussi lui être attribué (cf T. Kaeppeli, *Praedicator monoculus*, AFP, t. 27, 1957, p. 165-166).

L'ouvrage en prose, coupé de citations en vers, intitulé *La Somme le Roi*, ou parfois *Traité des vices et des vertus*, lui est attribué par Quétif-Échard (t. 1, p. 386-388).

Cette indication est confirmée par la note finale du ms 24 de la Bibl. Sainte-Geneviève : « Cest livre compila et fist frère Lorens d'Orliens, de l'ordre des Preecheurs »; les mss signalent que ce livre fut composé à la requête du roi Philippe, l'an 1279 au mois de mars (soit en 1280, nouveau style). Son succès est attesté par une centaine de mss, par les traductions en flamand, italien et anglais; il eut quelques éditions incunables (cf L. Hain, *Repertorium...*, t. 2, Stuttgart-Paris, 1731, n. 9949; W. Copinger, *Supplementum...*, t. 2, Berlin, 1926, n. 3513).

La composition du livre et sa tradition manuscrite posent divers problèmes qui n'ont pas encore été résolus. La *Somme le Roi* présente en effet des parallèles textuels avec un ouvrage anonyme de la même époque, *Le miroir du monde*; en outre, l'un et l'autre de ces textes ont subi d'importants remaniements dans les mss. D'après Édith Brayer (cf bibliographie), on peut considérer la *Somme* comme le résultat d'une clarification du *Miroir* dans les parties communes, qui ne représentent d'ailleurs qu'un tiers de l'ouvrage. Le meilleur ms est Paris, *Mazarine 870*, daté de 1295.

La *Somme le Roi* comprend cinq parties d'inégale longueur sur 1) les dix commandements de Dieu; 2) les douze articles du *Credo*; 3) les sept péchés « mortels » : orgueil, envie, ire, paresse ou accide *(acédie)*, avarice, luxure, gloutenie; péchés de langue; 4) la vertu en général; 5) les sept demandes du *Pater*, avec les sept dons de l'Esprit et les sept péchés capitaux. Seules les sections 3 (sauf l'appendice sur les péchés de langue) et 4 ont leur parallèle dans le *Miroir*.

Laurent ne cherche pas l'originalité; il emprunte beaucoup au *De vitiis et virtutibus* de son confrère Guillaume Peyraut (cf DS, t. 6, col. 1231-1232). Les septénaires de la cinquième section relèvent d'une tradition qui remonte à Augustin et que l'on retrouve dans le *De septem septenis* de Jean de Salisbury et le *De quinque septenis* de Hugues de Saint-Victor (cf Dons du Saint-Esprit, DS, t. 3, col. 1587-1596; O. Lottin, *La doctrine d'Anselme de Laon sur les dons du Saint-Esprit et son influence*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 24, 1957, p. 267-295). L'étude des sources ne sera possible qu'après la parution de l'édition critique préparée par É. Brayer.

Le mérite de Laurent d'Orléans est d'avoir su exposer en langue vulgaire, et mettre ainsi à la portée des laïcs, un enseignement clair et solide, dans un style pittoresque et attachant. Il insère ici ou là de courts traités pratiques, par exemple sur la confession, la prière, le mariage et la virginité. Comme chez Guillaume Peyraut, les dons de l'Esprit sont répartis suivant les étapes de la vie spirituelle : les dons d'*entendement* et de *sapience* correspondent ainsi à la vie contemplative. Le premier donne une vision de Dieu et des réalités spirituelles par les « contours », comme qui voit le vin dans un verre bien clair; le second en offre une connaissance intime et délicieuse, comme qui boit le vin.., ou plutôt le tâte ici-bas, dans l'attente du jour où Dieu lui-même ouvrira le « tonneau » de paix, de joie et de « soulas » dont tous les élus seront « saoulez ».

Histoire littéraire de la France, t. 19, Paris, 1838, p. 397-405. — Ch.-V. Langlois, *La vie en France au moyen âge*, t. 4 *La vie spirituelle*, Paris, 1928, p. 123-198 (analyses, extraits, comparaison avec le *Miroir*). — É. Brayer, *La « Somme le Roi » de Frère Laurent*, dans *École nationale des chartes*, Positions de thèses 1940, p. 27-35; *Contenu, structure et combinaison du « Miroir du monde » et de la « Somme le Roi »*, dans *Romania*, t. 79, 1958, p. 1-38, 433-470 (étude détaillée du rapport entre les deux œuvres, évolution du texte dans les mss). — W. N. Francis, *The Book of Vices and Virtues. A Fourteenth Century english Translation of the « Somme le Roi »..*, Londres-Oxford, 1942. — R. Bultot, *Saint Bernard, la « Somme le Roi » et le double idéal antique de la magnanimité*, dans *Cîteaux*, t. 15, 1964, p. 247-253.

DTC (Lorenz), t. 9, 1926, col. 934-935 (M.-D. Chenu). — *Catholicisme*, t. 7, 1969, col. 48 (A. Duval).

Aimé Solignac.

9. LAURENT D'ORLÉANS, capucin, 17e siècle. — Nous savons bien peu de chose d'Aignan Hanet, fils de Guillaume, bourgeois d'Orléans, et de Charlotte Boucher, descendante d'une compagne de Jeanne d'Arc à Orléans. Devenu capucin de la province de Touraine, Laurent d'Orléans est mentionné comme confesseur des capucines de Tours en 1638 et en 1679, sans doute peu de temps avant sa mort.

On signale de lui trois ouvrages que nous n'avons pas pu retrouver, alors qu'ils intéressent la doctrine spirituelle : *La mort mystique, ou mort de l'amour-propre de l'âme par l'abandon volontaire en la main de Dieu* (Paris, 1684), *La vie mystique* et *L'idée du vray et du faux contemplatif*; il ne semble pas que ces deux derniers ouvrages aient été imprimés. R. Cuissard déclare que ces livres étaient conservés manuscrits, mais sans préciser davantage. On ne les signale dans aucune grande bibliothèque parisienne ni dans celle d'Orléans.

Relation de l'établissement des capucines de Tours (Bibl. prov. cap. Paris, ms 21, f. 43, 90); *Notes sur les capucins de Touraine* (ms 189, f. 131). — Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum... capuccinorum*, Venise, 1747, p. 166. — R. Cuissard, *La bibliothèque d'Orléans*, Orléans, 1894, p. 86.

Raoul de Sceaux.

10. LAURENT DE PARIS, capucin, † 1631. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine.* — 4. *Sources et influence.*

1. **Vie.** — Né à Paris, peut-être vers 1563, d'une famille dont nous ignorons tout, celui qui prendra le nom de Laurent de Paris entra chez les capucins du couvent parisien de Saint-Honoré. Ce couvent avait été fondé en 1574 et l'ordre des capucins était alors introduit depuis peu en France par l'intermédiaire de commissaires italiens, sur les instances de Catherine de Médicis.

En 1584, après son noviciat et ses humanités, Laurent quitta Saint-Honoré et se rendit à Ascoli, en Italie, pour sept années de scolasticat; il y étudia les langues anciennes, la philosophie et la théologie. Les capucins attachaient une particulière

importance à l'étude des Écritures, des philosophes païens, de la patristique, de Bonaventure, Duns Scot et Thomas d'Aquin. Sa formation achevée, Laurent revint à Paris le 28 août 1591 et devint professeur de philosophie et de théologie à Saint-Honoré; il pratiquait couramment le latin, le grec et l'hébreu. Le pape Paul v ayant ordonné en 1610 aux religieux d'étudier les langues anciennes (cf *Bullarium capuccinorum*, t. 6, Rome, 1750, p. 360-361), l'hébreu et l'arabe, Laurent fut chargé du cours d'hébreu dès 1611. La culture humaniste de l'époque règne dans les ordres religieux; capucins et jésuites y contribuèrent particulièrement.

A Paris, les maîtres de Laurent furent des italiens, notamment Julien de Camerino, son maître des novices, Jérôme de Castelferretti † 1626, gardien de Saint-Honoré et ardent promoteur des études et de la vie spirituelle, Bernard d'Osimo † 1591, provincial.

Julien de Camerino, attaché aux Pères de l'Église, découvrit à son novice la passivité spirituelle de la mystique néerlandaise; il assuma chez les capucins français le parrainage du courant spirituel qui remonte par Harphius à Jean Ruysbroeck. La doctrine de Mathias Bellintani de Salò († 1611; DS, t. 1, col. 1355-1356), qui avait précédé Julien de Camerino comme maître des novices, était encore enseignée à travers sa *Pratica*, livre de formation à l'oraison mentale qui menait son lecteur jusqu'au moment où peut s'allumer l'étincelle qui illumine. L'histoire donnera à ces maîtres de Laurent le nom d'école italienne de Saint-Honoré.

Comme Benoît de Canfield (DS, t. 1, col. 1446-1451; t. 5, col. 913-915), Laurent fit partie du groupe de capucins qui furent marqués par la mystique du nord. De ce fait, ils accusent des similitudes doctrinales à propos de la psychologie de la passivité et du rejet du discursif dans la connaissance au profit de l'amour pur et de la vue simple. A notre avis, Canfield fut plutôt un condisciple qu'un maître de Laurent, qui critiqua d'ailleurs le livre de Benoît. La formation spirituelle de Laurent est encore tributaire des courants venus d'Espagne et d'Italie, accessibles par de nombreuses traductions. Tel fut le milieu dans lequel Laurent de Paris vécut ses premières années de vie religieuse (cf DS, t. 5, col. 910-916).

Laurent sera un théologien, un philosophe, un spirituel et un humaniste. Il dirigera spirituellement et prêchera. Certains chapitres du *Palais* qui traitent de la liberté selon les protestants ont le ton controversiste particulier à l'époque. Bien que confesseur et prédicateur (ses sermons ne nous sont pas parvenus) de la reine Louise † 1601, veuve du roi Henri III, il se tint à l'écart de la vie politique. Mais il ne fut pas qu'un intellectuel et un spirituel. Il fut aussi un homme de gouvernement et de conseil dans sa province capucine. Il mourut en 1631 au couvent de Meudon dont il était alors le gardien, l'année même où paraissaient les *Tapisseries de l'amour divin*.

Notons quelques-unes des charges que remplit Laurent. En 1595, à Bourges, il est gardien du couvent et enseigne la théologie; il passe l'année 1596 à Paris. Gardien du couvent de Nantes en 1597, il participe au chapitre général de Rome de 1599 en qualité de custode général de sa province. Gardien de Chartres en 1599, il fonde ensuite le couvent de Tours (1600-1601). De 1602 à 1605, il est définiteur de sa province. En 1610, il remplit le même rôle de conseiller dans la nouvelle province de Touraine. On le retrouve régulièrement nommé définiteur par les chapitres annuels de la province de Paris en 1611, 1613, 1615 (gardien de Meudon), 1617, 1621, 1622, 1624, etc (cf les *Histoires de la province de Paris* par Godefroy de Paris et Raoul de Sceaux, cités à la bibliographie).

Nous ne possédons guère de témoignages sur la vie intérieure et l'expérience spirituelle de Laurent. Il fut considéré par ses frères comme prudent, empli de sainteté et de science. Eut-il des clartés spirituelles, des ravissements mystiques? Aucun document ne le dit. Reste le témoignage de ses écrits et de sa doctrine : il y parle de l'excès d'amour désintéressé auquel il voudrait parvenir; il marche dans la voie du très pur amour, visant à adhérer à la Divinité; il désire l'oraison de simple regard et l'union fruitive.

2. Deux **œuvres** de Laurent de Paris sont parvenues jusqu'à nous.

1° L'édition princeps, *Le Palais d'amour divin de Jésus et de l'âme chrétienne où toute personne religieuse et séculière apprend à aimer Dieu en vérité*, parut à Paris en 1602 (in-12°, 611 p.) et fut rééditée au moins quatre fois : 1603 (in-12°, 580 p. et table), 1614, 1622, 1626.

Dès 1599, date du permis d'imprimer, il en circulait des copies manuscrites. L'éd. de 1603 est, à peu de choses près, la même que celle de 1602. Mais l'éd. de 1614 (in-8°, 1246 p.) a été considérablement augmentée et réordonnée; Laurent y transforme en traités les divers développements disséminés dans les premières éditions. *Le Palais* de 1602, à part les discours « De l'être et noblesse de l'homme » et « De la liberté » qui ouvrent le livre, est simplement divisé en chapitres. Dans l'édition de 1614 nous trouvons des traités sur la perfection chrétienne, sur l'Exercice unique, sur la voie purgative, sur l'Être, le Bon, la volonté de Dieu, l'oraison. Les sources sont aussi plus souvent mentionnées, en particulier les sources nordiques. Le titre, enfin, est légèrement modifié : *Le Palais de l'amour divin entre Jésus et l'âme chrétienne. Auquel toute personne tant séculière que religieuse peut voir les Règles de parfaitement aimer Dieu et son prochain en cette vie.*

Le Palais, nous dit l'auteur, devait être le premier d'une série de cinq livres : *La chambre du trésor du pur amour*, *La salle du pur amour*, *Les tapisseries du divin amour*, *Le sacré cabinet du très pur amour divin*. De ces quatre volumes, nous n'avons que le troisième. Dans *Les Tapisseries du divin amour*, comme déjà dans *Le Palais* de 1614, Laurent renvoie plusieurs fois à ces volumes. S'ils ont été publiés, on ne les a pas encore retrouvés.

2° *Les Tapisseries du divin amour ou la passion et mort de Jésus fils de Dieu, vivant Rédempteur des humains selon la vérité de l'histoire partout. Contenant les douleurs internes du Sauveur du monde en cent et quatre contemplations..*, Paris, Veuve N. Buon, 1631, in-4°, 1152 p. et table. L'ouvrage n'a pas été réédité.

Les éditions des deux ouvrages de Laurent n'existent plus qu'à de rares exemplaires. Ceci explique que plusieurs historiens citent comme première édition du *Palais* tantôt celle de 1603, tantôt celle de 1614.

Le Palais peut être consulté : éd. de 1602, à la Ruusbroecgenootschap d'Anvers, au couvent des capucins d'Udenhout (Hollande), à la Bibl. S. J. de Chantilly; — éd. de 1603, à la Bibl. des capucins de Paris, au couvent des capucins de Toulouse, à la Bibl. S. J. de Chantilly; — éd. de 1614, à la Bibl. S. J. de Chantilly, aux Bibl. munic. d'Amiens et de Troyes. *Les Tapisseries* : à la Bibl. nat. de Paris et chez les capucins de Paris.

Style de Laurent. S'il y a dans *Le Palais* et *Les Tapisseries* nombre de néologismes, de mots transcrits du grec et du latin et à peine francisés, des longueurs, des fautes de composition, des répétitions, etc, il y a aussi nombre d'images et de descriptions poétiques; c'est la langue imagée et pittoresque du 17e siècle (le *Cantique des cantiques* est transposé dans ce parler savoureux). On y voit des apologues et de petits portraits de l'étourdi, du turbulent, de l'esprit volage, du superbe, de l'inconstant, qui sont comme des ébauches de certaines pages des *Caractères* de La Bruyère. Mais très vite Laurent laisse là

ces jeux littéraires et moralisants pour reprendre sa recherche métaphysique et spirituelle.

3. **Doctrine.** — Si Laurent accuse une certaine carence de méthode dans la rédaction du *Palais*, il y supplée par l'unité intérieure de sa pensée. Sa synthèse doctrinale s'exprime, de ce fait, de façon plus profonde que par un ordre extérieur et s'accorde, pourrait-on dire, avec la démarche intuitive et non démonstrative de sa recherche.

Laurent appartient à l'époque de la Contre-Réforme catholique. Sa psychologie mystique est structurée, comme celle de la plupart des spirituels français contemporains, par une philosophie néoplatonicienne christianisée par les Pères, Augustin en particulier. C'est pourquoi, il est difficile de dissocier dans le texte laurentien doctrine spirituelle et doctrine philosophique. Laurent adopte la conception augustinienne selon laquelle la vérité n'est atteinte que par la philosophie chrétienne, et la conception bonaventurienne selon laquelle une philosophie scindée de la vie spirituelle ne peut être vraie. Ainsi, chez Laurent, la philosophie néoplatonicienne se trouve intégrée aux notions surnaturelles dans lesquelles elle trouve son achèvement.

1° Le dessein du *Palais d'amour divin* est exprimé par son titre même : il s'agit des règles de « parfaitement aimer Dieu ». Le livre, édifice de l'amour de Dieu, se propose la recherche de la perfection. Théoriquement, il ne devrait présenter que le premier degré de la vie spirituelle, ou vie purgative et ascétique; les vies contemplative et unitive étaient réservées pour les volumes suivants. Mais, en raison du principe bonaventurien de l'interpénétration des trois voies, Laurent nous présente, dès le premier livre, toute sa doctrine, qui va de la purgation des péchés à l'union sans différence; de l'amour de concupiscence et de complaisance à l'amour de bienveillance, et jusqu'à sa forme pure c'est-à-dire désintéressée, gratuite; de la dévotion active et industrieuse à la mystique contemplative et unitive, d'essence passive. La passivité de l'âme se retrouve partout sur le chemin qui va de la résignation à l'obéissance, puis à l'abandon soumis au bon plaisir de Dieu, à la conformité de la volonté humaine et jusqu'au dépassement même de cette conformité, parce qu'elle garde encore un élément d'amour-propre ou volonté propre, au profit du laisser faire de l'agneau entre les mains de celui qui le tond. Toutefois, une telle passivité comporte toujours une activité de l'âme : les simples acquiescements de la volonté et les simples regards de l'esprit.

Ce dépassement des cloisonnements rigides de la théorie des trois voies se retrouve dans la conception laurentienne de la perfection; celle-ci consiste à la fois dans la vie ascétique et dans la vie mystique. Les descriptions de Laurent passent insensiblement de l'aspiration industrieuse et active de l'âme vers Dieu à la passivité suscitée par l'opération divine, sans qu'on puisse nettement discerner les frontières.

C'est pourquoi *Le Palais* est une œuvre qui veut rendre accessible à un large public un cheminement spirituel de type nettement mystique, en toute situation comme en toute occasion. Il devance en cela François de Sales dont les grandes œuvres ne paraîtront qu'en 1608 et 1616, et se sépare de Benoît de Canfield dont l'avis était que sa *Règle de perfection*, du moins dans sa totalité, n'était destinée qu'au petit nombre.

Le Palais offre une méthode de perfection qui consiste à aider l'âme à sortir du péché jusqu'à ce qu'elle parvienne à l'union à Dieu. Cette méthode se présente sous la forme d'un « exercice unique » qui contient en lui-même tous les autres exercices de la vie spirituelle. C'est l'exercice de l'amour de Dieu; il est divisé en trois parties : les exercices de la présence, de la volonté et de la gloire de Dieu. Il est intérieur, préférable aux actions extérieures de vertu. Laurent pense ainsi faire une œuvre personnelle et neuve. L'originalité, à son sens, vise plus la convergence vers l'exercice de l'amour que la méthode, puisque, explique-t-il, il a opéré la réduction de tous les exercices spirituels à un seul comme Benoît de Canfield l'a fait au profit de la volonté. Toutefois, Laurent critique son confrère : selon lui, la conformité de la volonté n'est qu'un moyen au service de l'amour et non le but. Le but, c'est l'amour qui se sert de la volonté de conformité pour s'exprimer. De ce fait, Laurent garde l'exercice de la volonté comme partie composante de l'exercice d'amour. Cet exercice, d'abord discursif, formé d'invocations industrieuses et d'actions ascétiques, deviendra, si Dieu le veut, illuminé, contemplatif, unitif. Si l'exercice de la présence divine a mis l'âme en face de Dieu, l'exercice de la gloire achèvera d'anéantir l'amour-propre par le désintéressement de soi-même, l'âme ne voulant plus et n'ayant plus que Dieu pour but de sa vie.

L'idée de simplifier et d'unifier la manière de présenter le chemin vers la perfection n'était pas nouvelle. Albert le Grand l'avait exploitée, et nombre de spirituels à sa suite, Ruysbroeck, Tauler, Suso, par exemple. Au 17e siècle, l'école française du pur amour reprend le procédé et remet à la mode ce que Henri Bremond dénomme une littérature des raccourcis. Les spirituels de cette école ont tous l'impression d'être originaux. Pour eux le point unificateur peut différer, mais la méthode des « courts chemins » est commune.

Ainsi voyons-nous s'élaborer, dès *Le Palais* de 1602, une psychologie de l'amour pur au bel équilibre. Cet équilibre réside en ce que sont toujours maintenus en tension les pôles complémentaires de l'activité humaine et de la passivité unitive, de l'espérance et du désintéressement de l'amour. Laurent fait toujours ressortir, même au sein du *pati divina*, l'activité de l'âme, expliquant que cette dernière garde son mode d'agir, mais sublimé par l'opération divine. C'est, dit-il, l'inondation des secours divins qui pourrait faire croire à l'âme qu'elle n'agit plus. Ses acquiescements et son admiration manifestent son activité, sa coopération à l'action de Dieu en elle (« inaction »; cf DS, t. 7, col. 1633, 1636).

Laurent insiste aussi sur la permanence de la vie ascétique lorsque l'âme, laissée à elle-même, retombe dans l'amour industrieux. D'ailleurs, même au sein de l'amour charismatique, l'âme exprime son besoin de sacrifice au Dieu qui la visite. Laurent est éloigné de tout quiétisme : ce qui cesse, dans les oraisons d'union, c'est la façon habituelle d'opérer par raisonnement, images sensibles ou intellectuelles. Les simples vues et les acquiescements les remplacent. De la sorte, les abstractions et les volontés de conformité apparaissent comme des modes inférieurs de connaissance et d'amour. La simplification des facultés par dépassement des médiations sensibles et rationnelles explique la saisie immédiate de Dieu par l'esprit et la volonté. Encore une fois, le regard de l'esprit et l'acquiescement de la volonté sont actifs. La fameuse supposition de l'acceptation des peines de l'enfer par l'âme amoureuse de Dieu n'est avancée par Laurent qu'avec une réserve capitale : si *par impossible* c'était la volonté de Dieu.

L'anéantissement mystique, aidé, suscité par le charisme contemplatif et unitif, appelle l'anéantissement ascétique, pénible, douloureux, qu'est le dépouillement volontaire de l'amour de soi. Il est sans cesse à recommencer, tandis que l'âme, quand elle reçoit la grâce contemplative et unitive, se trouve sans effort unie à Dieu, jouissant de lui. Notons que chez Laurent la passivité de l'âme sous l'opération divine, qui commence avec l'oraison de recueillement et de quiétude, va jusqu'à l'union sans différence de Ruysbroeck, union non d'essence ou de nature, mais de ressemblance. L'union passive a pour effet la fruition ou jouissance de Dieu.

L'optimisme philosophique, théologique et spirituel, c'est-à-dire la foi en la grandeur de l'homme, fait que l'anéantissement de l'âme en vue de la conformité avec Dieu reste compatible avec un humanisme authentique. Providence, grâce surabondante, libre arbitre et pouvoir de la volonté, accession de l'esprit humain au Transcendant sont la part de l'âme image de Dieu quand elle est purifiée. La théorie du tout et du rien n'est pas inconciliable avec l'humanisme, puisque l'âme ne rejette que son rien, ses dissimilitudes, ses manques, pour devenir par la ressemblance une avec Dieu.

2° Nous retrouvons dans *Les Tapisseries du divin amour* le même climat doctrinal que dans *Le Palais*. Il semble que Laurent ait trouvé chez Harphius (DS, t. 7, col. 346-366) le dessein de ses *Tapisseries*. La *Théologie mystique* propose en effet des exercices de la Passion du Christ dont les deux premiers degrés sont de l'ordre de la méditation discursive et de l'imitation active des vertus du Christ en sa Passion; le troisième est la réciprocité d'amour entre le Christ et l'âme.

Déjà dans *Le Palais*, Laurent transpose ce thème de vie unitive au sein de la Passion et l'intègre à son Exercice d'amour. Ses *Tapisseries* sont de bout en bout un exercice de l'amour où mortification et imitation sont entraînées par l'amour, au lieu d'être présentées comme servant à engendrer l'amour. On peut distinguer dans ces contemplations de la Passion du Christ un premier degré de christocentrisme, degré encore imparfait, qui consiste dans l'imitation de l'humanité du Christ, puis un second degré, plus parfait, qui est la vie d'union mystique avec le Christ souffrant dans la contemplation infuse. Par simple regard, c'est-à-dire par sa cime, sa pointe ou son centre, l'âme « envisage » le Dieu souffrant. Si les images et les raisonnements interviennent dans le premier degré, vient un temps où ce stade est dépassé : le Verbe est alors atteint par vue simple et nue, sans intermédiaire, et dans le Verbe la Trinité. D'ailleurs, cette conception est héritée, par Laurent, du pseudo-Denys, de Denys le chartreux, de Ruysbroeck, Eckhart, Tauler, Suso.

3° *Le primat de l'amour.* — Peut-on dire qu'en adoptant le primat de l'amour, la philosophie et la spiritualité de Laurent soient anti-intellectualistes, comme on l'a affirmé par exemple du pseudo-Denys et de Thomas Gallus? Il s'agit, en fait, d'une spiritualité affective qui est aperception de la vérité. L'amour informe l'esprit et rend l'âme apte à contempler à la pointe nue de ses facultés, là où elle est miroir, reflétant l'image divine. Autrement dit, l'entendement apprend de la volonté aimante « comme d'un maître » ce qu'elle a goûté par l'amour. L'amour pur s'identifie à la lumière vraie. C'est pourquoi, Laurent peut parler de l'illumination de l'esprit et de son regard simple, bien que la contemplation provienne plutôt de la volonté simple que de l'esprit, même illuminé. Il n'y a donc pas contradiction lorsque Laurent écrit que Dieu est le premier Être que rencontre l'entendement. D'ailleurs, il fait appel, en dehors de l'illumination mystique, à la connaissance par intuition naturelle, l'esprit de l'homme pouvant dépasser images sensibles et discours rationnels pour atteindre la perception immédiate.

Toutefois, cette connaissance de la cime de l'âme, infuse, demeure confuse. A la suite du pseudo-Denys, Laurent adopte la théologie négative, c'est-à-dire une théologie appréhendant Dieu comme non mesurable, impénétrable dans son aspect de vérité positive. En définitive, l'âme ne sait pas clairement ce qu'elle étreint et ce qui lui donne jouissance, etc. Mais cette connaissance indistincte est supérieure à toute connaissance rationnelle et conceptuelle.

Par Bonaventure et Augustin, c'est l'influence néoplatonicienne qui structure cette philosophie de l'illumination. La comparaison de Dieu avec le soleil figure d'ailleurs fréquemment dans le texte de Laurent. La lumière transforme l'âme « de clarté en clarté ». Dieu est la lumière qui permet de voir. Les « devis » divins sont comparés aux rayons du soleil, ses inspirations sont les éclairs, les étincelles. La purification redonne à l'âme la clarté de l'image divine obscurcie par le péché. Il lui faut purifier le « regard », lequel n'est pas attentif aux vérités divines, mais accoutumé aux « ténèbres des choses existantes au-dehors et aux phantômes des choses sensibles » (*Le Palais* de 1614, p. 421).

La connaissance sensible qui nous met au contact du monde n'est que le corollaire de la connaissance intérieure et essentielle des données premières de la conscience. Choses et êtres de l'univers présentent symboliquement les vérités atteintes à l'intérieur de l'esprit et non pas déduites du sensible par abstraction.

En ce qui concerne la connaissance de Dieu, il s'agit de parvenir à une sorte de saisie, d'illumination intérieure et non pas à une démonstration conceptuelle, quitte par la suite à utiliser celle-ci pour corroborer l'illumination. Les traités de l'Être et du Bon sont « deux pièces d'illumination ». Les attributs divins se communiquent à l'homme par rayonnement de la grâce. C'est affaire de vue intuitive et d'ouverture mystique. Et comme c'est l'amour qui guide sur ce chemin, ces traités, tout philosophiques et théologiques qu'ils soient, gardent l'émotion de la recherche de l'amitié divine dans un colloque perpétuel.

4° *La structure de l'âme.* — La doctrine de l'amour percevant ou la connaissance amoureuse repose sur la structure de l'âme. Cette structure laurentienne se rallie au tripartisme de Harphius, hérité du bipartisme augustinien (âme supérieure et âme inférieure), repris par nombre d'auteurs spirituels. L'âme inférieure reçoit les sensations des sens, et ses trois facultés opèrent sensiblement. Pour l'âme supérieure ou rationnelle, ces trois facultés opèrent sur le plan abstrait et moral. La cime de l'âme supérieure (ou encore sa pointe, son centre, son fond) unit en soi les facultés sublimées en un mode d'opérer contemplatif. C'est la montée de l'âme au-delà du sensible et du conceptuel pour atteindre l'aperception.

Dans la contemplation, les puissances de l'âme supérieure sont transformées; elles cessent d'agir selon leur mode humain pour comprendre et aimer à la manière dont cela se passe en Dieu. C'est dire que l'esprit, cime de l'âme, acquiert une « liberté admi-

rable ». L'union a lieu dans l'esprit, ou intelligence simple et nue, et dans la volonté, « suprême pointe amative de notre affection » (*Le Palais* de 1603, p. 224). Il y a alors engloutissement de l'âme en son fond ou centre, et élévation dans laquelle l'âme s'écoule en Dieu. On reconnaît ici le classique double mouvement d'introversion et d'extroversion extatique. Nous avons déjà dit que, même au plus profond de l'« inaction divine » dans l'âme, celle-ci ne cessait pas d'agir, en ce sens qu'elle a toujours à y acquiescer, à s'y abandonner et à admirer celui qui alors agit plus qu'elle n'agit elle-même.

4. Sources et influence. — 1° *Sources.* — Laurent reconnaît comme devanciers de sa pensée l'école des « philosophes de l'amour » dont les derniers représentants sont ses contemporains. Cette école va de saint Paul, du pseudo-Denys et de saint Augustin à Diego de Estella, Jean de Jésus-Marie le Calagurritain, Constantin de Barbanson, Benoît de Canfield, saint François de Sales, en passant par saint Bernard, Guillaume de Saint-Thierry, les victorins, saint Bonaventure, Ruysbroeck, Tauler, Suso, Denys le chartreux, etc. Laurent ne craint pas de nommer Platon à côté d'Aristote et de saint Thomas, mais ces deux derniers sont toujours interprétés à travers une inspiration platonicienne et dionysienne, car la rationalité démonstrative ne peut avoir dans une doctrine de l'illumination que valeur de corollaire.

Au début du 17e siècle, ces « philosophes de l'amour » forment une école spirituelle néoplatonicienne, augustinienne, moliniste, alliée étroitement à la mystique nordique; en face du jansénisme naissant, cette école tient une place qui fut souvent méconnue par les historiens du 17e siècle et dont la pensée mystique ne sera pas comprise par Bossuet.

Les citations d'auteurs spirituels que nous trouvons dans *Le Palais* reproduisent à peu de choses près les noms que nous venons d'énumérer. L'édition de 1614 cite abondamment les mystiques du nord, mais leur doctrine était déjà assimilée dans les premières éditions. Pour être complet, mentionnons les auteurs modernes cités par Laurent : Louis de Blois, Luis de Granada, Mathias Bellintani et Alexis de Salò, les jésuites V. Bruno et Luis de la Puente.

Le *Breve compendio* de la Dame milanaise ou plutôt du jésuite A. Gagliardi (DS, t. 6, col. 57-60) n'est pas cité, mais nous pensons que sa doctrine a influencé Laurent; toutefois, l'esprit du *Palais* est différent de celui du *Compendio* par sa joie amoureuse et par sa conception qui fait de l'effort ascétique une conséquence de l'amour. La doctrine de François d'Assise ainsi que la science de Bonaventure et de Duns Scot imprègnent Laurent.

Remarquons enfin que les spirituels rhénans sont moins cités que les flamands, et parmi ces derniers Harphius l'est plus souvent. Ceci n'est qu'un signe extérieur de l'influence importante qu'exerce le franciscain flamand. Dans la *Théologie mystique* de celui-ci, Laurent trouve l'idée de l'exercice intérieur d'amour unitif qui doit englober tous les autres exercices d'ascèse et qui est encore, selon Harphius, inconnu. Laurent développera en un livre, *Le Palais*, cette fugitive idée de la *Théologie mystique*.

2° *L'influence* de Laurent de Paris commence de son vivant; elle est discernable à travers les témoignages que donnent divers contemporains sur *Le Palais*.

François de Sales, dans la préface de son *Traité de l'amour de Dieu*, l'estime « un cours accompli de la science de bien aymer ». Le capucin Philippe d'Angoumois associe Laurent à l'évêque de Genève, à Luis de Granada et à Luis de La Puente comme maîtres de la perfection (*Occupation continuelle en laquelle l'âme dévote s'unit toujours avec Dieu*, Lyon, 1618, p. 23). Jean-Pierre Camus nomme Laurent et Benoît de Canfield comme des maîtres de la pensée mystique de l'époque (*De la volonté de Dieu, secret ascétique*, Paris, 1638, p. 6). Plus tard, le cardinal Jean Bona cite Laurent parmi les philosophes de l'amour (*Via compendii ad Deum*, Rome, 1657).

Jérôme Gratien sera aux Pays-Bas un adversaire déclaré du *Palais* de Laurent et de la *Reigle de perfection* de Benoît de Canfield; il cherchera en vain à faire condamner *Le Palais* (J. Orcibal, *La rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord*, Paris, 1959; DS, t. 8, col. 922). Ce sont des témoignages de l'audience qu'avait acquise Laurent en 1611.

Peut-on accorder au *Palais* de 1602, circulant déjà en copies manuscrites dès 1599, le parrainage de l'école du pur amour? On sait que ces mêmes années voient apparaître des ouvrages comme celui de Benoît de Canfield, le *Breve compendio* (adapté par Bérulle en 1597), les traductions de *La Perle évangélique* (1602) et de la *Vie* et des *Œuvres* de Thérèse d'Avila par Jean de Quintanadoine (1601). Il conviendrait d'effectuer des recherches dans la dernière décennie du 16e siècle; sans doute y découvrirait-on des prémisses doctrinales. Mais l'unicité de l'exercice d'amour auquel se réduit toute la spiritualité de Laurent prend un relief significatif, du fait de sa concentration, de la hiérarchisation de tous les autres exercices en sa dépendance. Bien d'autres spirituels du 17e siècle chercheront, après Laurent, à réduire l'ensemble des pratiques vertueuses et spirituelles à l'unique inspiration et préoccupation de l'amour : François de Sales, Pierre Coton, J.-P. Camus, Jean de Saint-Samson, et même le littéraire Richeome. Citons encore Bérulle, rattaché aux philosophes de l'amour par son recours à la mystique du nord.

Évidemment, l'influence laurentienne a dû s'étendre d'abord et surtout sur l'école capucine française. Il faudrait étudier de près les *Progrès de l'amour divin* (1643) d'Yves de Paris pour déterminer dans quel degré de dépendance il se trouve par rapport à Laurent; de même en ce qui concerne Honoré de Champigny et Philippe d'Angoumois, Sébastien de Senlis, Martial d'Étampes, Louis-François d'Argentan, Constantin de Barbanson, Paul de Lagny, etc.

Après plus de deux siècles d'oubli, l'attention fut de nouveau attirée sur Laurent par Édouard d'Alençon, mais à propos d'un aspect très secondaire de sa doctrine, la dévotion au Cœur du Christ (dans *Annales franciscaines*, t. 17, 1891, p. 433-442, 480-486). Henri Bremond, sans doute mal informé par ses documentalistes, ne relève du *Palais* que son humanisme littéraire (*Histoire littéraire..*, t. 1, p. 360 svv; t. 7, p. 266 svv).

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ordinis minorum... capuccinorum*, Venise, 1747, p. 168. — L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 159; Wadding-Sbaralea, *Supplementum*, t. 2, Rome, 1921, p. 168.

Annales des capucins de Paris, Paris, Bibl. Mazarine, ms 2418. — *Chapitres provinciaux de la province de Paris, ibidem*, ms 2419.

Godefroy de Paris, *Les frères mineurs capucins en France. Histoire de la province de Paris*, 2 vol., Paris, 1937-1950. — Raoul (de Sceaux), *Histoire des frères mineurs capucins de la province de Paris (1601-1660)*, Blois, 1965.

DTC, t. 9, 1926, col. 11-12. — Ubald d'Alençon, *Leçons d'histoire franciscaine*, Paris, 1918; *La spiritualité franciscaine*, dans *Études franciscaines*, t. 39-40, 1927-1928 (5 livraisons). — J. Huijben, *Aux sources de la spiritualité française du 17e siècle*, VSS, t. 26-27, 1931 (4 livraisons).

Optat de Veghel, *Benoît de Canfield*, Rome, 1949. — M. Du-

bois-Quinard, *Laurent de Paris. Une doctrine du pur amour..*, Rome, 1959. — L. Cognet, *La spiritualité moderne*, t. 1, Paris, 1966, p. 262-263. — Julien-Eymard d'Angers, *L'humanisme chrétien au 17e siècle*, La Haye, 1970, p. 166-170 et table.

DS, t. 1, col. 542 (Amour-propre), 561 (Anéantissement), 1941; — t. 2, col. 322, 591, 1366, 1456 (Conformité); — t. 3, col. 1452; — t. 4, col. 232, 1826 (Examen de conscience); — t. 5, col. 919, 921, 926, 1339, 1368-1384 *passim*, surtout 1372-1374 (Frères mineurs); — t. 6, col. 63, 173.

Madeleine Dubois-Quinard.

11. LAURENT DE LA RÉSURRECTION, carme déchaussé, 1614-1691. — Laurent de la Résurrection naquit en 1614 en Lorraine, au village d'Hériménil, près de Lunéville. Il se nommait Nicolas Herman et reçut de ses parents une éducation chrétienne. Soldat pendant la guerre de Trente ans, blessé par les suédois devant Rambervillers, en 1635, semble-t-il, il abandonne les armées pour s'adonner à la vie religieuse. Il se mit d'abord sous la conduite de son oncle, carme déchaussé en Lorraine, puis essaya la vie érémitique, enfin se rendit à Paris (c'est probablement à cette époque qu'il faut situer son séjour, en tant que laquais, chez Gaspard de Fieubet, trésorier de l'Épargne) et prit l'habit religieux comme frère convers au couvent des carmes déchaux de la rue de Vaugirard, en 1640. Il y remplit fort longtemps l'office de cuisinier, et c'est sans doute à ce titre qu'il allait faire les achats de vin de Bourgogne dont il donne le récit imagé; âgé, infirme, on le transféra à la « savaterie ». Il mourut en 1691.

Les sources documentaires concernant Laurent de la Résurrection sont rares et peu sûres, tout au moins en ce qui concerne l'exactitude historique, mais elles n'affectent pas la doctrine. Par les soins de l'abbé Joseph de Beaufort, grand vicaire du cardinal de Noailles, furent publiés successivement : *Maximes spirituelles* (contient l'*Éloge* de Laurent par Beaufort, les *Maximes* et 16 *Lettres*) et *Les mœurs et entretiens*. Le second ouvrage reprend une partie de la matière de l'*Éloge* de l'abbé de Beaufort; cependant, si les renseignements biographiques sont moins nombreux, l'étude du caractère y est plus poussée, ainsi que la portée pratique de l'enseignement du religieux.

Modestie, affabilité, simplicité semblent les traits qui ont le plus frappé ceux qui ont connu Laurent; mais ils découvraient rapidement que cette simplicité était celle d'un grand spirituel, favorisé de grâces mystiques et que sa foi avait conduit à l'expérience de la présence de Dieu. Il ne saurait donc être question d'une doctrine, encore moins d'un enseignement dont le mot seul eût effarouché l'humilité de Laurent. Cependant, de sa manière d'être et d'agir, de ses entretiens avec les religieux de son couvent ou avec d'autres personnes, comme Beaufort ou Fénelon, de ses lettres à ceux qui lui demandaient prières et conseils, ressort une ligne de conduite simple et ferme.

Laurent, au cours de sa formation carmélitaine, s'est entendu répéter qu'il était fils d'Élie; la parole du prophète : « Yahvé est vivant, le Dieu d'Israël, devant qui je me tiens » devait donc lui être un programme. Il le réalisa pleinement. « Mon occupation la plus ordinaire, dit-il, c'est de demeurer en la présence de Dieu ». Il la tient en telle estime qu'il n'hésite pas à écrire : « Si j'étais prédicateur, je ne prêcherais autre chose que la pratique de la présence de Dieu; et si j'étais directeur, je la conseillerais à tout le monde, tant je la crois nécessaire et même facile ». Pour y parvenir, il rejette méthodes et pratiques et ne veut d'autre moyen que l'exercice de la foi et de l'amour.

« Au commencement de mon noviciat, explique-t-il, pendant les heures destinées à l'oraison, je m'occupais à me convaincre de la vérité de cet Être divin plutôt par les lumières de la foi que par le travail de la méditation et du discours, et, par ce moyen court et assuré, j'avançais dans la connaissance de cet aimable objet avec lequel je formais la résolution de vivre toujours ». « C'est la foi, dit-il encore, qui me le découvre et qui me le fait connaître tel qu'il est. J'en apprends plus par son moyen, en peu de temps, que je n'en apprendrais en plusieurs années dans les écoles ».

Il n'est pas moins explicite en ce qui regarde la charité. « Dans la voie de Dieu, les pensées sont comptées pour peu, l'amour fait tout ». Ailleurs, il assure qu'il ne faut « ni finesse ni science pour aller à Dieu, mais seulement un cœur résolu de ne s'appliquer qu'à lui ou pour lui, et de n'aimer que lui ».

Cette doctrine a-t-elle des sources? Le terme paraît impropre, car Laurent n'est pas homme d'études, il l'a dit; cependant dans son sens de Dieu, et parfois même dans les termes qu'il emploie, on ne peut nier l'influence des sermons, des conférences, des conversations, des lectures qu'il entendait rue de Vaugirard. Cyprien de la Nativité († 1680; DS, t. 2, col. 2669-2672) y avait traduit les œuvres de Jean de la Croix et l'on pourrait faire maint rapprochement entre la doctrine du saint espagnol et la manière d'envisager Dieu du frère convers français. Lorsque celui-ci écrit : « Je connais une personne qui... », on reconnaît un familier des ouvrages de sainte Thérèse; et lorsqu'il s'écrie : « Bonté si ancienne et si nouvelle, je vous ai aimée trop tard », il cite saint Augustin. « Sa bonne physionomie, son air humain et affable, sa manière simple et modeste », comme parle Beaufort, sont des traductions de son humilité, non de son ignorance; son langage n'est point d'un théologien, mais il exprime la sagesse et la mesure et justifie bien le jugement de Fénelon : « Le Frère Laurent est grossier par nature et délicat par grâce. Ce mélange est aimable et montre Dieu en lui ».

Fénelon ne se contenta pas de cette appréciation. Lorsque parurent, en 1692 et 1694, les deux opuscules révélant Laurent de la Résurrection, on était au fort de la querelle du quiétisme, et l'archevêque de Cambrai, parmi les autorités qu'il cite pour sa défense dans l'*Instruction pastorale* (1697), nomme en dernier lieu l'humble frère (DS, t. 4, col. 160). Il était abusif de l'associer à cette polémique, car l'abandon qu'il préconise est coopération à l'action divine. Cependant Beaufort crut devoir le défendre. Ce qui n'empêcha pas P. Poiret d'associer, dans une même publication, Laurent et Mme Guyon. Après quoi, Laurent tomba dans l'oubli, notamment en France.

Maximes spirituelles fort utiles aux âmes pieuses pour acquérir la présence de Dieu, recueillies de quelques manuscrits du F. Laurent de la Résurrection.., avec l'abrégé de la vie... et quelques lettres... (Paris, E. Couterot, 1692); Cosme de Villiers (cité *infra*) mentionne l'édition d'un *Abrégé de la vie de F. Laurent.., ses Maximes spirituelles et quelques lettres* (Paris, 1691, approbation signée le 23 novembre 1691); P. Poiret le réédite dans son *Recueil* cité plus bas et permet ainsi d'affirmer que les deux éditions de 1691 et 1692 ne diffèrent que par les titres.

Les Mœurs et entretiens du F. Laurent.., avec la pratique de l'exercices (sic) *de la présence de Dieu tirée de ses lettres*, ouvrage anonyme de J. de Beaufort (Châlons, J. Seneuze, 1694).

P. Poiret réédite ces deux ouvrages, avec deux textes de Mme Guyon, dans son *Recueil de divers traitez de théologie mystique qui entrent dans la célèbre dispute du quiétisme* (Cologne, J. de La Pierre, 1699); par la suite, il en donnera une nouvelle édition qui supprime les redites (cf Avis de l'imprimeur) : *La Théologie de la présence de Dieu, contenant la Vie, les Mœurs, les Entretiens, la Pratique et les Lettres du F. Laurent... Avec un Traité* (de Poiret) *de l'importance et des avantages de la pratique de la présence de Dieu...* (Cologne, J. de La Pierre, 1710).

La Pratique de la présence de Dieu, nouv. éd., préface et notes par L. Van den Bossche (Paris, 1934). — *L'Expérience de la présence de Dieu*, texte établi par S. Boucheroaux-Michel et présenté par François de Sainte-Marie (Paris, 1948).

Traductions anglaises nombreuses (vg 1724, 1741, 1757, 1824, 1855, 1887, toutes à Londres au British Museum); trad. allemande par C. A. von Droste zu Vischering, Münster, 1829.

(J. de Beaufort), *Lettre à Monseigneur le M. de *** pour servir à la justification du livre des Mœurs et entretiens du F. Laurent.., imprimé à Châlons en 1694, par l'auteur du livre...* (Paris, L. Josse, 1697, 24 p.). — P. Poiret, *Theologiae pacificae itemque mysticae... idea brevis*, Amsterdam, 1702, n. 80-81 et 100. — Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. 2, Orléans, 1752, col. 229-230. — H. Bremond, *Histoire littéraire..*, t. 6, p. 392-394.

Suzanne P. Michel.

12. LAURENT DE SAINT-PAUL, frère mineur, vers 1610-vers 1696. — Laurent est né à Stockholm, probablement en 1610. Son père, Lars Bengtsson Skytte, gouverneur de Stockholm et d'Uppsala, lui assura une éducation luthérienne rigide. Immatriculé à l'université de Leyde, en 1638, Laurent (en suédois Lars Skytte) voyagea pendant trois ans en Belgique, en Allemagne, en France et en Angleterre. En 1641, il accepta à contre-cœur, sur l'insistance de ses amis, le mandat d'envoyé, puis de ministre résident au Portugal. Mais ses fonctions de diplomate l'intéressaient peu. Au cours de son séjour à Lisbonne, il fréquenta assidûment les églises catholiques et le clergé romain; ce fut le début d'une crise de conscience qui aboutit à son abjuration dans la nuit du 12 au 13 février 1647, et à son entrée dans l'ordre de saint François. Il prit l'habit au noviciat de la province portugaise à Alemquer, le 8 juillet 1647, et ajouta à son nom de Laurent celui de saint Paul. Prêtre deux ou trois années plus tard, il fut envoyé au couvent d'études San-Francisco de la Ciudad à Lisbonne. En février 1653, le ministre général de l'ordre, Pierre Manero de Cariñena, lui accorda l'autorisation de visiter les Lieux saints. Laurent resta en Terre sainte de mars 1653 à juillet 1655, puis s'établit définitivement à Rome, au couvent de l'Aracoeli, siège de la Curie généralice, où sa connaissance des langues et sa culture furent mises à profit. La reine Christine de Suède, dont il était parent, avait renoncé à la couronne en 1654 et s'était à son tour convertie au catholicisme; en résidence à Rome depuis décembre 1655, elle choisit Laurent comme confesseur. La colonie suédoise de Rome bénéficia elle aussi de l'assistance du converti. La date exacte de son décès n'est pas connue; on la place généralement en 1696.

La production littéraire de Laurent témoigne de sa vaste culture profane et religieuse. Outre l'*Oratio de excessu luctuosissimi divi Gustavi Magni, Suecorum... regis*, discours funèbre prononcé à Uppsala, le 13 novembre 1633, en mémoire du roi Gustave II Adolphe (Stockholm, 1633) et quelques lettres adressées notamment à un compagnon d'études de Leyde, Jean Schefferus (trois d'entre elles sont éditées, d'autres sont conservées à Uppsala, Bibliothèque universitaire, et à Stockholm, Riksarchiv), elle comporte un ouvrage apologétique, *Confessio veritatis Ecclesiae catholicae* (Cologne, 1652), sur les causes de l'infiltration luthérienne en Suède; une sorte d'autobiographie dédiée à la reine Christine, relative aux années de crise antérieures à la conversion, la *Peregrinatio sancta* (Rome, 1658), rédigée à Jérusalem; un écrit d'ordre théologique : *Scala pietatis tribus gradibus virtutum theologalium, fidei, spei et charitatis constructa* (Rome, 1668; Venise, 1690); une biographie de saint Pierre d'Alcantara : *Portentum poenitentiae sive vita S. Petri de Alcantara...* (Rome, 1669); enfin, un opuscule, *Ramus olivae septentrionalis reviviscens*, édité sans indication de lieu en 1672. La diffusion de ces écrits s'est limitée généralement aux bibliothèques publiques de Suède.

Karl Mellander, *Svensk-portugisiska förbindelser under Sveriges stormaktstid*, dans *Historisk Tidskrift*, t. 47, 1927, p. 337-342. — I. Collijn, *Sveriges bibliografi*, t. 2, Uppsala, 1946, p. 860-861. — Augustin Arce, *Lars Skytte, Luterano, Diplomatico, Franciscano* (biographie détaillée et liste des écrits), AFH, t. 65, 1972, p. 415-474, — Tönnes Kleberg, *Lars Skytte-Frater Laurentius a Divo Paulo, O.F.M. Ein kleiner Nachtrag*, AFH, t. 66, 1973, p. 454-456 (compléments bibliographiques).

Clément Schmitt.

13. LAURENT DE SCHNIFIS, capucin, 1633-1702. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — Né le 24 août 1633 à Schnifis (Schniffis, Schnüffis), dans le Vorarlberg, Jean Martin était le fils de Gaspard et Maria Gom, agriculteurs. De 1644 à 1651, il fut élève de la Hofschule de Hohenems, où il apprit le latin, la musique, le chant et le service liturgique. Vers 1651, il descendit le cours du Rhin comme chanteur et s'unit à un groupe d'acteurs qui jouaient dans les villes d'Allemagne. A Cologne, il connut le recueil de chants *Trutz-Nachtigall* de Friedrich von Spee (1591-1635), qui éveilla sa veine poétique. Il séjourna comme acteur à Vienne, à Innsbruck (1658-1662), engagé par l'archiduc Ferdinand-Karl † 1662, pour son théâtre nouvellement fondé. A la suite d'une grave maladie et d'autres déceptions, Jean se retira de la vie de la cour et du monde. Le 24 mars 1663, il fut ordonné prêtre à Constance; de 1663 à 1665, il fut chapelain de la cour de Hohenems; le 10 octobre 1665, il entre chez les capucins où il reçoit le nom de Laurent. A partir de 1668 il est à Constance, religieux zélé, malgré sa pauvre santé; il est en même temps considéré comme un des représentants les plus éminents de la poésie religieuse du baroque allemand primitif. Il signait ses poèmes Mirant, anagramme de Martin. Ses poèmes, souvent réédités, sont souvent accompagnés de mélodies et d'estampes. L'image, le texte et la mélodie s'harmonisent pour exprimer sa pensée. Ses mélodies baroques rappellent fréquemment des chants d'amour profane et des idylles pastorales. On a même appelé Laurent « le créateur de la chanson allemande primitive ». Léopold Ier, empereur d'Autriche (1640-1705), lui décerna le titre de *poeta laureatus*. Laurent mourut à Constance, le 7 janvier 1702.

2. *Œuvres.* — Le sujet habituel des poèmes de Laurent, c'est le sens de l'ici-bas et de l'au-delà, l'homme pèlerin, et l'éternité qui est sa fin. Le terrestre est un faible reflet du céleste, un jeu sur le théâtre du monde. Il s'agit donc de surmonter les dangers de cette vie terrestre. Sans crainte, Laurent stigmatise, avec un sarcasme mordant, les abus et les folies des mœurs de son temps, surtout celles de la cour. Comme un prophète avec des accents émouvants, il appelle à la conversion et à l'infinie miséricorde de Dieu. En trente

élégies il chante la Vierge Reine, refuge des pécheurs et guide mystique. Laurent, chanteur inspiré, réalisant le vœu de son Père saint François, invite le pécheur à la pénitence : « Mirant die Flöt ergreift, / Zur Busse dem Sünder pfeift ».

Tragico-Comoedia, genannt Die Liebes Verzweiflung, ms (composé avant 1658), bibliothèque du duché de Bade, à Karlsruhe, et bibliothèque nationale de Vienne. — *Ehrengedicht*, en l'honneur de l'archiduc Sigismond-Franz, Innsbruck, 1659. — *Philotheus oder dess Miranten... wunderlicher Weg..*, Ems, 1665; Vienne, 1671; Passau, 1780. — *Des Miranten... wunderlicher Weg..*, Constance, 1689, 1690, 1702. — *Mirantische Flötlein*, Constance, 1682, 1686, 1694, 1695, 1711, 1739. — *Mirantische Waldschalmei*, Constance, 1688. — *Mirantische Mayen-Pfeiff*, Dillingen, 1691, 1692, 1707; ces trente élégies eurent une grande influence pour la dévotion mariale pendant le mois de mai. — *Mirantische Maul-Trummel*, Constance, 1695 (mélodie de Roman Vötter von Memmingen). — *Futer über die Mirantische Maul-Trummel*, Constance, 1698, 1699, 1708. — *Lusus mirabiles orbis ludentis*, Kempten, 1703 (publié et augmenté par Elect de Constance), Dillingen et Constance, 1713. — *Vil-färbige Himmels-Tulipan*, Augsbourg, 1703; Einsiedeln, 1705 (plus de 20 réimpressions); Lucerne, 1717; Strasbourg, 1813.

Romuald von Stockach, *Historia provinciae anterioris Austriae fratrum capucinorum*, Kempten, 1747, p. 324-325. — Fridolin Segmüller, *Mirant, der fahrende Sänger oder Pater Lorenz von Schnifis*, dans *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, t. 21, 1927, p. 264-282. — Maria Krasser, *Laurentius von Schnüffis*, Diss., Innsbruck, 1937. — Cl. Menze, *Grundzüge und Grundlagen der spätbarocken Kapuzinerdichtung in Deutschland*, dans *Collectanea franciscana*, t. 28, 1958, p. 272-305. — E. Thurnher, *Laurentius von Schnifis, Philotheus oder des Miranten Weg*, Bregenz, 1960, et plusieurs autres travaux de recherche. — Gaudentius Walser, *P. Laurentius von Schnifis*, dans *Collectanea franciscana*, t. 32, 1962, p. 56-86. — D. Breuer, *Der Philotheus des Laurentius von Schnüffis*, Maisenheim am Glan, 1969. — Th. Hoebers, *Laurentius von Schnüffis. Sein Leben, seine Werke und die Forschung*, dans *Montfort*, t. 23, 1971, p. 143-157. — Ruth Gstach, *Johann Martin. Die Liebes Verzweiflung*, Diss., 1972, Innsbruck.

Beda Mayer.

1. LAURENT (Charles), mariste, 1842-1923. — Né à Mardore (Rhône), le 23 mai 1842, Charles Laurent fait ses études secondaires au petit séminaire de Saint-Jodard, sa philosophie à celui d'Alix et, à l'automne 1865, entre au scolasticat des maristes à Belley pour y suivre la théologie. En 1869-1870, il fait à Sainte-Foy-lès-Lyon son noviciat durant lequel il est ordonné prêtre. Professeur de lettres à La Seyne-sur-mer et à Senlis, d'Écriture sainte au grand séminaire d'Agen (1877-1878), préfet des classes à Montluçon, Limoges, Senlis (1874-1888), il est nommé, en août 1888, supérieur de la résidence de Riom et directeur du mensuel *L'Écho du Purgatoire* (fondé en 1864 par le mariste François Gay). Il se consacre désormais à la publication, à la prédication ou au confessionnal. Il édite alors, à Lyon, deux opuscules d'extraits des œuvres de saint François de Sales, mais sa véritable activité d'auteur se déroulera à Paris où il est en 1891 (il y mourra le 13 février 1923).

Il publie de petits volumes, généralement réédités, qui plaisent à la clientèle pieuse à laquelle ils s'adaptent. On relève des essais littéraires : *Le soir de la vie* (1904) et *Le matin de la vie* (1913), une *Sainte Jeanne d'Arc* (dont *L'Ami du clergé* du 8 juillet 1920 fit justice, p. 382), des conférences de carême données à Londres en 1920 sur *La famille et le plan divin*, sans compter de nombreux discours de circonstance et un ouvrage de polémique sur *Les missionnaires de la Nouvelle Calédonie* (1900). Dans une ligne plus spirituelle, on trouve : *Le Virginal, mois de Marie* (1895), *Les voix de la prière* ou recueil de prières (1902), *L'Adoration du Saint-Sacrement, livre de prières* (1903).

Ce qui représente l'apport le plus caractéristique de Laurent ce sont les ouvrages que, dans le sillage de son *Écho du Purgatoire*, il compose sur la destinée des âmes et les consolations que la foi nous offre à leur égard : *Nos deuils et nos consolations* (1894); *Memento. Souvenir et prières pour les morts* (1895); *L'Aurore de l'éternité* (1907); *Les larmes consolées* (1908); *L'Ame arrêtée au seuil du paradis* ou recueil de textes sur l'au-delà (1921). De doctrine sûre et de lecture agréable, Laurent a bien orchestré les sentiments de la génération chrétienne de son temps face à l'au-delà, sans atteindre à l'autorité d'un docteur ni d'un mystique.

Noces d'or du P. Laurent (21 novembre 1920), Paris. — *Écho du Purgatoire*, avril 1923, p. 97-99.

Jean Coste.

2. LAURENT (Jean-Théodore), vicaire apostolique, 1804-1884. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. *Vie*. — Né le 6 juillet 1804, à Aix-la-Chapelle, aîné des quatorze enfants de François, d'origine luxembourgeoise (Marnach près de Clervaux), et de Gertrude Schoenen d'Aix-la-Chapelle, Jean Laurent fit ses humanités dans sa ville natale et ses études théologiques à l'université de Bonn. En réaction contre les doctrines rationalistes de Georges Hermès (DTC, t. 6, col. 2288-2303), il entre au séminaire de Liège; il est ordonné prêtre en 1829. Vicaire à Heerlen (Limbourg néerlandais) jusqu'en 1835, curé à Gemmenich (à la frontière belgo-prussienne) jusqu'en 1839, Laurent s'intéresse aux mouvements internes de l'Église (menaisianisme) et participe au conflit des évêques de Cologne avec l'administration prussienne. Sacré (à Liège) évêque titulaire de Chersonèse, il est nommé vicaire apostolique pour l'Allemagne du nord et les missions nordiques avec résidence à Hambourg, mais l'opposition des gouvernements l'empêche d'assumer ses fonctions. Il séjourne à Rome en 1840-1841, puis devient vicaire apostolique dans le Grand-Duché de Luxembourg. Il restaure vigoureusement la vie religieuse et crée les bases institutionnelles du futur diocèse (séminaire, convict épiscopal, réorganisation du système paroissial, soutien des congrégations religieuses renaissantes, législation scolaire). L'opposition anticléricale des milieux gouvernementaux obtient en 1848 son rappel. Retiré à Aix-la-Chapelle, il renonce à ses fonctions en 1856, malgré les appels pressants du clergé et de la population. Promoteur et directeur spirituel des sœurs du Pauvre Enfant-Jésus à Aix-la-Chapelle (fondées par Klara Fey), Laurent se voit obligé de quitter la Rhénanie en 1878 pendant le « Kulturkampf » bismarckien. Il meurt le 20 février 1884 à la maison-mère de Simpelveld (Pays-Bas).

Marqué par le renouveau religieux et le mouvement romantique, son tempérament entraîne Laurent à prendre parti dans la lutte contre la philosophie rationaliste. Il est en contact permanent avec les catholiques rhénans, tels les frères Fey à Aix-le-Chapelle, Windischmann à Bonn (plus tard à Munich), les frères Reichensperger à Coblence; par l'intermédiaire de la famille Moeller, il est influencé par les personnalités les plus marquantes du catholicisme allemand de l'époque (les Schlegel, Tieck, Joseph Görres, Adam Müller, le peintre Schnorr) et il est en relation avec l'université renaissante de Louvain. Ces relations ne font que renforcer ses convictions et l'amènent à dénoncer plus

vigoureusement l'hermésianisme des universités et séminaires de Rhénanie.

Antiprussien et antiprotestant, Laurent devait rapidement se heurter à la politique fébronienne et gallicane de certains prélats et des autorités civiles. Il s'est inspiré tout naturellement des tendances libérales du clergé belge et, durant quelque temps, de celles de La Mennais. Pourtant, Laurent fut ultramontain sans compromission : à l'Église, il reconnaissait le droit de guider les princes et les peuples, il réclamait la liberté pour l'Église et la reconnaissance de l'infaillibilité papale, conséquences du primat du spirituel; en ce sens, il dépasse Joseph de Maistre, dont il connaissait bien les écrits. A Luxembourg, le maintien de la tutelle concordataire que les notables imposaient au pays lui semblait inadmissible.

Avec le temps, Laurent était amené à juger de plus en plus sévèrement les hommes et les événements. Le déclin du catholicisme en France, la fondation d'un empire protestant en Allemagne, la laïcisation progressive des institutions, la fin des États pontificaux avivaient son pessimisme naturel : il y voyait l'action incessante de Satan dans les affaires humaines. La proclamation du dogme de l'infaillibilité, par contre, apparut à Laurent comme « la consécration de ce qui avait été l'armature et le ressort de sa carrière spirituelle » (J. Goedert).

2. *Œuvres.* — La pensée intime de Laurent se lit avant tout dans sa volumineuse correspondance, conservée en grande partie au couvent de Simpelveld.

Les prises de position du prêtre combatif des années 1830 ont paru notamment dans le *Journal historique et littéraire* de Liège, la *Katholische Kirchenzeitung* d'Aschaffenburg, le *Courrier de la Meuse* de Liège et *L'Univers* de Paris, ou sous forme de manifestes indépendants. Les nombreux mémoires rédigés par Laurent à l'adresse des autorités ecclésiastiques et civiles n'ont pas fait l'objet d'une publication systématique.

Parmi les autres œuvres, signalons surtout ses publications pastorales. — *Jesus Christus, die Wahrheit, der Weg und das Leben*, Cologne, 1850, 192 p.; sermons donnés à Aix-la-Chapelle en 1849. — *Die zeitlichen Segnungen des Christenthums für die menschliche Gesellschaft*, Cologne, 1851, 172 p., carême d'Aix en 1850. — *Die hl. Geheimnisse Mariä*, 3 vol., Mayence, 1856 et 1870, 375, 410 et 382 p.; prédications mariales. — *Christologische Predigten*, 2 vol., Mayence, 1860. — *Hagiologische Predigten*, 2 vol., Mayence, 1866 et 1871. — *Das hl. Evangelium unseres Herrn Jesu Christi, übersetzt und erklärt..*, Fribourg-en-Brisgau, 1878, 715 p., texte commenté pour les fidèles.

Les ouvrages spirituels de Laurent n'ont pas grande originalité. Solidement charpentés, citant largement les Écritures et les Pères de l'Église, les sermons ne manquent ni d'ampleur ni de style; ils reflètent la théologie, les préoccupations apologétiques et la morale assez paternaliste de l'époque. Les homélies hagiologiques combinent adroitement vulgarisation historique et éloquence morale.

Karl Moeller, *Leben und Briefe von Joh. Theodor Laurent*, 3 vol., Trèves, 1887-1889. — Albert Calmes, *Histoire contemporaine du Grand-Duché de Luxembourg*, t. 4 *La création d'un État (1841-1847)*; t. 5 *La révolution de 1848 au Luxembourg*, Luxembourg, 1954 et 1957. — Joseph Goedert, *Jean-Théodore Laurent, Vicaire apostolique de Luxembourg*, dans *Biographie nationale du Pays de Luxembourg*, fasc. 8, Luxembourg, 1957, 395 p. — J. Solzbacher, *Bischof Laurent als Katechet*, dans *Festschrift W. Neuss*, Düsseldorf, 1960, p. 275-312.

Paul Margue.

Lauretus. Voir Lloret.

LAURIA (Lorenzo Brancati de Lauria ou Laurea), conventuel, † 1693. Voir Brancati di Lauria, DS, t. 1, col. 1921-1923.

1. LAVAL (Antoine Mathé de), laïc, 1550-1631. — Né en 1550, dans une famille noble du Bourbonnais, Antoine de Laval fut géographe du roi (1583) et vécut longtemps à la cour. Il mourut à Moulins en 1631. Cet humaniste a écrit sur bien des sujets, y compris la théologie (cf son *Traité du grand chemin de la vraie Église*, Paris, 1615, sur la primauté du pape, rédigé en vue de la conversion du roi Jacques 1er). Ses *Desseins des professions nobles et publiques* (Paris, 1605, 1612, 1613; augmenté des *Desseins de problèmes politiques*, 1622) traitent de l'éducation et de la vie chrétienne à l'intérieur du cadre plus général de l'institution de l'homme. Sa *Paraphrase des* CL *Psaumes de David tant littérale que mystique* (Paris, 1610, 1614, 1619, 1626, 1630) intéresse la littérature spirituelle. Il a traduit trois *Homélies de S. Chrysostome avec les catéchèses* (mystagogiques) *de S. Cyrille...* (Paris, 1620), à la suite desquelles figure un petit traité de la prédication dédié à M. Froger, curé de Saint-Nicolas du Chardonnet; Laval y prône un retour à une plus grande simplicité et à une plus grande dignité dans l'explication de la Parole de Dieu. Il traduisit aussi la *Dévote méditation sur les saints Anges* (Paris, 1626) de saint Louis de Gonzague.

Liste des œuvres dans le *Catalogue des imprimés de la Bibliothèque nationale de Paris* (t. 90, 1927, col. 514-515) et dans A. Cioranescu, *Bibliographie de la littérature française du 16e siècle*, Paris, 1959, p. 410-411.

L. Moreri, *Le grand dictionnaire historique..*, t. 6, Paris, 1759, p. 187-188. — H. Faure, *Antoine de Laval et les écrivains bourbonnais..*, thèse, Moulins, 1870. — O.-C. Reure, *Bibliothèque des écrivains foréziens*, t. 2, Montbrison, 1915, p. 37-46. — DTC, t. 9, 1926, col. 15-16. — P. Leblanc, *Les paraphrases françaises des Psaumes..*, Paris, 1960, p. 41-44. — R. Bady, *L'homme et son « institution » de Montaigne à Bérulle*, Paris, 1964, p. 274-275, 388-389, 394-396, 415-417.

André Derville.

2. LAVAL (Jean), jésuite, 1602-1691. — Né à Ussel (Corrèze) en 1602, entré au noviciat des jésuites de Bordeaux le 5 février 1622, Jean Laval enseigna la grammaire, les humanités, la rhétorique et fut recteur à Tulle (1654-1657). Il mourut au collège de Limoges le 30 mai 1691.

Son œuvre la plus significative est sans doute : *Maximes fondamentales de l'estat spirituel, où se trouve l'art de former et conduire le chrestien à la perfection* (Paris, 1658). Inspirés par les *Exercices spirituels* de saint Ignace, les thèmes se réfèrent aux méditations et contemplations que proposait le saint. Iparraguirre y discerne la tendance à substituer un rôle de prédication à celui de conversation primitivement dévolu au directeur de retraite (*Historia..*, p. 130). De ce fait, le livre pourrait servir à un retraitant isolé ou l'aider à raviver plus tard ses souvenirs de retraite. L'exigence ascétique et spirituelle demeure toujours vive et profonde, assez dégagée de considérations moralisantes ou psychologiques et directement branchée sur la Révélation. Pourtant, l'auteur ne s'attarde guère à décrire les scènes évangéliques et parfois la maxime (tous les chapitres sont intitulés « Maximes ») ne correspond pas exactement à ce que le titre pouvait faire escompter. Ce terme de maxime convient assez bien pour caractériser une expression ramassée, concise, percutante, un peu apprêtée parfois.

La journée religieuse ou le saint employ de toutes les heures du jour dans la religion (Paris, 1674 et 1693;

trad. polonaise, 1777). Brèves considérations sur les obligations du religieux, sa conversation et sa prière; méditations pour les étapes majeures de sa vie. L'auteur propose un idéal de perfection très radical, motivé par la conception « angélique » d'un type d'existence qui mène à la « transformation » par la « mortification », la « contemplation » et la « virginité ».

J. Laval a publié en outre : *La journée du chrestien réglée par ses principaux exercices...* (Paris, 1672; Limoges, 1678). — *Le chrétien victorieux de l'impureté* (Paris, 1678). — *Le chrétien sanctifié dans la retraite par des entretiens et des méditations propres à ce saint employ* (Limoges, 1682).

Sommervogel, t. 4, col. 1575-1576; t. 12 (Rivière), n. 4777. — H. Watrigant, *Catalogue de la bibliothèque des Exercices*, C.B.E., Enghien, 1926, p. 228. — P. Delattre, *Les établissements des jésuites en France*, t. 4, Enghien-Wetteren, 1956, col. 1501, 1503. — I. Iparraguirre, *Comentarios de los Ejercicios ignacianos (siglos* XVI-XVIII*)*, Rome, 1967, p. 136; *Historia de los Ejercicios de san Ignacio*, t. 3, Rome, 1973, p. 129-130.

Henri de GENSAC.

3. LAVAL (François de Montmorency), évêque, † 1708. Voir MONTMORENCY-LAVAL (François de).

LAVALLÉE (JOSEPH-FLEURY), prêtre, 1870-1961. — Né le 26 septembre 1870 à Néronde (Loire), Fleury Lavallée fit ses études au petit séminaire de Montbrison et aux grands séminaires d'Alix et de Saint-Irénée (diocèse de Lyon). Prêtre en 1894, agrégé de l'université en 1899, il est nommé en 1900 chargé de cours de latin aux facultés catholiques de Lyon. A partir de 1906, il occupa une place importante dans le diocèse : vicaire général chargé de l'enseignement libre (1906-1931), directeur de l'œuvre des vocations (1906-1951), recteur des facultés catholiques (1910-1945). Il mourut à Lyon le 16 novembre 1961.

Humaniste et lettré, très estimé pour son affabilité, sa droiture et sa simplicité, son activité apostolique et son influence furent considérables. Ses écrits spirituels se présentent sous la forme d'entretiens familiers composés dans une langue impeccable. Les plus répandus furent : *Solitude et union à Dieu* (Lyon-Paris, 1924) et *Béatitudes* (1927).

« Le bien pour lequel nous sommes nés, c'est l'union, l'union avec Dieu. Le mal de notre vie, c'est la solitude. Tout le christianisme n'a d'autre but que de rétablir l'union, et de nous la faire retrouver » (*Solitude et union à Dieu*, p. 8). La doctrine et la vie spirituelle de Lavallée sont dans ces lignes, ainsi que dans les pages qu'il a consacrées à la sanctification des actions les plus communes. Il faut souligner chez lui une très haute idée du sacerdoce, puisée dans Bossuet, François de Sales, le curé d'Ars et Antoine Chevrier (*Solitude..*, p. 222-231). Cf cours donné à la Semaine sociale de Grenoble, en 1923, *Le célibat ecclésiastique et le problème de la population*, reproduit presque textuellement par J. Folliet dans *Pourquoi le célibat du prêtre?*, Lyon, 1964

Autres ouvrages : *Petites études d'âmes chrétiennes* (Lyon-Paris, 1932). — *L'action chrétienne d'un homme du monde. Le Commandant Maurice de Gatelier, 1861-1916* (Paris, 1920; trad. polonaise, Cracovie, 1931). — *Mère Raphaël, fondatrice des Carmels d'Oullins, Saint-Chamond, Roanne* (Lyon-Paris, 1939). — *La Comtesse Desvernay* (Lyon-Paris, 1927). — *Qu'est-ce qu'un saint?* (Paris, 1942). — *La naissance de la Visitation* (Lyon-Paris, 1922). — *La spiritualité des Sœurs de Saint-Charles* (Lyon, 1947; cf DS, t. 3, col. 140-141).

J. Michel, *Mgr Fleury Lavallée... Notes et témoignages, suivis d'une bibliographie classée*, dans *Bulletin des Facultés catholiques de Lyon*, juillet-décembre 1962, p. 25-52; janvier-juin 1963, p. 19-51. — L. Cristiani, *Un grand recteur, Mgr Lavallée*, Paris, 1963. — L.-T. Charnay, *Pages choisies de Mgr Lavallée*, Lyon, 1964. — *Catholicisme*, t. 7, 1969, col. 77-78.

Paul GALLAY.

LA VALLIÈRE (LOUISE DE), carmélite, 1644-1710. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — La future Louise de la Miséricorde est née à Tours, le 6 août 1644, de Laurent de la Baume le Blanc, marquis de la Vallière, et de Françoise le Prévost. Devenue veuve en 1654, sa mère se remarie en troisièmes noces (mars 1655) avec Jacques de Saint-Remi, premier maître d'hôtel de Gaston d'Orléans, frère de Louis XIII. Philippe d'Orléans, frère de Louis XIV, ayant épousé Henriette d'Angleterre en 1661, Louise fut placée auprès de la princesse en qualité de fille d'honneur. Elle fut alors remarquée par le jeune Louis XIV. Elle eut du roi trois et peut-être quatre enfants dont deux seulement parvinrent à l'âge adulte : Marie-Anne de Blois (1666), plus tard mariée au prince Armand de Conti, et Louis de Bourbon, comte de Vermandois (1667-1683).

Sa disgrâce, à partir de 1667, au profit de la marquise de Montespan, et une maladie grave (1670) contribuèrent à détacher Louise du monde et à la tourner vers Dieu. Encouragée par des amis (Bellefonds, Bossuet, Le Camus, Rancé, César du Saint-Sacrement, etc), elle sollicita d'être reçue au carmel parisien du faubourg Saint-Jacques. Avant de quitter la cour, où elle demeura plusieurs années en esprit d'expiation, elle tint à demander publiquement pardon à la reine. A sa prise d'habit, le 2 juin 1674, elle reçut le nom de Louise de la Miséricorde. Le 4 juin 1675, elle prenait le voile en présence de la reine. Bossuet fit le sermon.

Les témoins de la vie religieuse de Louise s'accordent à reconnaître la profondeur de sa conversion. Cependant, le centre de sa vie spirituelle n'est pas tant l'expiation que la louange de la miséricorde.

Dans ses lettres au maréchal Bernardin de Bellefonds, qui montrent une progressive libération de son drame personnel et une attention parallèle au progrès spirituel de son correspondant et de son entourage, elle constate : « Je vous avouerai qu'il est des moments, où la grâce agit si puissamment en moi, que je suis comme transportée hors de moi-même, que je ne me connais plus. Faut-il que mon esprit soit enfermé dans un corps si fragile et si plein d'imperfections? Tout ce que je pouvois espérer du Seigneur, c'est qu'il me fît miséricorde; et je suis comblée de ses grâces! Je devois gémir toute ma vie sous la main du Tout-Puissant et il ne l'étend sur moi que pour réjouir mon âme de ses bienfaits » (lettre du 4 mars 1677; éd. 1767, p. 102).

Sous forme de prière, les *Réflexions* de Louise redisent les thèmes de la pénitence et de la miséricorde : défiante de sa faiblesse, la nouvelle convertie s'écarte des occasions de rechute, cherche des compagnies en qui elle puisse se confier, se met enfin à l'école de Jésus-Christ; la prière lui assure la persévérance.

Créez en moi un cœur nouveau, un cœur humble, ferme, constant et courageux, vide du monde et de la créature, un cœur enfin véritablement chrétien qui fasse que je vous aime quand il faudra exposer ma fortune et ma vie pour la confession de votre nom et rendre hommage à la folie de la Croix au milieu d'un pays et d'une nation qui la regarde comme un scandale.., quand il faudra résister en face à la faveur, vous

préférer à ma famille et à ce que j'ai de plus cher au monde, pour vous témoigner que je vous aime par-dessus toutes choses (11e réflexion).

Vivant les événements dans leur dimension d'éternité, Louise accueillit chrétiennement la perte de plusieurs des siens. Voltaire en donne, on ne sait pourquoi, une version janséniisante (*Siècle de Louis* XIV, ch. 26). Louise de la Vallière mourut le 6 juin 1710.

2. *Œuvres.* — 1° *Lettres de Madame la duchesse de la Vallière, morte religieuse carmélite, avec un Abrégé de sa vie pénitente* (Liège-Paris, 1767), publiées par Claude Lequeux † 1768 (cf sa notice).

Cet ouvrage comprend 50 lettres, échelonnées de 1673 à 1693 (p. 1-142); dans l'*Abrégé*, Lequeux s'inspire de l'*Histoire de Madame Henriette* d'Angleterre, belle-sœur de Louis XIV, écrite par Madame de La Fayette (Amsterdam, 1720) et du *Sermon* (remanié) *pour la vêture*, prononcé par J.-L. de Fromentières, évêque d'Aire (p. 145-191).

J.-A. Lair a publié (*Louise de la Vallière..*, 1e éd., p. 353-398) « dans leur texte authentique » les lettres à Bellefonds; il signale les « fautes et l'altération du texte à chaque page de l'édition » de Lequeux; son édition comporte 48 lettres. C'est à cette édition qu'il y a lieu de se référer. L'édition de Lequeux provoqua des contrefaçons romanesques, telle les *Lettres à Louis* XIV (Londres-Paris, 1773).

2° En 1680 paraissent à Paris, à l'insu de Louise et publiées par une personne de la cour, les *Réflexions sur la miséricorde de Dieu par une dame pénitente*, précédées d'un « Avertissement » aux allusions claires, qui furent très vite attribuées à Louise de la Vallière. Cette attribution des *Réflexions*, qui auraient été écrites entre 1670 et 1673, est admise aujourd'hui par l'ensemble des critiques, qui ont écarté les noms de Bossuet, de Bourdaloue, de Bellefonds, etc; M. Langlois (cité *infra*) les attribuait naguère encore cependant à Paul de Beauvillier, sans être suivi.

On a beaucoup discuté sur l'authenticité du texte, en raison des variantes, changements et compléments introduits, par des anonymes, dans les éditions de 1688 et de 1712. On a dit longtemps que Bossuet était l'auteur des variantes de ces deux éditions (thèse de R. Cornut et d'autres). F. Daulnoy semble avoir découvert une copie des *Réflexions*, antérieure à l'édition de 1680. De nombreuses éditions, traductions, imitations et contrefaçons ont été faites. La dernière édition française des *Réflexions* est celle donnée par J.-B. Ériau (cité *infra*).

3° Fausses attributions. Les *Sentiments d'une âme pénitente sur le psaume Miserere et le Retour d'une âme à Dieu par le psaume Benedic anima mea Domino avec des réflexions chrétiennes* sont l'œuvre d'Anne-Marguerite du Noyer (l'édition des *Réflexions* en avertit le lecteur en 1766). Les *Réflexions* furent éditées avec *L'amante convertie ou l'éloge d'une illustre pénitente présentée à Basilisse par Eusèbe* (La Haye, 1684). Ce deuxième ouvrage, anonyme, déjà édité à Mons en 1678, le fut aussi à Paris en 1682 et à Lyon en 1685 et 1690; c'est une sorte de récit-méditation à la louange de la conversion et de la pénitence de Louise, qui est parfois nommée (cf J. Lair, 1e éd., p. 415-417, et 3e éd., p. 429-434).

Nous ne retiendrons pas la bibliographie concernant la vie de L. de la Vallière à la cour, encore moins les œuvres romancées.

1) *Authenticité et édition des œuvres.* — R. Cornut, *Les confessions de Madame de la Vallière repentante écrites par elle-même et corrigées par Bossuet avec un commentaire historique et littéraire*, Paris, 1854; confrontation des éditions des *Réflexions* de 1680 et de 1688. — Lair, *infra*. — *Prières et Réflexions sur la miséricorde de Dieu et sur notre misère, après une grande maladie*, texte inédit de L.-F. de la Vallière, manuscrit découvert et commenté par F. Daulnoy, Paris, 1927. — M. Langlois, *La conversion de Mlle de la Vallière et l'auteur véritable des Réflexions*, dans *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales..*, 1929, t. 1, p. 131-150. — J.-B. Ériau, *infra*.

2) *Biographie.* — C. Lequeux, *Histoire abrégée de la vie et de la pénitence de Madame la duchesse de la Vallière*, en tête des *Lettres* (*Histoire* composée d'après les *Mémoires* des contemporains); cette *Histoire* n'est pas la même que le *Récit abrégé de la vie pénitente...* qui suit l'édition des *Réflexions* de 1712. — Madame de Genlis, *La duchesse de La Vallière*, 2 vol., Paris, 1804; a édité aussi la même année les *Réflexions* avec les *Lettres*. — G.-T. Carron, *Vies des justes dans les conditions ordinaires de la société*, Versailles, 1816, p. 115-162 L. de la Vallière. — H. Duclos, *Madame de La Vallière et Marie-Thérèse d'Autriche, femme de Louis* XIV, Paris, 1869; voir l'Appendice sur les *Lettres* et les *Réflexions* de Louise, et sur les discours de Fromentières. — J.-A. Lair, *Louise de la Vallière et la jeunesse de Louis* XIV, Paris, 1881 (édition authentique des *Lettres*, p. 353-398; ch. 13 analyse des *Réflexions*); 3e éd., 1902 (sans les *Lettres*). — G. Basset d'Auriac, *Les deux pénitences de Louise de la Vallière*, Paris, 1924. — J.-B. Ériau, *Louise de la Vallière. De la cour au carmel*, Paris, 1931; p. 28-102 réédition de l'édition de 1680 des *Réflexions*. — *Une vocation célèbre, Louise de la Vallière*, dans *Carmel*, 1956, p. 130-154, 215-226. — C. Valogne, *Louis* XIV *et Louise de la Vallière*, Paris, 1964. — G. von Le Fort, *Die Erzählungen. Die letzte Begegnung*, Francfort, 1968.

Louis-Marie du Christ.

LA VEGA (Diego de), franciscain, † après 1622. — Nous ne connaissons la vie de Diego de la Vega que très mal. Les principaux renseignements nous sont fournis par les ouvrages qu'il édita. Cet illustre prédicateur appartint à la province franciscaine de Castille. En 1595, il est prédicateur et professeur de théologie au couvent San Juan de los Reyes à Tolède; il y est encore en 1600. En 1601, le 20 novembre, il apparaît comme gardien du couvent San Francisco de Talavera de la Reina; le 12 avril 1604, il est gardien de celui de Ciudad Real (cf *Adiciones*, titre); en 1607, il enseigne la théologie au couvent de Tolède et en 1608 il est supérieur du couvent d'Alcala de Henares (*Empleo*, t. 2, Valladolid, 1608). Il succède ainsi à Melchior de Cetina, qui donne l'approbation au tome second de l'*Empleo* le 4 novembre 1605 et qualifie La Vega de lecteur de théologie à Alcala. Lors de la parution des *Discursos predicables* à Alcala en 1611, l'auteur est custode de la province de Castille; il précise qu'il a prononcé ces sermons à Valence au temps de l'archevêque saint Jean de Ribera (1569-1611). En 1616, il se dit « lector jubilado, padre y definitor perpetuo » de sa province (cf *Prerrogativas y excelencias*), mais en même temps les approbations le font gardien du couvent de Guadalajara. Nous ignorons la date de sa mort, mais elle doit être fixée après la parution de son dernier ouvrage en 1622.

La Vega fut l'un des grands prédicateurs de son temps, si l'on en juge par le nombre des éditions et traductions de ses ouvrages.

1) *Conciones vespertinae quadragesimales super septem poenitentiales psalmos*, Alcala, 1595; Venise, 1599, 1601, 1602, 1604, 1606; Lyon, 1600, 1603; Paris, 1606; Cologne, 1610; trad. franç. par J. Corbin, Paris, 1606, 1609. — 2) *Discursos predicables sobre los evangelios de todos los dias de la quaresma*, 2 vol., Tolède, 1600; Alcala, 1611; trad. latine par le franciscain Henri Paludanus, Venise, 1602, 1606; Lyon, 1602, 1605; Cologne, 1610, 1612, 1619; trad. franç. par G. Chappuis, Paris, 1612.

3) *Paraiso de la gloria de los santos*, 2 vol., Tolède, 1602; Lisbonne, 1603; Medina del Campo, 1604; Valladolid, 1607; Barcelone, 1611; trad. latine par H. Paludanus, Cologne, 1610,

1612; Venise, 1611; trad. franç. par G. Chappuis, Paris, 1606, 1609, etc. — 4) *Adiciones al paraiso de la gloria..*, Medina del Campo, 1604; Valladolid, 1607.

5) *Empleo y ejercicio santo sobre los evangelios de las dominicas de todo el año*, 2 vol., Tolède, 1604; Madrid, 1604, 1607; Barcelone, 1607; Burgos, 1608; Valladolid, 1608; Salamanque, 1617; trad. latine par H. Paludanus, Cologne, 1610, 1612; Venise, 1611, 1612, 1617; trad. franç. par G. Chappuis, Paris, 1606, 1608, 1609. — 6) *Prerrogativas y excelencias de la Virgen nuestra Señora*, sur les évangiles des fêtes mariales, Alcala, 1616, 1626 (?). — 7) *Apologia sacra contra septem criminalia vitia et pro defensione virtutum*, Alcala, 1622; Pont-à-Mousson, 1623; sous le titre *De vitiis virtutibusque oppositis*, Cologne, 1626.

Les « Exercitia spiritualia super evangelia adventus » que mentionne Sbaralea sont en réalité l'*Empleo y ejercicio*.

Le style de Diego de la Vega est assez simple pour qu'il atteigne un large public; la doctrine est solide. Pour lui, la prédication est un authentique enseignement théologique et il appuie ses dires de citations d'auteurs profanes et sacrés; il est bon connaisseur de la Bible. Cependant, il lui arrive d'utiliser des légendes apocryphes pour émouvoir son public (vg celle de l'anneau de Salomon, *Conciones vespertinae*, éd. Venise 1602, p. 427), mais ceci est assez courant à cette époque. L'ensemble de la doctrine chrétienne est présenté dans le cycle des fêtes liturgiques. Les *Conciones vespertinae* sont centrées sur la pénitence, que La Vega définit « animae dolor interior et vitae anteactae taedium » (Alcala, 1595, p. 91); mais, pour être sincère, cette pénitence doit se manifester extérieurement; il la divise en trois parties, « contritio quae interior actus est mentis; confessio, qua mors intus latens ore profertur; satisfactio, qua mala et inveterata vitiorum consuetudo aboletur » (p. 345-346).

L'optimisme chrétien est manifeste dans le *Paraiso*. La Vega pense que rien n'attire à la vie vertueuse davantage que la pensée des joies de la vie éternelle dans laquelle sont plongés les saints en récompense de leurs bonnes œuvres; celles-ci doivent nous servir de miroir ou de modèle. Le plus haut de ces modèles, c'est la Vierge Marie (cf *ibidem*, les deux sermons sur l'Immaculée Conception). Dans son ouvrage sur les *Prerrogativas* de Marie, La Vega représente fidèlement la dévotion mariale de son siècle et de son ordre.

L'*Apologia sacra* est un traité des vertus et des vices, conçu de telle manière qu'il puisse aider les prédicateurs ou servir de lecture spirituelle pour les fidèles, Après avoir exposé ce qu'est le péché à l'aide des définitions des saints Ambroise et Augustin, La Vega en montre la gravité, la malice, les dommages qu'il occasionne, la séparation d'avec Dieu et la mort spirituelle; bref, le processus qui conduit à la damnation éternelle. Le reste de l'œuvre est consacré à l'exposé des sept péchés capitaux et des vertus opposées, dont il souligne la pratique chrétienne; il se montre bon psychologue, tout en s'appuyant sur les Pères et les scolastiques.

Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, t. 1, Madrid, 1732, p. 232. — N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. 1, Madrid, 1783, p. 320-321. — S. Dirks, *Histoire littéraire... dans les Pays-Bas*, Anvers, 1885, p. 147-148. — Wadding-Sbaralea, *Supplementum..*, t. 1, Rome, 1908, p. 232. — M. Alcocer y Martinez, *Catálogo razonado de obras impresas en Valladolid*, Valladolid, 1926, p. 530-532, 537. — *Bibliotheca catholica neerlandica impressa*, La Haye, 1954, n. 5645, 5852-5853, 7749. — Les catalogues des principales bibliothèques publiques de France (Bibl. nat. de Paris, Amiens, Douai, Troyes) et la bibliothèque des jésuites de Chantilly.

Manuel de Castro.

LAVEILLE (Auguste-Pierre), oratorien, 1856-1928. — Né au Val-Saint-Père (Manche), le 2 janvier 1856, Auguste Laveille fit ses études au collège d'Avranches et au grand séminaire de Coutances. Prêtre en 1879, il devint vicaire à Saint-Hilaire-du-Harcouët et à Saint-Lô, puis (1882) professeur de philosophie au petit séminaire de Mortain. Une laryngite l'oblige, en 1888, à renoncer à l'enseignement et à la prédication, et à accepter la charge d'aumônier au pensionnat du Bon-Sauveur de Saint-Lô. C'est alors (1891) qu'il décide d'entrer à l'Oratoire, fait son noviciat et est maintenu comme professeur de théologie morale au scolasticat de l'Hay-les-Roses. La dispersion des congrégations et l'échec de tentatives pour reconstituer une communauté l'amenèrent à devenir aumônier des sœurs de Saint-Thomas-de-Villeneuve à Saint-Germain-en-Laye, puis directeur au grand séminaire de Versailles. Enfin, en 1907, Emmanuel de Briey, évêque de Meaux, le prend comme vicaire général (il venait d'être élevé à la prélature), fonction qu'il conserve jusqu'à sa mort, le 15 octobre 1928.

A part un *Traité élémentaire de philosophie* (Tours, 1886), plusieurs monographies érudites d'intérêt local (*L'instruction primaire dans l'ancien diocèse d'Avranches avant la Révolution* et des recherches sur les collèges de Cherbourg, de Mortain, d'Avranches), une édition, avec introduction et notes, de l'*Histoire de la congrégation de Savigny*, par Claude Auvry (3 vol. in-8°, Rouen, 1896-1898), enfin quelques collaborations à des ouvrages généraux de caractère plus ou moins apologétique, Laveille s'est spécialisé dans l'hagiographie. C'était pour lui un dérivatif dans ses fonctions administratives et une compensation pour les ministères de la parole qui lui étaient interdits.

Un soldat chrétien : La Moricière † 1865, Lille, 1895. — *Un Lamennais inconnu : Lettres inédites de Lamennais à Benoît d'Azy*, Paris, 1898. — *Jean-Marie de La Mennais (1780-1860)*, 2 vol., Paris, 1903. — *Le Frère Cyprien, 1816-1897*, Paris, 1910. — *Chesnelong, sa vie, son action catholique et parlementaire (1820-1899)*, Paris, 1913. — *Le bienheureux Louis-Marie Grignion de Montfort et ses familles religieuses*, Tours, 1916. — *Madame Carré de Malberg, fondatrice de la société des filles de S. François de Sales (1829-1891)*, Tours, 1917. — *L'abbé Henri Chaumont, fondateur de trois sociétés salésiennes (1838-1896)*, Tours, 1919.

Un condisciple et émule du curé d'Ars, Marcellin Champagnat, prêtre mariste (1789-1840), Paris, 1921. — *L'abbé Jean-Baptiste Debrabant, fondateur de la sainte union des Sacrés-Cœurs (1801-1880)*, Paris, 1922. — *Thérèse Durnerin, fondatrice de la société des amis des pauvres (1848-1905)*, Paris, 1925. — *Gabriel Deshayes et ses familles religieuses* (en collaboration avec le chanoine Ch. Collin), Paris, 1925. — *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus (1873-1897), d'après les documents officiels du Carmel de Lisieux*, Lisieux, 1925. — *Le cardinal Mercier, archevêque de Malines (1851-1926)*, Paris, 1926. — *Une bienfaitrice des humbles, Mère Saint-Paul, fondatrice des Servantes de Marie (1798-1867)*, Paris, 1929. — *Une sœur missionnaire, Sœur Théodorine de la Passion (1832-1911)*, Louvain, 1928. — *Une petite fleur écossaise, Marguerite Sinclair (1900-1925)*, Paris, 1928. — Etc.

Ce sont en général des biographies composées « d'après des documents inédits », notamment ceux que fournissaient des congrégations ou des groupes religieux, ce qui n'empêchait pas les recherches personnelles. Bien composées, agréables à lire, la plupart eurent de nombreuses éditions. Plusieurs furent traduites et éditées à l'étranger. C'est dire l'influence qu'exerça Auguste Laveille sur la pensée religieuse et la piété au début du siècle.

Auguste a écrit ses souvenirs; son frère Eugène en a publié des extraits, ainsi que des extraits de ses méditations et de ses lettres et quelques allocutions : *L'âme d'un prêtre. Mgr Laveille dans ses souvenirs, ses notes intimes et sa correspondance*, Paris, 1931; il a édité ensuite une biographie, *Monseigneur Laveille, 1856-1928*, Marseille, 1932.

Eugène Laveille, né le 13 avril 1871, au Val-Saint-Père, entra chez les jésuites de la province méridionale belge en 1891; il mourut à Arlon, le 5 janvier 1941. En dehors des deux ouvrages consacrés à son frère, il aborda lui aussi le genre hagiographique, par exemple : *Le P. De Smet (1801-1873)*, Liège, 1913; *L'Évangile au centre de l'Afrique. Le P. van Hencxthoven, fondateur de la mission du Kwango, 1852-1906*, Louvain, 1926; *Un semeur de joie, Adolphe Petit, S. J.*, 2e éd., Bruxelles, 1949.

Paul Auvray.

LAVELLE (Louis), philosophe, 1883-1951. — 1. *Vie et œuvres.* — 2. *Doctrine.*

1. **Vie et œuvres.** — Né le 15 juillet 1883 à Saint-Martin de Villeréal (Lot-et-Garonne), Louis Lavelle aimait rattacher sa pensée aux leçons qu'inspire le paysage du Périgord et reconnaissait sa parenté spirituelle avec les penseurs de cette région, surtout Montaigne, Fénelon et Maine de Biran. Après de brillantes études et un temps d'enseignement dans les lycées de province, il poursuit une longue méditation durant sa captivité au camp de Giessen de 1914 à 1918 : il se détourne du kantisme, en reconnaissant que nous ne sommes pas orientés vers l'être dans une activité de constitution mais devons lui devenir intérieurs. Après la guerre, il enseigne aux universités de Strasbourg, puis de Paris (1921). Nommé au Collège de France en 1941, il est élu à l'Académie des Sciences morales et politiques en 1947; il est mort dans sa terre natale le 1er septembre 1951.

1° *L'œuvre principale* de Lavelle est publiée sous le titre : *La dialectique de l'éternel présent*; elle comprend : *De l'Être* (Paris, 1928; éd. refondue, 1947); *De l'Acte* (1934, 1946); *Du temps et de l'éternité* (1945); *De l'âme humaine* (1951). — 2° *Autres œuvres philosophiques* : *La dialectique du monde sensible* (1921; éd. augmentée, 1954); *La perception visuelle de la profondeur* (1921), thèses. — *La présence totale* (1934); *Introduction à l'ontologie* (1947); *Traité des valeurs* (2 vol., 1951 et 1955); *Manuel de méthodologie dialectique* (1962). — 3° *Œuvres morales* : *La conscience de soi* (1933, 1953); *L'erreur de Narcisse* (1939); *Le mal et la souffrance* (1940); *La parole et l'écriture* (1942); *Les puissances du moi* (1948); *Conduite à l'égard d'autrui* (1951). — 4° La *chronique philosophique*, publiée dans *Le Temps* (1930-1942), qui lui valut un large public, a été recueillie en 4 volumes : *Le moi et son destin* (1936); *La philosophie française entre les deux guerres* (1942); *Morale et religion* (1960); *Panorama des doctrines philosophiques* (1967).

Quatre Saints (1951) groupe des articles publiés dans le *Bulletin de l'Association Fénelon* (1935, 1937, 1939, 1946) sur *La spiritualité franciscaine*; *La contemplation selon saint Jean de la Croix*; *Sainte Thérèse ou l'union de la contemplation et de l'action*; *S. François de Sales ou l'union de la volonté et de l'amour*. Noter encore : *Bérulle et Malebranche* (*Bulletin..*, 1948).

2. **Doctrine.** — L'intention principale de Lavelle est d'élaborer, en collaboration avec René Le Senne (cf notice, *infra*), un mouvement de pensée qu'ils nommaient : *la philosophie de l'Esprit*. Pour eux, la spiritualité n'est pas conçue comme un monde à part, au-delà de la nature et de l'histoire, ni comme une analyse des données intérieures. La tâche philosophique n'est pas l'étude d'un contenu, mais la réflexion sur l'acte par lequel l'esprit se constitue. Ainsi la vie spirituelle donne accès à l'être, établit dans la sagesse et nous fait retrouver dans la religion selon son exigence la plus haute.

1° *Le mouvement de l'esprit.* — La vie de l'esprit en ce qu'elle a de plus intime est l'effort, sans cesse à reprendre, pour entrer en possession de soi-même, en dominant ce qui nous menace et risque de nous maintenir dans une distance que nous ne savons pas combler. La prise de conscience de soi, en sa signification fondamentale, est l'épiphanie de la spiritualité. Elle conduit à une certitude bien différente de celles que donne un savoir des objets. Elle se manifeste dans la purification qui est l'acte propre de l'esprit revenant à lui-même, dans le témoignage et l'assurance qui lui sont propres et le distinguent de l'objectivité et de l'activité qu'il doit intégrer. Nous pouvons atteindre notre activité la plus pure dans une liberté qui est la profondeur de l'âme enfin manifestée.

Notre expérience se révèle, en ce qu'elle a d'immédiat, de primitif et de donné, comme l'exil de l'être. La réalité, telle qu'elle s'offre à nous, n'est que phénomène sans consistance ni stabilité; nous subissons le prestige qu'elle exerce, mais ne pouvons rien dire de son fondement. Cette disproportion de nous-mêmes à l'être vient d'une dualité que nous reconnaissons au principe du réel. Lavelle l'exprime souvent par la distinction de l'acte et de la donnée. D'une part, nous allons, par l'expérience de notre acte, vers la plénitude intérieure; de l'autre, nous éprouvons les limitations, les arrêts, les obstacles de ce qui se propose du dehors. Le principe de cette distinction est en nous-mêmes. Notre pensée est comme infidèle à elle-même, étrangère à sa véritable nature et incertaine de son destin tant qu'elle maintient l'opposition de l'apparence et de la signification. Or, la signification n'est pas étrangère à la réalité donnée, à condition de ne pas la séparer de l'être considéré comme la manifestation de la valeur.

Mais comment établir cette liaison? En pensant selon la lumière intérieure, en formant les clartés réflexives qui nous donnent accès à l'être. L'être est saisi dans la correspondance, la convergence, quand l'esprit parvient à ne pas se réduire aux déterminations qui le traduisent de façon imparfaite. Lavelle cite le mot de Porphyre : « Quand on est présent à soi-même, on possède l'être qui est présent partout » (*Aphormai..*, 40, 4, éd. B. Mommert, Leipzig, 1907, p. 37). Le même recueillement nous fait saisir la présence intérieure et celle qui donne aux objets finis la consistance qui les établit dans le plan de l'être. La tâche de la métaphysique est donc de dominer l'opposition de l'apparence et de la signification; pour la réaliser, nous cherchons à retrouver la pureté de l'esprit, où l'être et le sens ne font qu'un. Nous n'avons pas à projeter sur la réalité une vérité qui lui serait étrangère, mais à retrouver la vérité que forme en nous, au terme de la réflexion, la lumière intérieure. Ainsi, dans le progrès de la pensée, l'esprit s'élève vers lui-même; il se reconnaît dans l'inclination qui le porte; il s'affirme dans la confiance originaire en l'être.

2° *Les voies de la sagesse.* — La sagesse se forme dans ce mouvement qui conduit à soi-même; elle est la conscience vive et pure que nous prenons de la vie spirituelle, la possession de l'esprit par soi. Ce n'est pas une disposition passagère, ni une complaisance de la pensée pour elle-même. Nous la trouvons là où les puissances du moi cessent de se distinguer, quand nous savons aller à la racine de l'âme, au point où tout s'ordonne

en nous. La sagesse est toujours à conquérir, dans une purification plutôt qu'une possession toujours égale et stable. Aussi faut-il parler d'un esprit de sagesse, dans la soumission toujours reprise à une norme au-delà des actes qu'elle ordonne. La sagesse est reconnue dans l'évidence de la spiritualité pure, dans la forme de notre acte et son accomplissement, en sorte que le mouvement qui conduit à l'affirmation métaphysique est celui qui réalise en nous la conscience de soi.

L'excellence de l'esprit s'accomplit dans le progrès de ses œuvres. La sagesse se manifeste là où s'accordent le connaître et le faire, là où la liberté s'élève au-dessus de son contenu, dans la fidélité à l'inspiration qui la meut. Avoir du jugement, tel est le projet de la sagesse. Elle sait former l'*attention spirituelle*, qui est l'acte le plus haut de l'intelligence. Nous ne sommes plus soumis à ce qui est fugitif et dispersé. La disposition intérieure est celle de l'*accueil*, créatrice d'un espace spirituel où la distance est posée, mais pourtant dominée. La souplesse de l'esprit se trouve accordée aux appels qui viennent des choses; au-delà du sensible, nous retrouvons l'intention qu'il exprime, la valeur qu'il propose à l'esprit.

L'*amour* traduit une démarche accordée à celle de l'intelligence. Il doit être vécu selon la force d'un attrait; s'il devient un poids, il faut que l'esprit le reconnaisse du dedans de lui-même et en fasse l'aveu. Vécu dans la plénitude de l'adhésion, il doit être aussi marqué par la discrétion qui fait correspondre à l'appel entendu la justesse et la rectitude de notre réponse. Nous avons à retrouver « l'amour difficile de ce qui est » : telle est sans doute la forme affective de la sagesse. Lavelle disait à Jean Guitton : « Lorsque vous aurez mon âge, vous verrez comme il est vrai de dire que tous les désirs sont satisfaits » (cf *Recherches et débats*, n. 18, 1952, p. 9); il parlait des désirs purs, que l'amour forme en même temps qu'il les accomplit. La sagesse atteint son plus haut moment dans la *liberté*, qui est l'acte de se faire, mais selon un progrès où elle se renouvelle toujours, dans l'accord retrouvé avec la nature. La liberté dépasse le conflit et se manifeste dans la souplesse et l'aisance, la spontanéité nouvelle que l'esprit seul peut réaliser. La sensibilité la plus profonde donne aux choses, dans l'attention, l'amour et la liberté, le caractère d'une présence spirituelle : « Dire qu'une âme est sensible, c'est découvrir en elle cette justesse et cette mesure qui en font aussi la beauté ».

3° *La religion de l'esprit.* — Si la conscience finie peut dominer la distance de l'apparence à la signification, c'est qu'elle est en quelque manière unie à l'Être. L'absolu n'est pas le terme vers lequel nous tendons, il est plutôt la source de notre acte, le principe qui le soutient et le meut. L'idée la plus haute à laquelle nous conduit la pensée religieuse est celle de Dieu *causa sui*. L'absolu se donne son être, se crée en quelque sorte lui-même, sans qu'il y ait antériorité de la cause par rapport à l'être. Cette causalité primitive, si on la prend en son sens métaphysique, se retrouve dans les êtres dépendants : ils sont, peut-on dire, des théophanies en lesquelles se traduit la volonté qui se donne à elle-même sa loi, qui est fondement et raison. Quand notre acte devient intérieur à lui-même, il saisit en son principe la lumière qui l'éclaire. La vérité que l'esprit établit est une justification intérieure, le passage à une certitude non de fait mais de droit. Mais cet acte n'est pas une spontanéité pure; il reconnaît sa dépendance en même temps que son initiative. Il marque l'inclination qui est présente en lui; par cette motion intérieure, discernable seulement au regard de l'esprit, la pensée devient religieuse : la vie de l'esprit est l'union à Dieu, dans l'accomplissement, la révélation de notre loi intérieure.

L'union de l'acte et de l'absolu n'apparaît pas seulement comme une dépendance; elle nous ramène à la profondeur, à la singularité de l'âme. La présence à laquelle nous devons accéder est retrouvée sous la forme singulière et intime de l'aperception intérieure. Elle est une participation spirituelle. Le mouvement le plus haut de la vie de l'esprit est celui où l'activité est reconnue dans une démarche elle-même créatrice d'intimité, qui se traduit dans la sagesse et le consentement. On pourrait dire que la vie intérieure est une certaine indifférence puisqu'elle nous élève au-delà des actes successifs; mais c'est une indifférence consentie et non pas subie. La vie religieuse n'est pas une expérience de soumission ou d'abandon; elle est dans l'attente et l'accueil. Lavelle nomme souvent ces dispositions : la ferveur, et dit que la lumière dépend d'elle.

Quand il expose sa pensée personnelle, Lavelle n'envisage pas le surnaturel au sens de la dogmatique chrétienne, reprise en particulier par Maurice Blondel, comme ce qui dépasse les capacités de l'esprit fini et nous est pourtant imposé. Mais il reconnaît toujours, au principe de la vie spirituelle, l'ouverture à la grâce. Sa doctrine est une transposition, dans l'ordre même de la nature, de ce qui appartient à la théologie, qu'elle prépare et dont elle est l'effet. La grâce est sans cesse présente, bien que nous ne sachions pas toujours, comme il conviendrait, nous unir à elle. Elle est l'accomplissement de notre nature; elle marque l'exigence et la droiture de notre vocation; elle sait « tracer notre sillon dans le présent de l'être ». Alors nous reconnaissons la dignité de l'esprit, ce point « de suprême intérêt où il cède à l'action qui vient de plus haut dans l'accomplissement de sa vocation la plus personnelle ».

La tâche que se propose Lavelle est l'élaboration d'une doctrine spirituelle. La pensée philosophique est une inversion : elle ne consiste pas dans le passage du sensible à l'intelligible, comme chez Platon; elle est la reconnaissance du primat de l'acte sur la donnée. La dualité primitive que traduit notre connaissance est dominée quand nous saisissons la lumière intérieure; en dernière analyse, elle implique la liaison de l'esprit fini à Dieu. La vie spirituelle est la présence retrouvée. Elle est elle-même la religion selon son exigence pure. La participation est tout ensemble la création de soi par soi et la réponse à une sollicitation créatrice d'intériorité. Elle s'exprime dans la force et la souplesse de notre consentement : « Ainsi il n'y a pas d'initiative que nous puissions exercer qui ne procède d'une activité reçue et ne se dénoue à la fin en un consentement pur » (*Traité des valeurs*, t. 1, p. 737).

Bibliographie complète des publications de L. Lavelle et des études sur son œuvre dans J. École, *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*, Louvain-Paris, 1957, p. 259-293.

Numéros spéciaux de périodiques : *Recherches et débats*, n. 18, janvier 1952 (témoignages); *Giornale di Metafisica*, t. 7, 1952, n. 4 (surtout p. 405-421, témoignage de R. Le Senne); *Les études philosophiques*, t. 12, 1957, n. 4, et t. 13, 1958, n. 1.

O. M. Nobile, *La Filosofia di Louis Lavelle*, Florence, 1943. — B. Delfgaauw, *Het spiritualistisch existentialism van L. Lavelle*, Amsterdam, 1947. — H. Délépaut, *Louis Lavelle et la vie monastique*, dans *Collectanea ordinis cisterciensium*

reformatorum, t. 14, 1952, p. 241-258. — B. Sargy, *La participation à l'être dans la philosophie de L. Lavelle*, Paris, 1957. — W. Piersol, *La valeur dans la philosophie de L. Lavelle*, Lyon, 1959. — Paule Levert, *L'être et le réel selon L. Lavelle*, Paris, 1960. — Christiane d'Ainval, *Une doctrine de la présence spirituelle. La philosophie de L. Lavelle*, Louvain-Paris, 1967. — *Catholicisme*, t. 7, 1969, col. 89-92 (P. Griéger).

Aimé Forest.

LAVEYNE (Delaveyne, etc; Jean-Baptiste de), bénédictin, 1653-1719. — La source principale de nos renseignements est l'*Idée de la vie de feu M. Delaveyne*, publiée en 1738, peut-être par Jean Chevalier. Né le 11 septembre 1653 à Saint-Saulge (Nièvre), fils d'un chirurgien, Jean-Baptiste de Laveyne étudia à l'école de son bourg natal et fit ses humanités chez les jésuites de Nevers (1665?). Vers 1667, son oncle, le bénédictin Nazaire Courleau, sacriste de Saint-Saulge, entreprit des démarches pour obtenir la collation de son bénéfice à son neveu. Jean-Baptiste prend l'habit bénédictin en 1668, va faire son année de noviciat à l'abbaye d'Autun, tout en suivant les cours du collège des jésuites de la ville, et fait sa profession religieuse en 1669; il est alors moine du prieuré de Saint-Saulge, dont il est le seul religieux. De 1670 à 1676, il poursuit ses études à Paris, on ne sait où exactement; il est ordonné diacre en 1675, prêtre le 15 août 1676. Revenu à Saint-Saulge à la fin de cette année, Laveyne mène une vie mondaine, mais se convertit vers 1678.

Sacriste, il n'est pas pasteur de la paroisse, mais il participe aux travaux du curé et il s'occupe beaucoup des pauvres et des malades. Vers 1680, il commence à réunir deux, puis quatre jeunes filles de la paroisse qui quitteraient tout pour Dieu et les pauvres. La petite communauté se voit confier l'hôtel-Dieu de la ville (1681); elle ouvre une petite école pour les filles (1682). Pour assurer la formation religieuse, Laveyne s'adresse à la congrégation des sœurs du Saint-Sacrement de Montoire; en mai 1683, une de ces sœurs assure, à l'hôpital de Nevers, la formation des filles de Laveyne et de celles d'un groupe semblable animé par Charles Bolacre, desservant de cet hôpital. Ces deux groupes fusionnent administrativement; Bolacre, vicaire général en 1686, en est le supérieur général; une règle a été mise au point peu à peu par les oratoriens. A la mort de Bolacre (1704), Laveyne le remplace à la tête de l'institut des « sœurs de la charité et de l'instruction chrétienne de Nevers ». Tel est, après bien des tâtonnements, le titre qui désigne la jeune congrégation.

A cette époque, Laveyne avait déjà rédigé à l'usage de ses filles ses *Réflexions chrétiennes pour faire saintement ses actions*. Ce chef-d'œuvre d'équilibre, d'une belle écriture, expose son projet qu'on peut résumer en trois traits majeurs : que ces filles soient de vraies chrétiennes qui vivent intégralement leur consécration baptismale, — qu'elles tendent, en raison de leur profession religieuse, à entraîner par leur exemple, les gens parmi lesquels elles vivent vers plus d'amour de Dieu et plus d'amour du prochain, surtout des « plus pauvres », — que le premier témoignage de leur foi et de leur charité soit la parfaite union de leur propre maison. « Votre grande règle est celle que Jésus-Christ vous prescrit, c'est-à-dire la charité ». Ce qui marque et distingue l'œuvre de Laveyne, c'est son effort pour ne sacrifier ni la vie spirituelle ni le service du prochain aux dépens l'un de l'autre, mais au contraire de les épanouir l'un par l'autre : Marthe et Marie sont « deux sœurs » qu'il faut « réunir en soi ». Voir *infra*, col. 504.

Laveyne a laissé quelques écrits, en plus de ses *Réflexions chrétiennes* : six lettres circulaires, des *Avis particuliers* et quelques conférences (éd. par A. Ravier, citée *infra*).

En 1718, l'évêque de Nevers, Édouard de Bargedé, interdit la chaire et le confessionnal à dom de Laveyne; on le soupçonnait, à tort, de tendances jansénisantes. Laveyne mourut l'année suivante, le 5 juin 1719.

Rappelons que c'est dans la congrégation des sœurs de Nevers que sainte Bernadette Soubirous réalisera le don plénier de soi à Jésus-Christ (1866-1879).

Consulter les manuscrits conservés aux archives départementales de la Nièvre et chez les sœurs de Nevers. Voir aussi : *Idée de la vie de feu M. Delaveyne..*, Paris, 1738. — Pierre Marillier, *Histoire de Jean-Baptiste Delaveyne..*, Paris, 1890. — (M.-Th. Bordenave), *Un moine bénédictin nivernais... Dom de Laveyne*, Nevers, 1918. — Fr. Veuillot, *Dom de Laveyne et la congrégation des sœurs... de Nevers*, Paris, 1939. — Le dossier de la cause de béatification est en cours d'impression à Rome.

Œuvres spirituelles du P. de Laveyne, éd. M. Bouix, Nevers, 1871. — Éd. critique par A. Ravier : *J.-B. de Laveyne. « Votre grande règle.., la charité »*, Nevers, 1972; du même auteur, *Les écrits de Ste Bernadette et sa voie spirituelle*, Paris, 1961.

André Ravier.

LAVIGERIE (Charles-Martial Allemand-), cardinal, 1825-1892. — 1. *Vie*. — 2. *Fondations*. — 3. *Spiritualité*.

1. *Vie*. — Né à Huire (Bayonne), le 31 octobre 1825, Charles Lavigerie étudia aux petits séminaires de Larressore (Bayonne, 1840) et de Saint-Nicolas du Chardonnet (Paris, 1841-1843). Il fit sa philosophie à Issy (1843) et sa théologie à Paris (1845). Ordonné prêtre le 2 juin 1849, il obtint les doctorats de lettres en 1850 et de théologie en Sorbonne en 1853. Pendant qu'il occupait la chaire d'histoire ecclésiastique à la faculté de théologie de la Sorbonne (1854-1861), il fut nommé directeur de l'Œuvre des écoles d Orient (1857) et il voyagea en Syrie et au Liban après les massacres de 1860.

Auditeur de Rote pour la France (septembre 1860), puis évêque de Nancy (mars 1863), il devient archevêque d'Alger (janvier 1867) et délégué apostolique du Sahara et du Soudan occidental (août 1868). Au premier concile du Vatican, il se rattache au tiers-parti (« groupe Bonnechose »). Par la suite, il est chargé de la création des missions d'Afrique équatoriale, de l'administration du vicariat apostolique de Tunis. et reçoit le titre d'archevêque de Carthage (1884). A la demande de Léon xiii (24 mai 1888), Lavigerie lance contre l'esclavage en Afrique une campagne qu'il poursuivra jusqu'à sa mort. Après l'arrivée au pouvoir de la gauche républicaine, il joue un rôle conciliateur entre le gouvernement français et le Saint-Siège et s'efforce de rallier les catholiques à la forme républicaine de gouvernement (« toast d'Alger »). Cardinal-prêtre depuis le 19 mars 1882, il meurt à Saint-Eugène (Alger), le 26 novembre 1892.

2. *Fondations*. — Lavigerie est à l'origine des instituts suivants : 1° *Religieuses de l'Assomption de Notre-Dame*, congrégation diocésaine enseignante fondée à Nancy en 1863 par Thérèse de Jésus (Élisabeth Bacq, 1825-1896). Elles fusionnent de 1874 à 1879 avec les sœurs de Notre-Dame des missions d'Afrique (cf *infra*, 3°), puis s'agrègent à l'ordre de la Merci sous le nom de Sœurs de Notre-Dame de la Merci en 1887.

Lavigerie s'en occupe de 1863 à 1867, de 1874 à 1879 et en 1886-1888; il en est le supérieur ecclésiastique et le « Père » très attentif plus que le fondateur.

Voir sa correspondance avec les membres de la congrégation, les Constitutions et règles de 1865, le projet de Règle de 1886 (mss aux Archives romaines des Pères Blancs [citées ARPB] : F1 /91, 108-110 et MR 701-843). Cf P. Thône, *Aux origines de quatre congrégations. La vie et l'œuvre de M. Thérèse de Jésus*, Avignon, 1954.

2° *Société des missionnaires de Notre-Dame d'Afrique*, fondée à El-Biar (Alger), 1868. C'est une société de clercs séculiers comprenant des frères et dont les buts sont l'évangélisation des non-chrétiens et l'implantation de l'Église en Afrique. Notons la fondation d'une maison à Jérusalem (1878) pour l'œuvre de l'union des Églises et la formation du clergé grec-melchite catholique (1882). Cette société devient en 1894 la *Société des missionnaires d'Afrique (Pères Blancs)*.

Règles et Constitutions : les ébauches de 1868 et 1869 sont perdues, sauf les extraits donnés par J. Mercui, *Les origines...* (p. 52-54, 62-67). — Manuels imprimés : 1869 *(Manuel des supérieurs, ... des missionnaires)*, 1872, 1874, 1876, 1878, 1879 (avec en annexe la lettre de saint Ignace sur la vertu d'obéissance), 1885.

J. Mercui, *La société des missionnaires d'Afrique (Pères Blancs)*, Paris, 1924; Maison-Carrée, 1935.

3° *Institut des sœurs agricoles et hospitalières du V. Géronimo au diocèse d'Alger*. Fondée à Kouba (Alger, 1869), cette congrégation missionnaire a d'abord un type monastique. Après la fusion avec les religieuses de l'Assomption de Notre-Dame (1874, cf *supra*), le caractère monastique est supprimé et l'institut prend les mêmes but et esprit que la société des missionnaires. Après diverses dénominations le titre actuel est : *Sœurs missionnaires de Notre-Dame d'Afrique*.

Constitutions et Règles : *Manuel des supérieures, ... des sœurs*, 1869, 1876 (avec la lettre de saint Ignace sur l'obéissance), 1882 (ms), 1884, 1887, 1889. — *Directoire*, 1869, 1886.

Marie-André du Sacré-Cœur, *Histoire des origines de la congrégation des Sœurs missionnaires..*, Saint-Charles de Kouba (Alger), 1946 (hors commerce).

4° *Institut des frères agricoles et hospitaliers..*, fondé à El-Biar en 1869. Voir DS, t. 5, col. 1221-1227.

5° *Institut des frères armés ou Pionniers du Sahara*, Biskra, 1891. Cette « société religieuse et militaire » fut dissoute le 19 novembre 1892. — Voir leur Règle aux ARPB (C /10 /100-101; B /16 /82-84). — Cf F. Renault, *Lavigerie, l'esclavage et l'Europe*, Paris, 1971, t. 1, p. 252-267; t. 2, p. 385-409.

3. *Spiritualité*. — Nous sommes très mal renseignés sur la vie spirituelle de Lavigerie. Jeune prêtre à Paris, il se fait diriger par le jésuite X. de Ravignan. Évêque, il prend des jésuites comme confesseurs. La correspondance échangée avec ses directeurs n'a pas été retrouvée. Il n'a laissé ni notes spirituelles ni traités. Seuls les faits et les objectifs essentiels de sa vie donnent quelques indications.

Toutes ses fondations ont un caractère d'apostolat actif très marqué; quatre sont destinées à l'évangélisation en dehors des pays d'ancienne chrétienté, trois directement, une indirectement (les Pionniers du Sahara). L'aspect missionnaire est donc dominant dans les fondations comme dans la vie de Lavigerie. En novembre 1866, il accepte son transfert du siège de Nancy à celui d'Alger après quarante-huit heures de réflexion, mais cette décision mûrissait depuis son voyage en Orient en 1860.

Pour donner la formation spirituelle apostolique à ses instituts, Lavigerie s'adresse surtout aux jésuites, qui fourniront les premiers maîtres des novices (de 1868 à 1875); c'est un jésuite qui rédige les premières Constitutions (1868-1869). Notons l'influence importante de Pierre Cotel († 1884; DS, t. 2, col. 2419-2420) et de François Terrasse † 1922. D'autres influences s'exercent aussi, celle du lazariste Girard, supérieur du grand séminaire d'Alger, et du sulpicien Gillet, professeur de théologie au séminaire du Sahara et du Soudan. Lavigerie utilise des textes ignatiens, mais aussi cisterciens, pour ses règles et ses directoires. En résumé, pour former et diriger ses missionnaires, il a eu recours à « une communauté vraiment apostolique », la compagnie de Jésus; il lui accorda une influence prépondérante, mais non exclusive.

Lorsqu'il débarque à Alger, Lavigerie porte déjà en germe son plan apostolique. Deux années d'expérience (1867-1869) permettent d'en préciser la formulation : a) Le missionnaire, à l'exemple de saint Paul, se fond dans le peuple qu'il doit évangéliser (1 *Cor.* 9, 22); — b) il forme des africains, qui doivent rester des africains, pour être des initiateurs de leurs peuples à la civilisation et leurs vrais apôtres; — c) l'Afrique sera civilisée et évangélisée (les deux buts sont intimement liés dans son esprit) par des congrégations d'hommes et de femmes qui prendront pour modèles les moines laboureurs, éducateurs et missionnaires du moyen âge. En 1874, le premier de ces principes devient le pivot de l'ensemble de l'œuvre; il est à la fois le principe de l'apostolat et de la vie spirituelle, le but de la formation donnée par les instituts. La physionomie spirituelle de ces instituts est alors fixée dans ses traits essentiels.

En matière de formation spirituelle, Lavigerie est marqué par son siècle : il faut « se sanctifier » d'abord, afin de travailler efficacement plus tard à « sauver » et à « sanctifier les âmes ». S'il impose une stricte formation aux vertus, c'est parce qu'il veut disposer d'apôtres spirituellement assez solides et souples pour se plier aux exigences de la situation de l'Église en Afrique et au Moyen-Orient.

Les moyens prévus pour la formation spirituelle des membres ne présentent rien d'original par rapport à ceux qui sont communément mis en œuvre dans les instituts apostoliques fondés en France au 19e siècle (cf DS, t. 5, col. 962-997). Lavigerie n'a jamais manifesté l'intention de faire œuvre originale en ce domaine. Mais la constance et la vigueur avec lesquelles les traits essentiels de ses fondations ont été énoncés dès le début, l'importance primordiale accordée à la charité apostolique vécue selon le « tout à tous » de saint Paul, l'attachement obstiné à la vie communautaire et fraternelle, à l'esprit international ou, plus exactement, « catholique, comme l'Église qui les envoie », en constituent les caractères distinctifs.

J. Dindinger, *Missionsschrift von und über Kardinal Lavigerie*, dans *Miscellanea Fumasoni-Biondi*, t. 1, Rome, 1947, p. 112-191. — R. Streit et J. Dindinger, *Bibliotheca missionum*, t. 17-20, Fribourg-en-Brisgau, 1952-1954.

Œuvres. — Voir le détail dans X. de Montclos, *Lavigerie, le Saint-Siège..*, cité *infra*, p. 613-615, 622-623, 626-627. — En outre : *Lettre circulaire... aux religieuses de la congrégation de Notre-Dame... sur la tenue du chapitre général...* (Alger, 1889). — *Lettre pastorale... aux membres de la société des missionnaires*

d'Alger à l'occasion de la prise de possession de Mgr Livinhac... comme vicaire général de la société (Alger, 1890). — *Instructions de... à ses missionnaires* (Alger, 1907; augmenté, 1927; Maison-Carrée, 1939; Namur, 1950). — *Enseignements sur la vie religieuse et l'apostolat africain*, Saint-Charles de Kouba (Alger), 1951.

Études. — Voir surtout : L. Baunard, *Le cardinal Lavigerie*, 2 vol., Paris, 1896; 4e éd., 1922. — J. Mercui, *Les origines de la société des missionnaires d'Afrique..*, Maison-Carrée, 1929. — J. Mazé, *Le Père Blanc, missionnaire d'Afrique..*, Namur, 1949. — F. Lambert, *L'apostolat missionnaire africain selon le cardinal Lavigerie. Étude historico-théologique*, thèse de la Grégorienne, Rome, 1959. — J. Gelot, *Le cardinal Lavigerie et la spiritualité de sa famille religieuse*, dans *Documentation générale. La congrégation et la mission des sœurs missionnaires..*, n. 8, 1962; *L'enseignement spirituel du cardinal... à ses missionnaires*, Rome, 1963. — X. de Montclos, *Lavigerie, le Saint-Siège et l'Église, 1846-1878*, Paris, 1965; *Lavigerie. La mission universelle de l'Église* (textes présentés), Paris, 1968. — X. Seumois, *La spiritualité des Pères Blancs*, s l n d.

Jacques Durant.

LA VOLPILIÈRE (Philippe ou Nicolas), prêtre, vers 1650-après 1704. — La vie de Nicolas (selon les dictionnaires) ou Philippe (selon les permis d'imprimer de deux de ses livres) de la Volpilière est à peu près inconnue. Né à Allanches (Auvergne), probablement avant 1650 (ses premiers livres paraissent en 1672), il est dit prêtre et docteur en théologie; il jouit des bénéfices du prieuré bénédictin d'Allanches aux alentours de 1690. On ignore quand il mourut; mais son décès est certainement postérieur à 1704.

La Volpilière semble avoir été un prédicateur assez en vogue, mais les études sur la chaire française au temps de Louis xiv l'omettent généralement. Il apparaît comme un auteur fécond, mais sans originalité, plus moralisateur que spirituel, plus théiste que chrétien. Cependant, son livre sur *Le caractère de la véritable et de la fausse piété* (Paris, 1685) présente de bonnes pages et ne manque pas d'intérêt psychologique.

La Volpilière publia encore (mise à part une œuvre profane en vers) : *Discours de la louange et de la gloire* (Paris, 1672); — *La vie réglée dans le monde* (Paris, 1683, 1687); — *Sermons sur les vérités chrétiennes et morales* (4 vol., Paris, 1689; puis 2 nouveaux volumes, 1694); cf Migne, *Orateurs sacrés*, t. 9, Paris, 1844, col. 223-786; — *Théologie morale* (7 vol., Lyon-Paris, 1698); — *Discours synodaux sur toutes les fonctions pastorales* (2 vol., Paris, 1704).

Ne pas confondre notre auteur avec le jésuite auvergnat Jean de la Volpilière, son parent, 1645-1719, auteur d'un *Règlement de vie* (Clermont, 1711, etc).

Dictionnaire biographique et bibliographique des prédicateurs... (par C.-Y. Cousin), Paris, 1824, p. 256-258. — F.-X. de Feller, *Dictionnaire historique*, 5e éd., t. 13, Paris, 1824, p. 375. — Déribier du Châtelet, *Dictionnaire... du Cantal*, Aurillac, 1852, p. 14-15. — *Dictionnaire des lettres françaises, 17e siècle*, Paris, 1954, p. 596.

André Derville.

LAW (William), anglican, 1686-1761. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. **Vie.** — William Law, né à King's Cliffe, dans le Northamptonshire, entra à Emmanuel College, Cambridge, en 1705; il fut reçu bachelier et maître ès arts en 1708 et 1712; après avoir été ordonné diacre en 1711, il fut élu fellow de son collège. Pour avoir refusé le serment d'allégeance au roi George i, il fut destitué en 1715 (Non-Juror). Plus tard, il obtint à Putney un poste de précepteur (1723-1737) auprès d'Edward Gibbon (père de l'historien, qui disait de lui : « Chez nous il avait acquis la réputation d'un homme estimable et pieux, qui croyait tout ce qu'il enseignait, et pratiquait tout ce qu'il imposait »). Law fut ordonné prêtre en 1737 et, en 1740, il se retira dans son village natal, où il resta jusqu'à sa mort (9 avril 1761). Il vécut à King's Cliffe, à partir de 1743, en petite communauté avec Mlle Hester Gibbon et Mme Archibald Hutcheson consacrant son temps à ses livres et à des œuvres de charité (écoles, hospices, mendiants, etc). Il menait une vie très retirée et passait chaque jour plusieurs heures en prière. Depuis longtemps il s'était familiarisé avec les classiques de la littérature spirituelle et mystique tels que Suso, Tauler, Thomas a Kempis, Fénelon, Mme Guyon et même le pseudo-Denys, sans oublier François de Sales, dont l'*Introduction à la vie dévote* dut influencer Law au moins dans le choix du titre de son œuvre la plus connue.

2. **Œuvres.** — 1° Law s'engagea rapidement dans les controverses de son temps. Il défendit les positions doctrinales de la High Church, par exemple sur l'interprétation des évangiles, sur l'Église, sur la Présence réelle, etc.

Il combattit les allégations de l'évêque de Bangor, Benjamin Hoadley, concernant l'Église et l'Eucharistie (*Three Letters to the Bishop of Bangor*, 1717-1719). Il s'en prit à l'occasion au théâtre contemporain (*The Absolute Unlawfulness of the Stage Entertainment*, 1726), sans abandonner la controverse. Ses attaques les plus vigoureuses furent dirigées contre les « déistes » (depuis les non-pratiquants jusqu'aux partisans d'un Être suprême), en particulier contre Mathew Tindal † 1733 (*The Case of Reason*, 1731) ou les interprètes libéraux de l'Écriture (vg *An Appeal to all that doubt or disbelieve the Truths of the Gospel*, 1742).

2° Law est surtout connu comme auteur spirituel. Deux ouvrages mériteraient d'être étudiés ici : *A Practical Treatise upon Christian Perfection* (1726) et surtout *A serious Call to a Devout and Holy Life* (1728). Ils attirèrent l'attention des chrétiens et des non-chrétiens, entre autres celle de John Wesley (1703-1791), le fondateur des méthodistes, qui fut quelque temps sous l'influence de Law.

Le *Serious Call* est devenu un classique de la littérature spirituelle; le contenu religieux comme la forme littéraire furent également loués.

Un agnostique comme Leslie Stephen pense que le livre « peut être lu avec intérêt par un critique purement littéraire... Bien que Law ressemble aux essayistes de son temps, ses portraits n'en rappellent pas moins qu'il était contemporain d'Addison, de Steele et de Swift ». Gibbon ne les croit pas indignes de La Bruyère. Law illustre, en effet, son enseignement sur les vices et les vertus en brossant des portraits, où l'on crut reconnaître des personnes de son entourage.

La doctrine de Law, concrète et pratique, tend à tout ordonner selon la volonté de Dieu. « La dévotion, c'est donner sa vie ou la consacrer à Dieu » (« Life given or devoted to God », ch. 1). L'ouvrage reprend constamment sous diverses formes le thème de cette « devotion » à Dieu, sa raison d'être, son sens, sa pratique, pour arriver à diviniser la vie du chrétien. Très réaliste, Law constate avec bonhomie et humour : aller à l'église régulièrement n'est pas forcément profitable si la vie quotidienne n'en est pas changée. Il insiste sur l'importance fondamentale de la vie de prière, et en particulier sur la prière matinale. Si la présentation générale du livre a une saveur salésienne, on serait

néanmoins tenté d'établir parfois un parallèle avec saint Ignace de Loyola : la prière qu'il préconise se fait dans le silence, en la présence de Dieu et selon les motions de l'Esprit. En bref, on pourrait dire que le *Serious Call* n'est qu'un commentaire de *Luc* 16, 8 sur « les enfants de ce monde » et « les enfants de lumière ». « Le christianisme est un appel qui met fin aux autres appels » (« Christianity is a calling that puts an end to all other callings »). En dépit d'une certaine prolixité, le lecteur reste charmé par la fluidité du style, la pointe d'humour, l'observation psychologique et la « présence » constante et ardente de l'auteur.

3° Les derniers ouvrages de Law sont nettement marqués par l'influence de la mystique de Jacob Boehme † 1624, par exemple : *The Spirit of Prayer* (2 vol., 1749-1750) et *The Spirit of Love* (2 vol., 1752 et 1754). Depuis quelque temps déjà, la doctrine de la « New Birth » (*The Grounds and Reasons of Christian Regeneration, or the New Birth offered to the Considerations of Christians and Deists*, 1739) était au centre de l'enseignement de Law; on la retrouve dans *The Way to Divine Knowledge* (1752). Sa doctrine de l'inhabitation du Christ dans l'âme et de la « lumière intérieure » (« Inner Light ») le rapprochait des méthodistes et des quakers; en même temps, l'exigence d'une Église institutionnelle lui devenait, semble-t-il, moins évidente.

Quoi qu'il en soit des controverses de Law, peu d'écrivains ont exercé une aussi profonde influence sur l'esprit religieux en Angleterre au 18e siècle. Il a laissé une sorte de testament spirituel au clergé dans son livre posthume, *An Humble, Earnest and Affectionate Address to the Clergy* (1761).

Œuvres. — En dehors des éditions d'ouvrages séparés, — celles du *Serious Call* furent et restent très nombreuses —, à signaler : *Works*, 9 vol., Londres, 1762-1769, 1892-1893; *Liberal and Mystical Writings*, éd. par W. S. Palmer, Londres, 1908; *Selected Mystical Writings*, 2e éd. par S. Hobhouse, Londres, 1948, accompagné d'études sur la théologie mystique de Boehme et de Law.

Études. — J. H. Overton, *William Law, Non-Juror and Mystic*, Londres, 1891. — W. R. Inge, *Studies of English Mystics*, Londres, 1907, p. 124-172. — C. Spurgeon, *William Law*, 1912. — S. H. Gem, *The Mysticism of William Law*, Londres, 1914. — S. Hobhouse, *W.L. and Eighteenth Century Quakerism*, Londres, 1927; *Fides et ratio. The Book which introduced J. Boehme to W. Law*, dans *The Journal of theological Studies*, t. 37, 1936, p. 350-368. — E. W. Baker, *A Herald of the Evangelical Revival. A Critical Inquiry into the Relation of W.L. to J. Wesley*, Londres, 1948. — M. Grainger, *W.L. and the Life of the Spirit*, 1948. — A. W. Hopkinson, *About W. Law. A Running Commentary on his Works*, Londres, 1948. — C. J. Stranks, *Anglican Devotion*, Londres, 1962, p. 174-202. — St. Cwiertniak, *Étapes de la pietas anglicana*, Paris, 1962. — P. Malekin, *J. Boehme's Influence on W. Law*, dans *Studia neophilologica*, t. 36, 1964, p. 245-260. — F. E. King, *The institutional Aspects of the Church according to W. Law*, thèse de la Grégorienne, extrait, Rome, 1971. — A. Keith Walker, *W.L., his Life and Thought*, 1974.

Dictionary of National Biography, t. 11, 1921, p. 677-681. — Cross-Livingstone, p. 805. — DS, t. 1, col. 664 (platonisme, dionysisme; doctrine, influence); col. 1745-1751 : Boehme; t. 8, col. 1693 (influence sur le mouvement d'Oxford, Keble).

Thomas Corbishley.

LAZARE le galésiote, moine stylite, † 1053/4. Voir *Catholicisme*, t. 7, 1969, col. 110-111 (D. Stiernon).

LAZCANO (Jean de), dominicain, 1589-1636. — Son nom apparaît sous trois formes : Lazcano, Lezcano et Lescano; la première est la plus usuelle et la plus correcte.

Sa vie est connue par l'intermédiaire du témoignage de son condisciple, collègue dans le professorat et confesseur, Gonzalo de Arriaga. Celui-ci écrit de lui : « Une bonne partie de sa vie il prit des notes, les communiquant... à son compagnon d'études et de lecture. Je fus témoin de sa mort ». Ce biographe utilise aussi quelques notes plus personnelles : « J'ai trouvé ces renseignements écrits de sa main dans les *Colaciones* de Cassien, qu'il avait pour ses exercices spirituels ».

Juan Lazcano est né à Burgo, province de Alava, près de Vitoria (Espagne). Arriaga nous donne la date de son baptême qui fut sans doute aussi celle de sa naissance : 18 septembre 1589. Il entra au couvent de Santo Domingo d'Oviedo, prit l'habit le 15 mai 1608 et fit profession le 17 mai 1609. Il étudia les arts à Avila (1609-1612), la théologie au collège San Gregorio de Valladolid, où il prêta serment le 14 septembre 1612 et reçut la prêtrise en décembre 1614. Il fut professeur au couvent de Santiago et à l'université de Pampelune, à l'érection de laquelle il participa.

Les auteurs contemporains nous parlent de Lazcano comme d'un homme à la vie de prière intense et dont la direction spirituelle était recherchée et compétente. Les Actes du chapitre provincial de Benavente de 1637 disent qu'il mourut en odeur de sainteté. Le chapitre général de 1644 fait l'éloge de ses vertus.

Lazcano a laissé un ouvrage spirituel : *De oración y meditación, ayuno y limosna, con otros tratados pertenecientes a lo mismo* (2 vol., Pampelune, 1630; rééd., 1651). Un *Confesionario* est resté inédit et n'a pas été retrouvé.

Le *De oración* fut très estimé par des spirituels dominicains du 17e siècle comme J. T. de Rocaberti † 1699 et P. de Villalobos. Lazcano se guide d'après l'enseignement de Thomas d'Aquin et de Thérèse d'Avila, mais son projet reste de caractère ascétique. Il réduit la vie de perfection à trois principaux exercices, la méditation qui consacre à Dieu les biens intérieurs de l'homme, le jeûne qui lui voue les biens du corps, et l'aumône qui lui rend les biens extérieurs. Il donne la plus grande importance à la raison et à ses arguments; car il croit que la conviction de l'entendement a une plus grande efficacité que les autorités; il recourt d'ailleurs toujours à celles-ci, en particulier à Aristote, Augustin et Thomas d'Aquin. Les arguments sont multipliés à l'excès, mais le style reste simple et direct, n'hésitant pas devant les expressions du langage populaire.

Lazcano définit ainsi sa conception de la contemplation : « une connaissance pratique de Dieu avec son amour ». Il se révèle bon connaisseur de la psychologie humaine et montre avec sagesse les excès à éviter, mais il manque d'élévation spirituelle : tout est raisonné et prouvé par des exemples. Les questions et les difficultés se développent graduellement et s'échelonnent dans un ordre qui rend la lecture plus intéressante à mesure qu'on avance. Lazcano est un bon pédagogue et un sage directeur spirituel.

Acta congregationis provinciae Hispaniae ordinis praedicatorum de 1633 et de 1637 (Valladolid, 1633, f. 5; 1637, f. 13). — B. M. Reichert, *Acta capitulorum generalium ordinis praedicatorum*, t. 7, Rome, 1902, p. 201.

Quétif-Échard, *Scriptores ordinis praedicatorum*, t. 2, Paris, 1721, p. 486. — N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. 1, Madrid, 1783, p. 718. — G. de Arriaga et M. M. de los Hoyos, *Historia del colegio de San Gregorio de Valladolid*, t. 3, Vallado-

lid, 1940, p. 91-108. — E. Allison Peers, *Studies of the spanish Mystics*, t. 3, Londres, 1960, p. 88-90. — DS, t. 4, col. 1172; t. 5, col. 1491.

Ramon HERNANDEZ.

LEAD (ou LEADE; JEANNE), visionnaire anglaise, 1623-1704. — Jane Ward est née en 1623 dans une famille aisée du Norfolk. Très tôt elle déclara entendre des voix, comme Jeanne d'Arc, et elle se voua à des observances religieuses strictes. A vingt et un ans elle épousa William Lead, dont elle eut une fille, Barbara. Son mari mourut bientôt. Elle mena alors à Londres une vie retirée, sans doute près de l'hôpital St Bartholomew. La lecture des écrits de Jacob Boehme (1575-1624; cf DS, t. 1, col. 1745-1751), qui paraissent en Angleterre entre 1645 et 1661, encourage sa tendance mystique. Elle déclare avoir presque chaque nuit des visions prophétiques, qu'elle décrit dans *A Fountain of Gardens*, sorte de journal spirituel qu'elle tient depuis avril 1670. Elle faisait l'admiration de personnes telles que John Pordage (1607-1681), qui l'encouragea et la dirigea vers un mysticisme mêlé d'astrologie. Un cercle de « philadelphes » (selon *Apoc.* 3, 7-12) se forme, dont Jane devient l'animatrice. Elle publie ses deux premiers ouvrages et donne une préface à la *Theologia mystica or the mystic divinities of the Eternal Invisible* (Londres, 1683) de Pordage.

Relativement inconnus d'abord en Angleterre, ses écrits retinrent l'attention en Hollande. Un jeune anglais, Francis Lee (1661-1719), pendant ses études à Leyde, en fut enthousiasmé; de retour en Angleterre, en 1694, il se fit son disciple, publia ses autres ouvrages, fonda avec Jane la Philadelphian Society (1697-1703) et édita les *Theosophical Transactions* de la Société. Entre-temps, Lee avait épousé la fille de Jane Lead. Lee écrivit le récit des derniers jours de Jane. Il publiera aussi une *History of Montanism* (1709).

Comme elle devenait aveugle, Jane Lead dépendait de plus en plus de Lee, qui la soutint lorsqu'elle fut aux prises avec la jalousie de certains disciples, ou avec la pauvreté. En 1702, elle publia *A Living Funeral Testimony*. Elle mourut à Londres le 19 août 1704, « dans la soixante-cinquième année de sa vie intérieure ».

La doctrine de Lead, pour autant qu'on peut la saisir et la synthétiser, est surtout d'ordre eschatologique, à base d'apocalyptique millénariste : le corps, par le baptême, est ressuscité en puissance; une sévère ascèse le dégagera peu à peu de la matière; dans une Église renouvelée, les hommes atteindront la perfection. Poiret compare parfois l'œuvre de Lead au *Pasteur* d'Hermas. Il restera quelque chose de ces rêves dans le piétisme et le mysticisme postérieurs.

Principaux écrits de J. Lead : *The heavenly Cloud now breaking* (Londres, 1681). — *The Revelation of Revelations* (1683). — Six petits traités mystiques : *The Enochian Walks with God* (1694); *The Laws of Paradise, given forth by Wisdom to a translated Spirit* (1695); *The Wonders of God's Creation manifested in the variety of Eight Worlds* (1695); *A Message of the Philadelphian Society* (1696; deux autres *Message* paraîtront encore); *The Tree of Faith* (1696); *The Ark of Faith* (1696). — *A Fountain of Gardens* (4 vol., 1696-1701). — *A Revelation of the everlasting Gospel Message* (1697). — *The Ascent to the Mount of Vision* (1698). — *The Sign of the Times* (1699). — *The Wars of David and the peaceable Reign* (1700). — *The first Resurrection in Christ* (1704).

Les principaux renseignements biographiques se trouvent dans la *Dissertatio de vita et doctrina Janae Leade* (1712) de Johann W. Jaeger.

P. Poiret, *Bibliotheca mysticorum*, Amsterdam, 1708, n. 41, 49, 58; cf M. Wieser, *Peter Poiret, der Vater der romanischen Mystik in Deutschland*, Munich, 1932, p. 144, 214. — H. Hochhutz, *Geschichte und Entwicklung der philadelphischen Gemeinden. J. Leade*, dans *Zeitschrift für die historische Theologie*, t. 35, 1865, p. 171-290. — *The Dictionary of national Biography*, t. 11, Oxford, 1921, p. 753-754. — *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, t. 9, 1917, p. 836-837. — DTC, t. 9, 1926, col. 94-96. — W. Struck, *Der Einfluss J. Böhmes auf die englische Literatur des 17. Jahrhunderts*, Rostock, 1935. — N. Thune, *The Behmenists and the Philadelphians*, Uppsala, 1948. — E. Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie*, t. 2, Gütersloh, 1951, p. 231 svv.

Thomas CORBISHLEY.

1. LÉANDRE DE DIJON, capucin, † 1667. — Né vers 1598 à Dijon, Léandre reçut l'habit des capucins à Lyon, le 2 octobre 1615. Gardien des couvents de Tournon (1628-1630), de Lyon Saint-André (1632), de Vienne en Dauphiné (1633-1636), où il fut aussi lecteur en philosophie, de Moulins (1642), d'Autun (1645), de Grenoble (1649), de Lyon Saint-François (1646, 1653), de Dijon (1650, 1654, 1657), il fut définiteur provincial de 1644 à 1666 et vicaire provincial en 1658. Il remplit régulièrement le ministère de la prédication. Il mourut à Lyon en 1667.

Malgré les divergences des bibliographes qui ont multiplié les ouvrages de Léandre, il semble qu'on ne puisse lui attribuer, en plus de l'*Oraison funèbre de l'évêque de Châlons*, Jacques de Neuchèze (Châlons-sur-Saône, 1658), que les in-folios suivants (ce sont les seuls ouvrages retrouvés) : *Les vérités de l'Évangile ou l'idée parfaite de l'amour divin exprimée dans l'intelligence cachée du Cantique des cantiques* (2 vol., Paris, 1661, 922 + 918 p.); *Discursus praedicabiles in aureas sententias Doctoris gentium... divisi* (Paris, 1665, 442 p.).

Ces deux ouvrages sont des traités de théologie spirituelle, traités immenses qu'on ne peut résumer et analyser qu'au prix d'une courageuse lecture. Jusqu'ici on les a abordés sous des aspects particuliers : le stoïcisme, le désir naturel du surnaturel, le Cœur de Jésus et l'idée du véritable amour. D'autres pistes de recherche seraient fructueuses chez un auteur qui a beaucoup lu et beaucoup réfléchi. L'érudition de Léandre est en effet sobre, choisie et large; elle va de Platon au pseudo-Denys et à Marsile Ficin, de Bernard de Clairvaux et des victorins à Bonaventure, de Gerson à Laurent Justinien (des pages entières de divers traités de Laurent sont citées dans les deux ouvrages de Léandre). Le dionysisme de Léandre serait à étudier; il y aurait lieu surtout de reprendre son exposé sur l'amour de Dieu (*Vérités*, t. 1). Non seulement il conviendrait de montrer les qualités et les effets de cet amour dans le cours de la vie chrétienne, mais il y aurait à préciser ce qu'est « la rhétorique divine de l'amour » (p. 439-446; expression prise à Guillaume de Paris), ce que sont les « épreuves de l'amour » (p. 494-510), les « recherches » de l'Époux et ses souffrances (les plaies, p. 432-439) jusqu'au « trône de la croix » (tout le livre 3, qui comprend 21 discours). Léandre adresse son ouvrage aux « âmes élevées à un état passif » (Avant-propos). Il leur dit comment lire le *Cantique* pour « entretenir la vie de l'amour » et en « augmenter les flammes » (livre 1, disc. 4); il leur explique, en langage scolastique, la croissance mystique de l'amour

en la vie illuminative et contemplative. Il faudrait relever aussi les pages sur le progrès spirituel, l'Esprit, la Vierge et l'Église (377-392), le silence et le sommeil mystiques, et singulièrement les pages, si rares semble-t-il, où il compare « l'adorable prisonnier d'amour », situé *post parietem*, et le Christ en l'Eucharistie (p. 360-367).

La structure et la doctrine des *Discursus* sont plus systématisées que celles des *Vérités*. Selon le schéma d'un sermon, chaque *discursus* (25 dans la première partie, 36 dans la seconde) comprend trois sections et une conclusion, laquelle est une « réflexion morale » sur un texte de saint Paul, d'où le titre de l'ouvrage. La première partie présente une étude exégétique et doctrinale, à partir des Pères de l'Église et d'auteurs spirituels médiévaux suggestifs, sur trois mystères essentiels : l'Esprit et la filiation divine, la Trinité et l'inhabitation, l'Eucharistie et la sanctification.

La seconde partie (p. 175-442) est une sorte d'application de ces mystères à la vie spirituelle des religieux, sous « l'œil du corps mystique », qu'est « le prélat », le supérieur ou l'Église. Tour à tour Léandre, doctement et avec ferveur, traite de l'amour de Dieu (et de ses degrés : « amor separans, aspirans, uniens »), de la perfection (progrès spirituel qui se réalise par la « disciplina regularis », « munus suum exacte perficere », p. 223), de la vision béatifique et de la vision de Dieu *in via* par la foi, de l'exercice de l'amour de Dieu et des frères, des fins dernières du religieux (Léandre n'oublie pas de citer le *Purgatoire* de Catherine de Gênes) et de la communion des saints, de la médiation de Jésus-Christ et de la manière de le suivre « ut domesticus Dei » (p. 384), enfin de la médiation mariale et des saints. Léandre parle avec respect et affection de l'esprit séraphique : l'ordre de saint François est cet « ager sanguinis in quo virtus passionis efficacius applicatur » (disc. 27-28, 33).

Une table thématique met cette abondante doctrine à la disposition des prédicateurs pour leurs sermons quotidiens de l'avent, du carême ou de la Pentecôte à la fête du Saint-Sacrement, enfin pour des exhortations monastiques.

Théotime de Saint-Just, *Les capucins de l'ancienne province de Lyon*, t. 1, Saint-Étienne, 1951, p. 477-481.

Henri de Grèzes, *Le Sacré-Cœur de Jésus*, Paris, 1890, p. 240-256. — Luc de Lyon, *L'idée parfaite du véritable amour. Doctrine du P. Léandre de Dijon* (thèse, Rome), Saint-Étienne, 1946. — Julien-Eymard, *Le désir naturel du surnaturel..*, dans *Études franciscaines*, t. 1, 1950, p. 219-224; *Sénèque et le stoïcisme chez... Léandre de Dijon*, *ibidem*, p. 345-353. — DS, t. 5, col. 1376-1377.

André Rayez.

2. LÉANDRE DE GRANADA Y MANRIQUE, bénédictin, † 1626. — Né, semble-t-il, à Grenade, Léandre se fit moine bénédictin à l'abbaye San Vicente de Salamanque; il étudia à l'université de cette ville et y obtint le doctorat en théologie. Il enseigna la théologie à San Vicente, exerça quelque temps la charge de prédicateur au monastère San Martin de Madrid et fut abbé de San Benito de Séville. Il mourut en 1626 à San Vicente de Salamanque.

Léandre est connu comme le premier traducteur espagnol des œuvres de sainte Gertrude : *Insinuación de la divina piedad o práctica de la perfección revelada a S. Gertrudis* (Salamanque, 1601, etc), traduction de la première partie des *Révélations* avec notes et commentaire; la *Segunda y última parte de las... Revelaciones* parut à Valladolid, 1607 (cf Alcocer, cité *infra*). On connaît au moins cinq éditions de cette traduction durant la vie de Léandre, qui publia aussi des extraits des *Horas y exercicios espirituales de S. Gertrudis* (Madrid, 1607; Valladolid, 1613).

Dans le domaine de la théologie mystique, on doit à Léandre deux ouvrages qui manifestent nettement une influence thérésienne : *Resolución de la contemplación sobrenatural, revelaciones, apariciones y arrobamientos para confundir la falsa doctrina de los ... alumbrados* (Valladolid, 1606; Madrid, 1623), et *Luz de las maravillas que Dios ha obrado desde el principio del mundo en las almas de sus profetas...* (Valladolid, 1606, 1607, 1617).

Ces deux ouvrages devaient faire partie d'une œuvre intitulée *La regeneración del mundo*, mais Léandre ne put l'achever. Il traduisit aussi les écrits des saintes Mechtilde et Hildegarde (1604), traductions qui ne furent pas imprimées; il en fut de même d'un opuscule intitulé *De la institución de la cofradía de los siervos de Nuestra Señora*, qui semble perdu.

G. de Argaiz, *La perla de Cataluña. Historia de N. Señora de Montserrate*, Madrid, 1677, p. 456. — N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. 2, Madrid, 1788, p. 13. — *Varones insignes de la congregación de Valladolid*, édition d'un ms du 18e siècle par J. Pérez de Urbel, Madrid, 1967, p. 135-136. — M. Alcocer y Martinez, *Catálogo razonado de obras impresas en Valladolid*, Valladolid, 1926, voir table. — M. Alamo, art. *Valladolid (Congregación de San Benito de)*, dans l'Encyclopédie *Espasa*, t. 66, Madrid, 1929, p. 952-953. — A. Palau y Dulcet, *Manual del librero hispano-americano*, t. 6, Barcelone, 1953, p. 388-389. — E. Allison Peers, *Studies of the Spanish Mystics*, t. 3, Londres, 1960, p. 241, 289. — DS, t. 4, col. 1168; t. 6, col. 333.

Cyprien Baraut.

3. LÉANDRE DE SÉVILLE (saint), évêque, † 599/600. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine.*

1. *Vie.* — Né à Carthagène vers 540, frère des saints Fulgence, Florentine et Isidore, Léandre encore jeune suivit sa famille venue s'installer à Séville. D'abord moine, il devint vers 577/578 évêque de Séville et joua dès lors un rôle important dans les affaires politiques (cf la notice sur Isidore, DS, t. 7, col. 2104-2116). Au cours d'un voyage en Orient, afin d'obtenir l'aide impériale pour les catholiques espagnols, il se lia d'amitié avec le futur pape Grégoire le Grand qui écrivit à sa demande les *Moralia in Job* (cf DS, t. 6, col. 876). Revenu à Séville vers 585, il reçut du roi Léovigild la charge d'élever son fils Reccared dans la foi catholique, afin de sauver l'unité nationale menacée par les dissensions religieuses. Reccared abjura l'arianisme au troisième concile de Tolède (589), avec quelques évêques et nobles. Léandre s'occupa encore d'affaires politiques, comme en fait preuve un second voyage à Constantinople en 595. A sa mort, le 13 mars 599 ou 600, son frère Isidore lui succéda.

2. *Œuvres.* — D'après Isidore (*De viris illustribus* 41, PL 83, 1103a-1104b), Léandre écrivit : deux livres *Adversus haereticorum dogmata*, un opuscule *Adversus instituta arianorum*, le *De institutione virginum et contemptu mundi*, des *Orationes in Psalterio duplici editione*, de nombreuses *Lettres* à des évêques, dont une au pape Grégoire (sur l'unique ou triple immersion du baptême, cf réponse de Grégoire, *Epist.* 1, 43, PL 77, 496-498) et une à son frère Fulgence.

Seul est identifié avec certitude le *De institutione virginum..*, dédié à Florentine (PL 72, 873-894); le texte complet (10 chapitres et demi en plus) a été découvert en 1947 par A. C. Vega

dans un ms de l'Escorial (cf *La Ciudad de Dios*, t. 159, 1947, p. 355-394) et publié par lui avec une importante introduction, *El « De institutione virginum » de san Leandro de Sevilla*, L'Escorial, 1948; ces nouveaux chapitres, sauf trois, figurent aussi en recension différente dans un ms du Mont Cassin, texte édité par J. Madoz, *Una nueva transmisión del « Libellus de institutione virginum »..*, dans *Analecta bollandiana*, t. 67, 1949 (Mélanges P. Peeters), p. 407-424. Édition bilingue par J. Campos-Ruiz, *Santos Padres Españoles*, t. 2, *Leandro..*, BAC 321, Madrid, 1971.

Quant aux *Orationes in Psalterio..*, J. Pinell pense les retrouver dans le *Liber orationum psalmographus* édité par ses soins (coll. Monumenta hispanica sacra, Series liturgica 9, Barcelone-Madrid, 1972); voir son introduction.

Une homélie de Léandre au troisième concile de Tolède, *De triumpho ecclesiae* (PL 72, 893-898; Vega, éd. cit., p. 128-131), n'est pas mentionnée par Isidore. On lui attribue encore, sans preuves décisives, un sermon *In natali S. Vincentii* (cf *Clavis*, n. 1185, p. 267) et quelques textes de la liturgie mozarabe.

3. *Doctrine.* — L'homélie *De triumpho ecclesiae* exalte l'unité de l'Église catholique, répandue dans le monde entier et constituée par des hommes de toutes nations; cette unité est fondée sur le fait que l'Église est le Corps et l'Épouse du Christ. Par la conversion des ariens réalisée au concile, « la paix du Christ a détruit le mur de discorde élevé par le diable, et la maison ruinée par la division est unie désormais par le Christ, pierre angulaire » (éd. Vega, p. 131).

Le *De institutione virginum* comprend deux parties. La première est une introduction théologique. S'appuyant sur *Eccl.* 2, 4-20, Léandre décrit d'abord la vanité du monde. La vierge, au contraire, cherche la possession des biens éternels car le Seigneur lui-même est son héritage (*Ps.* 15); aucune femme ne peut se glorifier comme la vierge, car le Seigneur est son époux. En se donnant au Christ, elle trouve la liberté; se séparer de lui serait la servitude. La virginité est le signe des biens eschatologiques : « Ce que tous les saints espèrent d'être, ce que l'Église entière attend après la résurrection, vous l'êtes déjà. Vous connaissez déjà la gloire de l'incorruption; dans le siècle présent, vous possédez cette part de la gloire » (éd. Vega, p. 92).

Léandre souligne en outre la signification ecclésiale de la virginité : « Vous êtes l'offrande de prémices du corps de l'Église; dans l'ensemble du Corps du Christ, vous êtes des offrandes agréées de Dieu et consacrées sur les autels célestes » (p. 93). Toute l'Église mérite d'être appelée vierge, en raison de cette partie de ses membres. Marie est l'exemple que toute vierge chrétienne doit avoir présente à l'esprit (p. 94). Léandre établit enfin une comparaison entre la virginité et le mariage, lequel est décrit sous un jour plutôt pessimiste (p. 97-100).

La seconde partie, en 31 chapitres (selon l'éd. Vega) et sans ordre apparent, est un guide pratique concernant les divers aspects de la vie personnelle et communautaire. Les thèmes peuvent être groupés dans l'ordre suivant :

1) *Relations* avec les personnes du dehors : éviter le commerce des hommes, si saints soient-ils, surtout des jeunes (2-3), et la conversation avec les femmes mariées (1); ne pas désirer le retour dans le monde (31). 2) *Charité* : la vierge doit être charitable envers toutes ses sœurs, particulièrement les plus démunies (4), celles qui la détestent ou disent du mal d'elle (5); elle évitera la calomnie et la critique (8 et 14). 3) *Vertus diverses* : pudeur (6), patience (7) surtout dans le support des injures (12), humilité (9 et 11), modestie (10), égalité d'humeur dans la pauvreté comme dans l'abondance (23). 4) *Ascèse* concernant les repas, la boisson, le jeûne, etc (13, 18-21, 24, 29). En toute pratique ascétique, Léandre prescrit de ménager les forces corporelles et la santé.

5) *Lecture et prière*, la première fournissant une matière à la seconde (15-16). 6) *Vie communautaire* : éviter les singularités (26), bien que certaines différences soient tolérées en raison des circonstances et de la diversité des personnes (22 et 27). Léandre préfère la vie commune à la vie érémitique; la vierge ne doit pas désirer changer de monastère, ni se mettre à l'écart des autres, mais plutôt partager la vie de toutes en imitant les « spirituelles » et en supportant les « charnelles » (25); elle ne parlera pas seule avec une autre (17 et 30).

Léandre s'inspire beaucoup de la tradition patristique : Jérôme, Augustin, Jean Cassien, etc; sur ces sources, cf J. Madoz, *Varios enigmas de la « regla » de san Leandro*, dans *Miscellanea G. Mercati*, t. 1, Rome, 1946, p. 265-295.

F. de Vizmanos, *Las vírgenes cristianas en la Iglesia primitiva*, Madrid, 1949, p. 85-105. — J. Madoz, *Segundo decenio de estudios de Patristica española: 1941-1950*, Madrid, 1951, p. 103-108.

J. Pinell, *La Liturgia hispánica..*, dans *Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España*, t. 2, Salamanque, 1971, p. 29-68. — V. Viguera, *El concepto de fe en las oraciones sálmicas leandrianas*, dans *Revista española de teología*, t. 28, 1968, p. 297-318. — J. Aldazabal, *Doctrina eclesiológica del libro salmógrafo*, *ibidem*, t. 32, 1972, p. 3-45.

DTC, t. 9, 1926, col. 1158-1161 (E. Amann). — *Bibliotheca sanctorum*, t. 7, Rome, 1966, col. 1158-1161 (J. Fernandez Alonso). — *Diccionario de historia eclesiástica de España*, t. 2, Madrid, 1972, p. 1273-1274 (U. Dominguez del Val).

Luis Ladaria.

LE BAIL (Anselme), cistercien, 1878-1956. — Emmanuel Le Bail est né à Seglien (Morbihan, France) le 31 décembre 1878. Entré dans la congrégation du Saint-Esprit en 1898, il y demeura jusqu'au début de ses études théologiques. Changeant d'orientation, il entre en mai 1904 au noviciat de l'abbaye cistercienne Notre-Dame de Saint-Joseph, ou de Scourmont, près de Chimay (Belgique), et y reçoit le nom d'Anselme. Après sa profession, il ne tarde pas à remplir successivement, et quelquefois par cumul, les fonctions de secrétaire de l'abbé, Norbert Sauvage, maître des novices convers puis des novices choristes, sous-prieur, prieur. En octobre 1913, il est élu abbé.

En août 1914, il rejoint l'armée française et sert d'abord comme brancardier, puis comme aumônier des hôpitaux de Compiègne. Rentré dans son monastère au printemps de 1919, il le quitte pendant près d'un an en 1921 pour remplir au Congo belge une mission que lui a confiée le chapitre général. En 1926, il fait un voyage en Espagne, où il envisageait une fondation. En fait, c'est à l'Ile de Caldey, au pays de Galles, qu'il enverra en 1928 un groupe de moines réaliser la première fondation de Scourmont. Vers les années 1935, il pensait pouvoir entreprendre une nouvelle fondation en Inde. La deuxième guerre mondiale mit définitivement fin à ce projet Durant cette guerre, il reste à la tête de sa communauté, exilée par deux fois de l'abbaye. En mars 1949, une attaque d'apoplexie le frappe d'hémiplégie et de mutisme, épreuve qu'il supporta durant sept ans avec grande patience et douceur. Il meurt le 25 septembre 1956.

Le Bail fut une grande figure monastique. Sa biographie requerrait un vaste dépouillement d'archives (à Scourmont et ailleurs) qui n'est pas même amorcé.

Soucieux de donner un enseignement doctrinal solide, Le Bail a beaucoup écrit, mais assez peu publié. On trouve la liste à peu près complète de ses publications dans *Un siècle de vie monastique. L'abbaye N.-D. de Scourmont* par A. Le Bail et C. Bock (Forges, 1950, p. 126-128). Tous ces écrits peuvent se ranger sous trois chefs : liturgie, Règle de saint Benoît, spiritualité cistercienne.

Le seul volume vraiment personnel de Le Bail montre comment s'articulent ces trois préoccupations en une synthèse vivante : *L'ordre de Cîteaux. La Trappe* (Paris, 1924; 17e éd., 1947), auquel on peut joindre la brochure sur *Les Trappistines* (Scourmont, 1924). Deux chapitres esquissent l'histoire monastique de ses débuts jusqu'à Cluny, puis l'histoire de Cîteaux. Les quatre autres chapitres envisagent d'abord la vie cistercienne dans son ensemble et traitent ensuite des trois grandes œuvres monastiques traditionnelles : prière, lecture, travail manuel. L'ouvrage a constitué pendant un quart de siècle la meilleure introduction à la vie cistercienne. Aujourd'hui dépassé en nombre de ses pages par le progrès des études historiques et spirituelles et par l'évolution des esprits, sa lecture demeure pleine d'intérêt, tant la synthèse qui y est présentée est remarquable d'équilibre, de sens de la véritable tradition monastique et cistercienne, et d'ouverture humaine.

Dans le domaine de la liturgie, Le Bail publiait dès 1914 un article sur la *Formation du moine à la vie liturgique* (dans *Compte rendu de la retraite des supérieurs à Cîteaux*, Westmalle, p. 92-115).

Il insistait particulièrement sur ce point dans la formation des novices; à leur intention, il rédigea une cinquantaine de fascicules (manuscrits) restés longtemps en usage à Scourmont; chacun d'eux présente une synthèse doctrinale, une analyse des textes de la messe et de l'office pour chaque dimanche et fête importante. Le Bail abordait volontiers la liturgie dans ses instructions au chapitre des moines. Comme secrétaire de la commission de liturgie et de celle du ménologe de l'ordre, il eut à assurer la publication de certains rapports et de l'édition ou de la réédition de certains livres liturgiques; sa part personnelle y fut variable.

Note sur l'excommunication dans l'ordre de Cîteaux, Scourmont, 1934. — *Ordo commendationis animae*, dans *Actes de la commission de liturgie*, Westmalle, 1937, p. 1-3. — *Benedictionale ad usum monachorum*, *ibidem*, p. 15-27. — *Cérémonial de la manière de recevoir les sœurs*, Westmalle, 1937. — *Caeremoniale abbatum*, Westmalle, 1939, etc.

Le Bail consacra son premier article à *La Règle de saint Benoît, manuel de vie spirituelle* (dans *Compte rendu de la retraite*, cité *supra*, p. 16-42); c'est presque un manifeste, aux conceptions duquel il resta toujours fidèle. On conserve manuscrits de très nombreux essais, notes, tableaux, commentaires de la Règle (souvent mal ou pas datés). Il fit imprimer la *Règle* (Marcinelle, s d) dans la traduction de P. Guéranger en y joignant un *Sommaire* fait de tableaux analytiques repris de son premier article (p. 120-149). En 1943, il donna aux novices *Les concepts spirituels de la Règle ... Essai de synthèse doctrinale* (ms) : travail original, quelque peu systématique, mais très suggestif pour stimuler l'étude de la Règle. Notons encore que Le Bail faisait de la Règle le thème le plus fréquent des retraites qu'il donnait dans les monastères bénédictins et cisterciens.

Le Bail fut familier des écrits et de l'histoire cisterciens. En plus de son livre sur l'*Ordre de Cîteaux*, il publia des monographies :

La spiritualité cistercienne (dans *Les cahiers du cercle thomiste féminin*, 1927, p. 388-413, 463-491); — *L'influence de S. Bernard sur les auteurs spirituels de son temps* (dans *Saint Bernard et son temps*, t. 1, Dijon, 1929, p. 205-215); — *S. Bernard, docteur de la vie liturgique* (dans *Revue liturgique et monastique*, t. 16, 1930, p. 26-35); — *S. Bernard, docteur de la dévotion à N.-S. Jésus-Christ*, Gembloux, 1931; — *Les exercices spirituels dans l'ordre de Cîteaux* (dans *Mélanges Marcel Viller*, = RAM, t. 25, 1949, p. 164-173).

Dans les *Collectanea ordinis cisterciensium reformatorum* : deux articles sur Étienne Harding (t. 1, 1934, p. 56-64 et 154-158); — *La célébration du 8e centenaire de la mort de S. Bernard* (t. 8, 1946, p. 91-97); — *La paternité de S. Benoît dans l'ordre de Cîteaux* (t. 9, 1947, p. 110-130).

Dans le DS, les art. Adam de Perseigne (t. 1, col. 198-201), aelred de Rievaux (col. 225-234) et S. Bernard (col. 1454-1499).

Le Bail présenta aussi au chapitre général de 1924 un projet de collection cistercienne comprenant trois séries : ascèse et mystique, histoire, droit en matière disciplinaire et liturgique; le projet fut adopté, mais les choses en restèrent là. Stimulé par l'*Histoire littéraire du sentiment religieux* d'Henri Bremond, il projeta aussi une *Histoire littéraire de l'ordre de Cîteaux* en dix parties pour laquelle il rédigea de nombreux cahiers (mss), s'attachant en particulier à l'étude des traités *De anima* et *De caritate*; ces travaux, impropres à la publication, ont fait l'objet de dactylographies.

Une telle activité intellectuelle dénotait l'amour des choses de l'esprit, mais surtout le souci que le moine sache « de quoi il retourne » afin de vivre « intelligemment » la vie monastique. C'est dans ce but qu'il prodigua à sa communauté un enseignement doctrinal abondant, solide et traditionnel, qu'il veilla à la constitution d'une excellente bibliothèque, qu'il poussa aux études, entre autres universitaires, qu'il favorisa la publication des travaux de ses moines, qu'il aida puissamment la fondation des *Collectanea ordinis cisterciensium reformatorum* (1934). Mais il ne perdait pas de vue l'essentiel pour le moine : être bon « ouvrier de Dieu », bon « soldat du Christ », humble et obéissant. Très attentif à la vie de communauté, à son climat de charité fraternelle, il était profondément respectueux de l'appel particulier de chacun, estimant primordial que les supérieurs forment les jeunes moines de telle manière qu'ils soient capables de prendre toute la responsabilité de leur vie monastique.

L'influence d'une telle personnalité au chapitre général de l'ordre fut loin d'être négligeable; elle eût pu être beaucoup plus forte sans l'opposition nette et durable de certains tenants de l'observance des us et coutumes sans référence suffisante à la tradition spirituelle. Ceux-ci désapprouvaient les conceptions de Le Bail, les jugeant intellectualistes, favorables au relâchement, aventureuses par leur insistance sur la liberté et la juste « autonomie », que l'abbé de Scourmont croyait devoir non seulement tolérer mais favoriser. On a pu s'étonner de sa liberté d'allure très peu conformiste, mais jamais personne ne mit en doute sa droiture, son humilité et son obéissance. Tous s'inclinaient devant sa constante serviabilité et son étonnante délicatesse de charité, même envers ceux qui ne partageaient que fort peu ses conceptions. En somme, dans la mouvance du concile de Vatican II, ses vues prophétiques seront mieux acceptées et trouveront un écho plus large.

Voir *Collectanea ordinis cisterciensium reformatorum*, t. 19, 1957, p. 82-83; supplément, *Chronique de nos abbayes*, *ibidem*, p. 22-23. — *Catholicisme*, t. 7, 1969, col. 123-124.

Maur Standaert.

LEBBE (Vincent), lazariste puis fondateur, 1877-1940. — Né à Gand (Belgique), le 19 août 1877, Frédéric Lebbe entra en 1895 au noviciat de la congrégation de la Mission, où il reçut le nom de Vincent. Au début de 1901, il part avec Pierre Favier, vicaire apostolique de Pékin. Prêtre le 28 octobre 1901, il est vicaire à Ta-k'ow-t'un, curé à Siao-han-ts'un et Hwang-how-tien, directeur de district à Chwo-chow en 1905 et à Tientsin en 1906. Il devient vicaire général du vicariat apostolique du Tchély maritime créé en 1912. Il développe les écoles, crée l'Action catholique, s'occupe d'œuvres sociales et de conférences, fonde des journaux en langue chinoise. En 1913-1914, il fait un voyage en Europe.

Réticent à l'égard du protectorat français et partisan de la promotion du clergé local, il est éloigné dans le Chekiang, à la suite d'un conflit avec le consul français de Tientsin. Avec son ami Antoine Cotta, il en appelle à Rome. Il voit dans la lettre apostolique *Maximum illud* (Benoît xv, 30 novembre 1919) comme une confirmation officielle de ses vues.

En février 1920, le visiteur apostolique Jean-Baptiste de Guébriant l'incite à s'occuper des étudiants chinois en Europe. Pendant ce séjour, il expose personnellement à Benoît xv (1921) puis à Pie xi (1926) la question des évêques chinois. Les six premiers sont consacrés en octobre 1926. Rentré en Chine en 1927, il se dépense à l'évangélisation de la campagne et à la fondation des petites sœurs de sainte Thérèse et des petits frères de saint Jean-Baptiste. Il devient canoniquement des leurs en 1933. Pendant la guerre sino-japonaise, il déploie une grande activité auprès des blessés et des sinistrés. Fait prisonnier par les troupes communistes en mars 1940, il est relâché sur les instances du président Chiang Kai-shih, mais il meurt d'épuisement à Ko-lo-shan le 24 juin 1940.

Vincent Lebbe ressentit sa vocation pour la Chine comme un appel intérieur, qui exigeait qu'il épousât les aspirations nationales légitimes du pays et appréciât profondément sa culture. D'une prodigieuse capacité de travail, maniant la langue chinoise avec maîtrise, abordant avec aisance intellectuels, grands et riches, il aimait les « petits » et vivait comme eux dans une pauvreté confinant à la misère.

Adversaires et détracteurs lui reprochèrent ses imprudences et le désir de se mettre en avant, mais la plupart de ses compagnons ont signalé sa simplicité, sa joie et sa consécration totale à la tâche, alors qu'il ignorait la thésaurisation et une saine administration financière. Pour plus de détails biographiques, voir les Vies et la notice de *Catholicisme*, t. 7, 1969, col. 125-127.

Lebbe a rédigé en 1940 la Règle des Petits frères de saint Jean-Baptiste. Il y allie le monachisme et l'apostolat; le niveau de vie est celui de la classe laborieuse de la région; prêtres et non-prêtres sont sur le même pied et s'adonnent à toutes les formes d'activités, des travaux manuels à la prédication. Les Petites sœurs vivent et évoluent de la même manière. Lebbe a aussi inspiré ou encouragé deux sociétés : la société des Auxiliaires des Missions, dirigée par André Boland (à Louvain, puis Bruxelles), qui fournit des prêtres séculiers aux diocèses d'Asie et d'Afrique et des aumôniers aux étudiants vivant hors de leurs pays; les Auxiliaires féminines internationales (d'abord « Auxiliaires laïques des Missions »), organisées par A. Boland et Y. Poncelet (à Bruxelles, puis à Genève), qui envoient des équipes de travail apostolique ou social en Asie, en Afrique, en Amérique latine.

A l'intention de ses fondations (Lettre aux séminaristes S.A.M., Constitution des Petits frères), Lebbe a synthétisé la spiritualité de l'Évangile dans la triple formule : renoncement total, charité (amour) vraie de Dieu et du prochain, joie constante. La joie des béatitudes ne doit pas nous quitter, même au cœur ou à cause des plus grandes souffrances. A cela, Lebbe ajoute l'attachement et la confiance à l'Église et au pape.

Cette doctrine évangélique est précisée dans les conférences et la correspondance de Lebbe. Chacun doit vivre sous l'action de l'Esprit. La prière intime est essentielle, la messe est centrale, dans un sain ritualisme. Prêtre, Lebbe est responsable de tous ceux qu'il rencontre. Les valeurs humaines, si divines qu'elles puissent être en quelque manière, ne peuvent remplacer le Christ. S'il apprécie la science et la culture, il ne s'intéresse aux choses de ce monde que « dans le rapport avec l'éternel » (1928). Troublé un moment par les remous du modernisme, Lebbe veut s'accorder dans tous les cas à la tradition authentique « avec les saints » (l'apôtre Paul, Vincent de Paul, Thérèse de l'Enfant-Jésus, etc). S'il importe que le prêtre soit bien instruit et s'il faut de vrais intellectuels chrétiens, « le pauvre et le simple sont aussi appelés à la perfection », grâce à une foi profonde en la Providence. Il n'y a pas de « petits riens » et de grands événements aux yeux de Dieu.

La théologie et la spiritualité de Lebbe ressortent essentiellement des Écritures, et d'abord de l'Évangile.

Mis à part des articles et ouvrages en chinois, Lebbe a publié en diverses revues (françaises, etc) des articles sur sa conception de l'œuvre missionnaire, par exemple : *Choses vues par un missionnaire en Chine*, dans *Lectures pour tous*, 15 janvier 1914, p. 694-707; *Aperçu historique sur la mission de Chine*, mémoire envoyé à Rome, fin 1918, et reproduit, avec introduction et retouches de dom E. Neut, sous le titre *L'Église catholique partout indigène*, dans *Bulletin des missions*, t. 6, 1923, p. 393-400, 501-506, 520-531; et aussi des *Histoires chinoises du P. Lebbe*, Louvain, 1927. Après sa mort, on a édité : L. Levaux, *Pensées et maximes du P. Lebbe* (Paris-Bruxelles, 1950); P. Goffart et A. Sohier, un choix de *Lettres* (Paris-Tournai, 1960); A. Sohier, *Lettres et écrits spirituels* (Bruxelles, 1966).

L. Levaux, *Le P. Lebbe, apôtre de la Chine moderne* (Paris-Bruxelles, 1948). — R. de Jaegher, *Le P. Lebbe, apôtre moderne* (Louvain, 1953). — Jacques Leclercq, *Vie du P. Lebbe* (Paris-Tournai, 1955, 1961). — Cardinal C. Costantini, *Réforme des missions au 20e siècle* (Paris-Tournai, 1960); *Le cardinal Costantini parle du P. Lebbe* (Louvain, 1960, 16 p.). — « Vie du P. Lebbe », en chinois, Saïgon, 1963, 544 p. — P. Goffart, *La genèse des idées missionnaires du P. Lebbe*, dans *Église vivante*, t. 1, 1949, p. 40-47. — A. Sohier, *Prophétisme et mission : la figure du P. Lebbe*, dans *Concilium*, juillet 1968, Paris, p. 99-111.

La *Vie* par J. Leclercq a suscité des approbations sans réserve (par exemple, de l'archevêque de Nanking, Paul Yü-Pin, cf *Documentation catholique*, 19 février 1956, col. 246-247) et de vives protestations de missionnaires (*ibidem*, 5 février 1956, col. 165-168; A. Bonnichon, dans *Études*, t. 287, 1955, p. 330-343; F. Dufay, plus nuancé cependant, dans *Bulletin... des missions étrangères de Paris*, décembre 1955, p. 1033-1050). L'appréciation la plus objective semble être celle de A. Gillès de Pélichy (*Rythmes du monde*, nouv. série, t. 4, 1956, p. 32-44).

Albert Sohier.

LE BÈGHE (Henri), frère mineur, 1680-1753. — Né à Mons en 1680 et mort à Lille le 10 décembre 1753, Henri Le Bèghe appartint à la province des récollets de Saint-André en Artois. En 1725, il était vicaire du couvent de Tournai et en 1730 1733 confesseur et directeur spirituel des sœurs grises à Flobecq.

Il a publié à Mons en 1726 *Divers degrés de la perfection chrétienne et religieuse à l'usage des âmes désireuses*

de leur avancement spirituel (301 p.). Après avoir traité de la vocation religieuse, il décrit les dix degrés de la perfection : 1) se retirer en soi-même et marcher en la présence de Dieu; 2) se rendre attentif à ses actions et les rapporter à Dieu; 3) supporter les adversités de la vie; 4) jeter les yeux sur ses propres défauts, et 5) se détacher du monde; 6) aimer Dieu; 7) méditer la vie, la passion et la mort du Christ; 8) s'appliquer à l'oraison, 9) la confiance à la Providence, 10) et l'union à Dieu.

A. Mathieu, *Biographie montoise*, Mons, 1848, p. 206. — S. Dirks, *Histoire littéraire... des frères mineurs*, Anvers, 1885, p. 370. — L. Devillers, dans *Biographie nationale*, t. 11, Bruxelles, 1890, col. 518. — H. Rousselle, *Bibliographie montoise*, Mons, 1900, p. 406, n. 570. — E. Matthieu, *Biographie du Hainaut*, t. 2, Enghien, 1905, p. 51.

Archange Houbaert.

1. LEBEURIER (Victor-Emmanuel), prélat, 1832-1918 : fondateur de l'Union apostolique, cf Associations pour la sanctification du clergé, DS, t. 1, col. 1040-1042, et initiateur de l'Oratoire diocésain d'Orléans, cf Communautaire (Vie), t. 2, col. 1166-1167.

2. LE BEURIER (Beurier, Le Beurrier; Vincent-Toussaint), eudiste, 1715-1782. — Né à Vannes, le 1er novembre 1715, Vincent Le Beurier, après avoir songé s'en aller dans les pays de missions, entra, prêtre (19 décembre 1739), chez les eudistes de Caen, à la fin de décembre 1741. En 1743, il est répétiteur de théologie au second séminaire (pour les pauvres) à Rennes, puis supérieur de 1746 à 1755. Il est surtout connu comme prédicateur (plus de 3500 sermons en parcourant 3000 lieues!) : il sillonna surtout la Bretagne, la Normandie, l'Ile de France, en donnant missions paroissiales, retraites ecclésiastiques, avents et carêmes, qui suscitèrent l'acrimonie des *Nouvelles ecclésiastiques*; il gouverna en même temps l'hospice tenu par les eudistes à Paris (1757-1760), le grand séminaire de Rennes (1760-1766), tout en étant un guide spirituel apprécié. Prieur commandataire de Montigny (au diocèse de Blois) en 1780, il y meurt le 2 novembre 1782.

Des biographes (vg J. Dauphin) attribuent à Le Beurier le *Règlement pour la Société des enfants du Cœur de la Mère admirable* (anonyme, vers 1760; souvent réédité et reproduit dans les *Œuvres complètes* de Jean Eudes, t. 8, Paris, 1908, p. 641-724). Il publia certainement les *Méditations pour les fêtes et octaves du divin Cœur de Jésus et du saint Cœur de Marie* (Rennes, 1764 et 1770, 108 p. in-16°) et les *Conférences ou discours contre les ennemis de notre sainte religion* (Paris, 1779 et 1801); il prépara les éditions de ses *Sermons ou discours* (2 vol., Paris, 1784); *Conférences* et *Sermons* furent réédités par Migne dans les *Orateurs sacrés*, t. 66, Paris, 1855, col. 1069-2050.

Le Beurier a laissé, manuscrits, un « mémorial des bienfaits de Dieu », intitulé *Mes grâces* (achevé le 13 janvier 1778), aujourd'hui perdu, mais que G.-T. Carron a beaucoup utilisé (*Vie..*, 1787, p. 154-183 et *passim*), une *Vie du P. Eudes* et des *Plans d'Instructions* (aux archives des eudistes).

Dans ses dix-sept *Conférences*, l'apologiste s'en prend tour à tour aux athées, aux déistes, aux « tolérants », aux juifs, aux hérétiques et aux incrédules de toute sorte; il y présente les dogmes essentiels du catholicisme et les devoirs du chrétien. Dans sa véhémence, sa charité pour ses adversaires n'en est pas moins profonde : « Je les aime et je veux les aimer.., en vous (dans le Christ), pour vous, par rapport à vous » (*Journal*, dans Carron, p. 130).

Les *Sermons* sont composés avec une certaine grandiloquence mais restent cependant très directs; ils nous paraissent aujourd'hui assez froids. Dans l'ensemble, l'intention est apologétique ou morale; certains intéressent davantage la spiritualité, tels les sermons sur la Parole de Dieu, le mystère de la Trinité, le Cœur de Jésus au Saint-Sacrement ou les quatre sermons sur l'amour de Dieu, du Christ et du prochain.

Humble et pauvre, d'une foi solide et d'une piété tendre, Le Beurier semble avoir exercé une grande influence spirituelle auprès des auditoires paroissiaux, des prêtres, et de ceux et de celles qui le choisissaient comme guide.

Nouvelles ecclésiastiques, 13 décembre 1768, p. 199-200; 5 juin et 17 juillet 1775, p. 89-91, 113-118; 23 avril 1776, p. 66; 6 mars 1783, p. 40; cf 14 juin 1743, etc. — M.-M. Colombier, *Une satire janséniste et mancelle de l'an 1772* (à propos des prédications de Le Beurier), dans *Bulletin de la société d'agriculture... de la Sarthe*, t. 23, 1875, p. 45-69. — G.-T. Carron, *Modèles du clergé*, t. 2 *Vie édifiante de M. V. T. Le Beurrier..*, Paris, 1787, p. 1-195; 2e éd., 1823, p. 1-167. — P.-A. Jausions, *Vie de l'abbé Carron..*, Paris, 1866, p. 136-141. — *Les fleurs de la congrégation de Jésus et Marie..*, t. 2, Kerlois, 1888, p. 831-886 (d'après Carron). — J. Dauphin, *Histoire des séminaires de Rennes et de Dol*, Rennes, 1910. — C. Lebrun, *La dévotion au Cœur de Marie*, 2e éd., Paris, 1918, *passim*. — A. Rayez, *Formes modernes de vie consacrée. Ad. de Cicé et P.-J. de Clorivière*, Paris, 1966, direction spirituelle de Le Beurier (voir table).

Dictionnaire des lettres françaises. XVIIIe siècle, Paris, 1960, p. 56. — *Catholicisme*, t. 7, 1969, col. 131.

André Rayez.

LE BIGOT (Jacques), frère mineur, 17e siècle. — Récollet de la province de Sainte-Marie-Madeleine (Tours), Jacques Le Bigot n'est guère connu aujourd'hui que par son opuscule (rare d'ailleurs; exemplaire chez les franciscains d'Orsay) : *Méthode pour bien faire l'oraison mentale* (3e éd., La Flèche, 1622, 171 p. in-16°; les deux premières éditions étaient anonymes). L'ouvrage se présente comme un abrégé de l'*Introduction à la vie spirituelle* du capucin Joseph de Paris (qui n'est pas nommé), publiée à Poitiers en 1616 (cf DS, t. 8, col. 1374-1375).

Alors que Joseph de Paris enveloppe la description de sa méthode dans un flot incessant de similitudes et de comparaisons, tirées de l'ordre naturel et moral ou de la Bible, Le Bigot dégage la structure de cette méthode avec netteté et rigueur. Son schéma de l'oraison d'union est, à ce titre, sans bavures et vigoureux. Dans un style clair mais dense, il dessine, avec tact (l'Examen sur l'oraison, p. 113-119, est un petit chef-d'œuvre de bon sens spirituel et de délicatesse), et sans doute avec une profonde expérience, les étapes qui acheminent vers Dieu, « auquel l'âme souhaite aussi ardemment être unie comme le rayon est conjoint immédiatement à son soleil » (p. 79).

L'âme, explique Le Bigot, en arrive à rechercher « plutôt un Aimer qu'un Faire, car son amour donne vie à son action » (p. 90), sans « autre soin que d'entendre et de goûter cet Un nécessaire » (p. 97), jusqu'à ce qu'il lui semble « ne voir que Dieu seul en elle et que tout son propre être (quoi qu'elle ne le perde en effet) soit absorbé par l'Être de Dieu infini, tout ainsi qu'une petite goutte d'eau jetée dedans un tonneau de vin » (p. 108).

La *Méthode* se clôt sur une « Conduite ou petites règles pour ceux qui vivent parmi le monde » (p. 120-171), à la fois examen et règlement de vie.

André Rayez.

LE BLANC (Thomas), jésuite, 1599-1669. — Né en 1599 à Vitry-le-François, Thomas Le Blanc fut reçu au noviciat des jésuites de Nancy le 10 octobre 1617.

Après cinq ans de régence à Bar-le-duc puis à Verdun, il fit sa théologie à l'université de Pont-à-Mousson; il enseigna ensuite la rhétorique pendant quatre ans, y ajoutant l'hébreu en 1630. Docteur en théologie, après sa troisième probation à Nancy (1632-1633), il fut nommé principal du pensionnat de Reims, où il fit profession le 6 août 1634. De 1635 à 1640, il fut recteur du collège de Châlons, retourna à Reims comme professeur d'Écriture sainte durant sept ans, gouverna le collège de Verdun de 1647 à 1650, revint à l'enseignement de l'Écriture sainte à Dijon et fut député à Rome pour la congrégation générale de 1651-1652. A son retour, recteur à Pont-à-Mousson (1652-1655), il y demeura deux ans comme père spirituel, puis professeur d'Écriture sainte et d'hébreu, avant d'être nommé recteur de Dijon en 1657. Il devint provincial de Champagne (1658-1661), recteur d'Auxerre (1661-1664); il était recteur du collège de Reims depuis 1665 quand il mourut le 25 août 1669.

Également admiré pour sa science, son activité et sa piété, Le Blanc, au cours de plus de quarante ans partagés entre l'enseignement et le gouvernement, réussit à composer de nombreux ouvrages.

Latiniste distingué, il a laissé des travaux inédits, dont deux, un *Nomenclator biblicus* et surtout un *Commentarius in Ciceronis Orationes*, sont conservés à la Bibliothèque municipale de Dijon (mss 105-106 et 482-490). Il commença en 1665 la publication d'un volumineux commentaire moral et spirituel des *Psaumes* (*Psalmorum davidicorum analysis*, 6 vol., Lyon, 1665-1676; Cologne, 1680, 1695-1697, 1726, 1744; Naples, 1854-1856), dont les amples tables permettent un usage aisé aux prédicateurs. Déjà en 1659, il avait publié à Dijon un *Iesus pastor oves proprio sanguine pascens* (551 p. in-12°), qui est un commentaire du psaume 22. L'*Analysis* traite, selon les occasions offertes par le texte des psaumes, de beaucoup de questions touchant la vie chrétienne; les exposés sont riches, l'érudition abondante et saine; c'est sans doute l'ouvrage spirituel le plus important de Le Blanc; il mériterait d'être étudié.

Le professeur fut aussi un confesseur et directeur, notamment de congréganistes de la Vierge et de frères coadjuteurs jésuites. Pour eux et pour le public, il rédigea nombre d'opuscules spirituels adaptés aux divers états de vie et aux métiers, dans une langue familière rehaussée de nombreux exemples tirés en particulier de la Bible.

Le soldat généreux (Pont-à-Mousson, 1655), — *Le chrétien dans l'Église ou moyen important pour obtenir de Dieu tout ce qu'on lui demande* (Dijon, 1658; Reims, 1669; trad. italienne par J. Anturini, Rome, 1662), — *L'homme de bonne compagnie* (Dijon, 1658), — *Instruction spirituelle pour tous les exercices du chrétien* (1659), — *Dieu vengeur et ennemi des blasphèmes* (Pont-à-Mousson, 1658; Dijon, 1660), — *Le bon valet, la bonne servante* (Dijon, 1660), — *Le bon vigneron, le bon laboureur, le bon artisan* (1661), — *Le miroir des vierges*, dédié aux ursulines (1661), — *Le bon riche, le bon pauvre* (1662), — *La consolation et la direction des veuves* (1662), — *Le bon escolier* (Paris, 1664), — *La direction et la consolation des personnes mariées* (Paris, 1664, 1668, 1672, 1870). — L. Carrez propose de lui attribuer *Les devoirs du bon pensionnaire de la Compagnie* (anonyme, Pont-à-Mousson, 1655).

Plus connu est l'ouvrage qui célèbre *Le saint travail des mains ou la manière de gagner le ciel par la pratique des actions manuelles* (Lyon, 1661, 1048 p. in-4°; 2 vol., 1669; Avignon-Paris, 5 vol., 1845, 1847; Paris, 3 vol., 1896; trad. allemande, Augsbourg, 1700; Innsbruck, 1881, 1887).

Au-delà de ce que suggère ce titre, l'auteur fait de son ouvrage un véritable traité de perfection chrétienne destiné aux frères et aux sœurs converses en une langue simple et très imagée, également accessible à tous ceux qu'occupe un labeur manuel. Il tire de la doctrine évangélique et de l'exemple de Jésus-Christ et des saints les raisons d'estimer leur emploi comme le moyen voulu par Dieu pour les sanctifier. Après l'excellence, l'utilité et les joies du travail manuel, exposées dans le premier livre, il explique dans les trois suivants comment atteindre la perfection dans l'accomplissement de leurs devoirs envers Dieu, le prochain et eux-mêmes, et comment se prémunir contre les tentations propres à leur état. Le cinquième énumère les qualités principales des convers. Dans le sixième, Le Blanc entre dans le détail de chaque office, du sacristain au vigneron et au berger. Le septième revient sur les tentations. Le huitième, très développé, étudie les rapports des frères avec les diverses personnes qu'ils peuvent rencontrer, et le dernier présente des exemples de frères et de sœurs converses de divers ordres. Le format initial du volume en réservait l'usage à la lecture publique, surtout pour ceux et celles qui ne savaient pas lire.

La direction et la consolation des personnes mariées s'adresse aux époux, envisageant toutes sortes d'infortunes et proposant des remèdes. L'ouvrage s'inspire, lui aussi, de l'Écriture et de la vie des saints, abondant en comparaisons tirées de l'histoire et des sciences naturelles, empli de réflexions et d'avis pratiques suggérés à l'auteur par sa connaissance des âmes.

Le Blanc traduisit, du jésuite italien Daniel Bartoli, *La vie du R. P. Vincent Carafe* (Lyon, 1653; Liège, 1653), *L'homme de Lettres* (Pont-à-Mousson, 1651; Cologne, 1674; est-ce le même ouvrage que *Le Guide des beaux esprits*, Pont-à-Mousson, 1651, 1660?), et *La Pauvreté contente* (Pont-à-Mousson, s d; le permis d'imprimer est de 1655).

Sommervogel, t. 1, col. 1532-1537; t. 8, col. 1845; t. 12 (Rivière), col. 1121-1122. — L. Carrez, *Catalogi... provinciae campaniae*, t. 5, Châlons, 1902, p. li-lii et lxxvi. — Aux Archives de la province S. J. à Lille : L. Carrez, *Dossiers sur le personnel*, ms, xxviii, 24. — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 362-363.
Voir les dictionnaires et biographies de L. Moreri, Feller, Michaud et Höfer.

Hugues Beylard.

LE BOULLANGER (Boulanger; Charles de Paris), capucin, † 1650. — Nous ne savons de Charles Le Boullanger (orthographe de la page de titre et de la signature de l'Épistre dédicatoire) guère plus que ce qu'il dit de lui dans les *Solitudes*. Appartenant à une famille parisienne de robe, entré chez les capucins de la province de Paris, il a « prêché dix ans tout d'une haleine dans les plus célèbres paroisses de Paris », soit à partir des environs de 1635. Il annonce deux autres ouvrages : « La journée de saint Paul » et « L'aimable conduite du Saint-Esprit », « qui est, précise-t-il, toute prête à voir le jour ».

Effectivement, les approbations des *Solitudes* joignent deux ou même trois de ces titres. L'auteur renvoie lui-même à sa « Journée de saint Paul » (dans les « Conseils » et l' « Ordre du jour » qui précèdent la retraite); en 1645, la publication de « La journée » n'est pas faite encore (« Je vous le promets

dans quelque temps », p. 137). Il renvoie également (p. 277) à un « Traité de l'union d'amour avec Dieu » qu'il a sans doute publié, anonymement, en 1646. On lui a parfois attribué (vg Fr. Pérennès, *Dictionnaire de bibliographie catholique*, t. 2, Paris, Migne, 1859, col. 277; Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum... capuccinorum*, Venise, 1747, p. 58) *L'exercice des trois clous amoureux et douloureux...* (Paris, 1635), qui est de Martial d'Étampes (cf DS, t. 5, col. 1375); Le Boullanger déclare en tout cas que ses *Solitudes* sont « un premier essai », « un premier exercice ».

Les nombreuses *Solitudes* qui paraissent au 17e siècle sont tout simplement des retraites, dont elles adoptent et le genre et les thèmes de méditations. Les *Dix solitudes* (Paris, 1645) de Le Boullanger sont aussi une retraite (il l'a prêchée aux religieuses de Fontevrault, p. 213), mais centrée exclusivement sur le thème de la « solitude » (au rythme d'une méditation ou réflexion et d'une conférence journalières).

Non seulement Le Boullanger manifeste une étonnante connaissance de la littérature de la « solitude », — d'Élie, des Pères du désert, d'Augustin, jusqu'à Bernard de Clairvaux, « Dacryanus » (= Louis de Blois) et même Hubert Jaspart, dont *La solitude intérieure* parue en 1643, est citée —, mais il aborde le thème de la solitude intérieure avec une compréhension née sans doute de l'expérience.

Ses conférences méditées exposent avec une nette progression spirituelle la solitude des lieux, des personnes, des sens, du cœur, de l'esprit, et celle du Christ. La septième journée, consacrée à la solitude de l'esprit, est sans doute la meilleure et la plus profonde; elle introduit à la vie mystique en développant les thèmes du recueillement intérieur, de la négation effective, de la pauvreté et de la mendicité spirituelles, du désir de Dieu, de l'union suréminente et de la fruition mystique. Les sources en sont puisées directement dans l'*Imitation de Jésus-Christ*, chez Harphius et Constantin de Barbanson, que l'auteur estime particulièrement.

Le Boullanger, mort à Paris en 1650, est un bon représentant de l'âge d'or des spirituels capucins français.

Michelangelo da Rossiglione, *Cenni biografici dei capuccini usciti da nobile lignaggio*, ms 3 (19e siècle), aux archives des capucins de Paris.

André Rayez.

LEBRETON (Jules), jésuite, 1873-1956. — Né le 20 mars 1873, à Tours, Jules Lebreton entra au noviciat de la compagnie de Jésus le 9 octobre 1890. Il commença sa théologie à Lyon-Fourvière en 1900 et l'acheva en 1904 à Cantorbéry, en Angleterre. Il fut ordonné prêtre le 24 août 1903. En 1901, il avait soutenu en Sorbonne une thèse de lettres sur Cicéron. Après sa troisième année de probation faite à Mold, en Angleterre, où il eut comme instructeur R. de Maumigny, il fut nommé, en 1905, professeur de théologie dogmatique à l'Institut catholique de Paris, et, en 1907, devenait titulaire de la chaire d'histoire des origines chrétiennes, qu'il occupa presque sans interruption de 1907 à 1943, et en 1937 il devenait doyen de la faculté. Fondateur en 1910 des *Recherches de science religieuse* avec L. de Grandmaison, il dirigea la revue de 1927 à 1945. Il mourut le 5 juillet 1956 à Neuilly-sur-Seine.

Lebreton fut, à une époque difficile, l'historien du dogme de la Trinité (*Les origines du dogme de la Trinité* [puis à partir de la 6e éd., 1927, *Histoire du dogme de la Trinité*] : t. 1 *Les origines*, Paris, 1910; t. 2 *De saint Clément à saint Irénée*, 1928). Il collabora aussi, avec J. Zeiller, à l'*Histoire de l'Église* (coll. A. Fliche et V. Martin) : t. 1 *L'Église primitive*, Paris, 1934; t. 2 *De la fin du second siècle à la paix constantinienne*, 1935.

Il mérite également une place de choix dans l'histoire de la spiritualité, en particulier par trois de ses ouvrages :

1° *Lumen Christi* (Paris, 1947). Lebreton y reprend les leçons de théologie ascétique et mystique données à l'Institut catholique. C'est un exposé de la spiritualité chrétienne, telle qu'on peut la saisir dans ses origines, le Nouveau Testament, antérieurement à l'élaboration des théologiens et des auteurs spirituels, et suivant la méthode déjà appliquée à la théologie de la Trinité.

2° L'article *La contemplation dans la Bible* (DS, t. 2, 1950, col. 1645-1716) offre des pages pénétrantes concernant le Christ, sa vie filiale et son incessante contemplation s'enracinant dans la vision béatifique et source de son action (col. 1682). Cette analyse de la religion de Jésus s'inscrit dans une longue étude de la contemplation des « grands héros » de la Bible, d'Abraham aux apôtres, et surtout de saint Paul. C'est la ligne de faîte de sa propre spiritualité que Lebreton se plaît à retrouver dans la mystique paulinienne.

3° *Tu Solus Sanctus* (Paris, 1948) étudie, à partir de la monographie de l'expérience de grands mystiques, les trois axes fondamentaux selon lesquels se développe l'union à Jésus-Christ, « modèle et maître de vie mystique » : vie contemplative (Thérèse de Jésus et Jean de la Croix), vie apostolique (l'ursuline Marie de l'Incarnation), union au Christ souffrant (les premiers martyrs, notamment Ignace d'Antioche, puis Paul de la Croix, Véronique Giuliani et la « mystique réparatrice »). Le livre contient également un Directoire pour guider « les chrétiens et leurs directeurs dans les obscurités de l'itinéraire mystique ». « Quel que soit le chemin.., tous les mystiques, tous les chrétiens feront leur la parole de Jean de la Croix : « Au dernier jour, nous serons jugés sur l'amour » (p. 259).

De l'influence de Lebreton, « on ne saura jamais quelles furent la profondeur et l'étendue » (É. Blanchet, dans *Nouvelles de l'Institut catholique de Paris*, juin-septembre 1956, p. 3). Outre qu'une part notable de son activité fut consacrée à la formation spirituelle d'un nombre croissant de prêtres, religieuses et fidèles, la façon dont il comprenait sa tâche de professeur donnait à son enseignement un rayonnement exceptionnel. Sans jamais se départir de la plus stricte exigence scientifique, il abordait les textes de l'Écriture et des Pères dans une attitude contemplative où se trahissait sa propre expérience de Dieu, marquée d'authentiques grâces mystiques (voir R. d'Ouince, *Le Père J. Lebreton*, dans *Études*, t. 290, 1956, p. 274-280).

Cette vie d'oraison affleure constamment dans les œuvres signalées plus haut, tout comme dans *La vie et l'enseignement de Jésus-Christ Notre Seigneur* (2 vol., Paris, 1931; 19e éd., 1951), *Le Dieu vivant. La révélation de la sainte Trinité dans le nouveau Testament* (1919, 1924), *La Vie chrétienne au premier siècle* (Paris, 1927), l'article *Jésus-Christ* (DBS, t. 4, 1949, col. 966-1073), enfin dans *Le P. Léonce de Grandmaison* (1932), où l'auteur, tout en traçant un portrait fidèle de celui qui fut pour lui un ami, révèle parfois, par le choix des textes, son propre idéal spirituel (R. d'Ouince, *ibidem*, p. 279).

Sans originalité accusée, assez peu attiré par la psychologie religieuse, Jules Lebreton, analyste de la

mystique chrétienne, a manifesté dans son expérience spirituelle comme dans l'ensemble de son œuvre, l'attachement exclusif et passionné qu'il portait à Jésus-Christ. Historien loyal, exégète classique, il n'eut d'autre souci que de marcher avec le Christ.

Bibliographie complète (ouvrages, articles, éditions, rééditions, traductions) et notice biographique, dans *Recherches de science religieuse*, t. 40, 1951-1952 (= *Mélanges Jules Lebreton*, vol. 2, p. 446-477) : on y relève d'importantes chroniques d'exégèse du nouveau Testament, de théologie et d'histoire des origines chrétiennes, de nombreux articles sur des problèmes concernant le modernisme et des articles de spiritualité biblique ou mystique. — J. Daniélou, *Cinquante années de pensée catholique française*, Paris, 1955, p. 108. — *Catholicisme*, t. 7, 1969, col. 139-141 (J. Lecler). — DTC, Tables, col. 2925-2927. — LTK, t. 6, 1961, col. 869. — Articles nécrologiques, dans *Études*, t. 290, 1956, p. 274-280 (témoignage personnel de R. d'Ouince); *Recherches de science religieuse*, t. 44, 1956, p. 321-322.

Henri Holstein.

1. LEBRUN (Charles), eudiste, 1863-1944. — Né à Gouberville, diocèse de Coutances, le 14 mars 1863, Charles Lebrun entra en 1884 dans la congrégation des eudistes. Il fut de 1888 à 1891, à l'université Grégorienne, un disciple de Louis Billot, qui préfaça plus tard un de ses livres. Professeur de théologie au séminaire de Soissons (1894-1898) puis au scolasticat des eudistes (1898-1902), il fut envoyé au Canada en 1902, et enseigna aux séminaires de Rimouski et de Halifax. Appliqué ensuite aux tâches de gouvernement, il fait partie du conseil général de la congrégation (1911-1920, 1930-1937). De 1920 à 1930, il est supérieur provincial au Canada. Il donna de nombreuses conférences spirituelles et des retraites aux prêtres et aux congrégations religieuses de la famille eudiste. Son nom reste attaché à l'édition des *Œuvres complètes* de saint Jean Eudes, et son activité littéraire se rapporte à la spiritualité eudiste.

Conscient de la valeur des écrits de Jean Eudes, Lebrun entreprit, avec J.-J. Dauphin † 1912, la publication des *Œuvres complètes* (12 vol., Vannes, 1905-1911; *Œuvres choisies*, 8 vol., Paris, 1931-1937), comme on l'a dit (DS, t. 3, col. 41; t. 8, col. 490-492). Dans l'introduction générale (t. 1, p. 3-67), Lebrun synthétisait remarquablement la doctrine du saint, qui voit dans la vie chrétienne la continuation et l'achèvement en chacun de nous de la vie de Jésus.

En dehors d'une collaboration donnée à J.-J. Dauphin pour *Le bienheureux Jean Eudes, son apostolat, sa doctrine, ses instituts* (Paris, 1909), Lebrun a écrit plusieurs ouvrages concernant la spiritualité. Certains sont dévotionnels : 1) *La dévotion au Bx Jean Eudes* (Paris, 1912); 2) *Le Cœur de Jésus d'après l'Évangile et les écrits des saints* (1919). — D'autres sont d'ordre doctrinal ou historique : 3) *Le Bx Jean Eudes et le culte public du Cœur de Jésus* (1916, 1918); 4) *La dévotion au Cœur de Marie. Étude historique et doctrinale* (1917, 1918); 5) *Le Bx Jean Eudes, les eudistes, et l'œuvre des retraites spirituelles* (Enghien-Paris, 1919, coll. Bibliothèque des Exercices 56); 6) *La spiritualité de saint Jean Eudes* (Paris, 1932).

D'autres ouvrages relèvent de polémiques relatives au rôle de Jean Eudes dans la dévotion au Cœur du Christ, et à son culte liturgique : 7) *S. Jean Eudes et la dévotion au Sacré-Cœur. Réponse au P. Hamon, S J* (1929); 8) *Marie des Vallées et le culte public du Cœur de Jésus. Réponse à M. E.-M. Dermenghem* (1926).

Lebrun est plus un commentateur et un historien qu'un auteur spirituel original, sans être pour autant un simple vulgarisateur. Excellent théologien, sa synthèse de la spiritualité de Jean Eudes mérite de figurer parmi les plus valables présentations de la doctrine de l'École bérullienne et son *Jean Eudes et le culte public du Cœur de Jésus* demeure l'un des meilleurs ouvrages sur la doctrine, la liturgie, et l'histoire de la dévotion au Cœur du Christ dans l'Église; on peut en dire autant de son étude sur le Cœur de Marie.

Lebrun a laissé mss des *Notes pour servir à l'histoire de la dévotion aux Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie* (Archives des eudistes, ms 206, 155 p.).

Notice nécrologique (à l'usage interne de la congrégation des eudistes). — *Catholicisme*, t. 7, 1969, col. 141-142 (Ch. Berthelot du Chesnay).

Henri Macé.

2. LE BRUN (Dominique), dominicain, 1611-1688. — Denys Le Brun est né à Paris en juin 1611. Au cours de ses humanités à Paris, il fait la connaissance du récent couvent des dominicains de Saint-Honoré où il postule, à dix-huit ans, son entrée dans l'ordre. Envoyé à Avignon, il reçoit l'habit des mains de Georges Laugier, prieur; il fait profession, en 1630, sous le nom de Dominique. Revenu à Paris pour les études institutionnelles, il est ordonné prêtre et se consacre à des tâches de prédicateur et de confesseur. Il prêche à Nancy avec un très vif succès, en particulier auprès du vice-roi de Lorraine, François du Hallier de l'Hôpital, dont il reste le confident. Il est à l'origine de la fondation du couvent dominicain de Nancy, en 1642 (érection officielle par le chapitre de Rome de 1644); il en est le premier prieur. Le 25 août 1646, il est nommé prédicateur général pour « toute la France, toute la Lorraine et les pays voisins » (*Correspondance*, ms Chapotin). Il est en même temps sous-prieur à Saint-Honoré, lorsqu'en 1649 il est confirmé comme vicaire général de la congrégation de Saint-Louis.

Entre-temps, il est mêlé de très près à l'affaire du noviciat général dans laquelle, soutenu par les dominicains de Saint-Honoré, il s'oppose vivement au maître général Jean-Baptiste de Marinis qui lui adresse à cette occasion maintes lettres pour le rappeler à l'obéissance.

Il reçoit le 10 avril 1651 sa patente d'absolution de la charge de vicaire général. Jacques Goar, qui lui succède, l'envoie à Bruxelles prêcher l'avent 1652 et le carême 1653, sur le conseil du maître général qui tient à l'éloigner de Paris. Le 30 octobre 1652, il est relevé par le maître général de sa fonction de directeur du tiers ordre.

Élu prieur du couvent de l'Annonciation à Paris, le 6 août 1676, il est à nouveau vicaire général de la province de Saint-Louis le 16 septembre 1682 jusqu'à l'élection du nouveau provincial. Le 1er juin 1683, il est réélu prieur de Saint-Honoré. Durant ce temps, il poursuit son œuvre de prédicateur et de confesseur-directeur de moniales, particulièrement des chanoinesses hospitalières de Saint-Augustin, parmi lesquelles il a deux sœurs. Il meurt le 22 août 1688.

Le Brun fit imprimer 1) une lettre *De morte R. P. Francisci Combefis* (dominicain)... (1679, 3 p. in-4°; Bibl. nat. de Paris, Fonds Thoisy 26, f. 274); — 2) un *Panégyrique funèbre de Madame Lumague, veufve de M. François Polaillon... prononcé en abrégé le 7 septembre 1657... et donné avec plus d'étendue..*, Paris, 1658; Le Brun était confesseur de Mme Polaillon (Pollalion), une amie de Vincent de Paul et fondatrice de l'œuvre de la Providence (cf DHGE, t. 17, 1968, col. 93-94).

La Bibliothèque nationale de Paris conserve quatre manuscrits de Le Brun : 1) *Règlement et entretiens spirituels pour une ame aspirante à la perfection chrestiene et religieuse* (1662; ms fr. 24818, 224 f.), qui contient de très belles pages sur l'oraison et l'aridité; —

2) *Les saintes occupations d'une âme chrestienne en présence du très saint Sacrement de l'autel* (ms fr. 24815, 331 p.), méditation sur la vie de Jésus continuée dans l'Eucharistie; — 3) *Le Miroir d'une âme chrestienne et religieuse pour une retraite de dix jours* (ms fr. 24836, 535 p.), méditations sur la mort; — 4) *Recueil de la vie... de Jeanne Chalons d'Anthecourt* † 6 juin 1675 (ms original, nouv. acquis. 4128, 169 p.).

Quétif-Échard, *Scriptores..*, t. 2, p. 717. — *Correspondance des maîtres généraux de l'ordre des Prêcheurs* (ms de M.-D. Chapotin, Bibl. du Saulchoir). — DS, t. 5, col. 1476.

Pierre Raffin.

3. LE BRUN (Henri), chanoine, † 1663. — Né à la fin du 16e siècle, Henri Le Brun appartenait au diocèse de Meaux. Docteur en décrets de l'université de Paris, il fit partie de la collégiale rouennaise de Notre-Dame de La Ronde de 1639 à 1651. Il fut aussi aumônier des bénédictines de Saint-Amand de Rouen, quelque temps curé de Roumare, chanoine de la cathédrale à partir de 1649 et pénitencier, enfin vicaire général de l'archevêque François de Harlay (1651). Il fut inhumé le 2 octobre 1663.

Dans l'approbation de l'*Éclaircissement*, Le Moussu déclare : « L'auteur.., étant sorti du royaume de sa naissance où règnent présentement les ténèbres pour vivre en cette province au milieu des lys et tenir rang entre les éclatantes lumières de la métropole.., a quitté la langue de sa patrie pour parler en la nôtre la langue des saints ». Le Brun serait peut-être d'origine anglaise.

Le Brun a publié à Rouen quatre ouvrages. 1° La *Brève et facile méthode pour réfuter les hérétiques de notre temps* (1656, 235 p.) confronte les erreurs des hérétiques modernes (habituellement appelés « les Adversaires ») avec celles condamnées par les quatre premiers conciles œcuméniques; l'exposé fait preuve d'une étonnante érudition ancienne et moderne et d'un réel souci d'objectivité. 2° L'*Archidiaconus sive de archidiaconatus dignitate et officiis* (1659) est un traité canonique, conduit avec une grande rigueur de méthode et de vocabulaire; retiennent notre attention les deux chapitres (p. 228-246) sur la visite des réguliers et des moniales dans le cadre des visites d'un archidiacre, et en particulier ce qui concerne les confesseurs des moniales.

Les deux ouvrages spirituels de Le Brun nous intéressent directement : 3° *L'éclaircissement de la théologie mystique proposé par demandes et par réponses en faveur des âmes contemplatives* (1659, 233 p. in-16°) et 4° *L'introduction à la vie contemplative ou divers moyens de faire l'oraison mentale* (1662, 329 p. in-16°).

L'introduction est écrite pour les « novices en la vie spirituelle »; elle développe, en effet, les premiers degrés de l'oraison et se contente d'esquisser les autres. L'ouvrage comprend cinq parties d'inégale étendue. 1) *L'oraison du discours intérieur* (p. 1-35) expose une méthode fort souple faite de méditation et de prière contemplative; quarante-quatre très courtes « considérations et résolutions » illustrent (p. 35-189) cette méthode par des réflexions de théologie spirituelle sur les données de la foi et de la vie chrétienne. 2) *L'oraison d'affection* (p. 190-272) se concrétise en la méthode des aspirations; l'auteur en donne des exemples à longueur de pages, à la suite de Louis de Blois. 3) *L'oraison du silence intérieur* (p. 272-307), de pure foi ou de tranquillité, est « une attention ou virtuelle ou habituelle de l'âme sur Dieu, attendant l'ordre de sa sainte volonté sans s'amuser ni à la méditation ni à des actes exprès et formels de la volonté », tout en « pratiquant les vertus d'une manière très sublime » (p. 289 et 298). 4) Pour *l'oraison d'adhésion* (p. 307-319, selon le texte paulinien « Qui adhaeret Deo unus spiritus est », 1 *Cor.* 6, 17), et 5) pour *l'oraison passive* ou mystique (p. 320-329), l'auteur ne fait guère que renvoyer à son *Éclaircissement*.

Dans l'*Éclaircissement*, Le Brun explique, en cent six demandes et réponses, le vocabulaire des mystiques; c'est un véritable manuel (il y manque une table des thèmes et des noms d'auteurs) où est énuméré, décrit par les meilleurs auteurs, et très sobrement commenté, l'ensemble du vocabulaire propre aux mystiques. A partir de la distinction entre théologie mystique et théologie scolastique, il suit les différents stades de la vie contemplative, de la contemplation de l'Humanité du Christ jusqu'à la déification (active, passive et fruitive), en passant par l'annihilation, l'obscurité mystique ou la connaissance caligineuse, l'ivresse ou l'extase, etc.

Ce petit ouvrage est de la même veine que la *Pro theologia mystica clavis* de Maximilien Sandaeus (1640) et la *Tradition... sur la contemplation* d'Honoré de Sainte-Marie (1708; cf DS, t. 7, col. 723-725). Il est remarquable tout d'abord par sa connaissance exceptionnelle des mystiques médiévaux et surtout modernes : de Bernard, de Bonaventure, des victorins et de Ruysbroeck à Jean de Saint-Samson et Augustin Baker, du pseudo-Denys, de Jean Tauler et Harphius à Benoît de Canfield et Constantin de Barbanson, des réformateurs et théologiens carmes aux spirituels jésuites. D'autre part, la pondération de son jugement et son sens du discernement sont manifestes.

Retenons, par exemple, cette constatation : « La vraie perfection ne consiste pas dans l'abondance de douceur et de consolation, mais dans la justice, dans l'exacte observance des commandements de Dieu, dans l'abnégation de soi-même, dans la renonciation des choses de la terre et dans la véritable conformité de sa volonté à celle de Dieu » (p. 51-52). Il s'explique avec bon sens sur certains excès de vocabulaire : « Nous voyons par les écrits des mystiques que l'excès de l'amour divin permet et tolère plusieurs saillies qui étant épluchées à la rigueur de la théologie scholastique souffrent violence et sont mal reçues » (p. 193), et il les excuse; c'est dans cet esprit qu'il exorcise certaines expressions d'Antoine Rojas (*Introduction*, p. 303-306). Son dernier mot est encore un mot de sagesse : « C'est au maître spirituel de voir non seulement si ce qui se passe est inspiré de Dieu, mais aussi de prescrire la méthode de conduire par l'Esprit de Jésus les dons célestes qui écoulent de la fontaine de son divin Amour » (*Éclaircissement*, p. 233).

Le Brun est un maître en spiritualité; son enseignement est à la fois méthodique et équilibré; sa doctrine, puisée aux meilleures sources. Son *Éclaircissement* montre l'évolution du vocabulaire des mystiques et, sans rejeter personne, en fait le point avant les querelles et les controverses quiétistes.

Le Brun a-t-il composé un ouvrage sur la *Morale sanctimoniale*? Il y fait explicitement allusion dans l'*Éclaircissement*, p. 107.

É. Frère, *Dictionnaire du bibliographe normand*, t. 2, Rouen, 1858, p. 179, ne donne aucune indication biographique.

André Rayez.

LE CAMUS (Étienne), évêque et cardinal, 1632-1707. — Né le 24 novembre 1632 à Paris, fils d'un conseiller du roi, Étienne Le Camus n'apparaît dans les documents qu'en 1654, comme aumônier du roi; on

ignore la date de son ordination sacerdotale et dans quelles conditions il la prépara. Il passa avec succès le doctorat en théologie à la Sorbonne en 1658. Le Camus mena une vie assez mondaine à la cour. En 1666, il se convertit sous l'influence de l'abbé de Rancé avec lequel il avait été lié. Rancé, dont on conserve les lettres à Le Camus, lui conseille de faire retraite chez les oratoriens. Le Camus subit profondément leur influence, au point de venir habiter chez eux de 1667 à 1670. C'est aussi en ces années qu'il est attiré par le jansénisme et noue amitié avec Sébastien de Pontchâteau.

Le Camus sut plaire à Louis XIV, qui le nomma évêque de Grenoble; sacré le 24 août 1671, il gagna son diocèse et il y résida le plus souvent, sauf de courts voyages. Il s'y livra à un travail de rechristianisation et de remise en ordre des paroisses, de formation du clergé (fondation d'un séminaire, retraites sacerdotales, etc). Le genre de vie austère qu'il menait défraya la chronique et Rancé lui-même crut devoir lui conseiller quelque modération. Entre-temps, Le Camus entrait dans les bonnes grâces d'Innocent XI, qui le fit cardinal en 1686, — ce qui provoqua sa demi-disgrâce auprès de Louis XIV. Le cardinal Le Camus mourut à Grenoble le 12 septembre 1707.

Le Camus apparaît comme un évêque réformateur, visitant assidûment son diocèse, promouvant des institutions charitables et éducatrices et donnant l'exemple d'une vie réglée. P. Broutin le juge plus inspiré par « les voies étroites » de Port-Royal que par la sainteté de Charles Borromée ou de François de Sales. Ce fut un homme brillant plus qu'un ferme caractère, et ses prises de position sont souvent plus souples que nettes (vg à propos de M^me^ Guyon; DS, t. 6, col. 1314-1316; J. Orcibal, dans *Le cardinal des montagnes..*, cité *infra*, p. 123-140).

Le Camus composa ou fit paraître sous son nom une *Deffence de la virginité perpétuelle de la Mère de Dieu* (Lyon, 1679, 1680) à l'occasion d'un procès contre un protestant. Parmi les actes épiscopaux qu'il signa et fit publier, les plus importants sont les *Ordonnances synodales du diocèse de Grenoble* (Grenoble-Lyon, 1690, 1691), document très révélateur de la réforme pastorale d'un diocèse au 17^e^ siècle. Le Camus fit encore composer par François Genest (1640-1702), futur évêque de Vaison, une *Théologie morale* (Paris, 6 vol., 1675-1679), qui eut grand succès et dont le probabiliorisme contribua à marquer l'enseignement de la morale en France jusqu'au 19^e^ siècle. Pour ses prêtres, le cardinal fit imprimer sous le titre d'*Instructions et méditations pour la retraite... avec un discours aux prêtres* (Grenoble, 1698), et sans le nom des auteurs, la retraite sacerdotale d'Antoine Godeau (cf DS, t. 6, col. 546), puis deux *Pláticas* et cinq lettres concernant la vie sacerdotale par Juan de Avila.

On a publié deux collections importantes de lettres de Le Camus (P. Ingold, *Lettres du cardinal..*, Paris, 1892; *Lettres inédites du cardinal..*, par Cl. Faure, Paris, 1933). Ces 652 lettres ont un intérêt plus biographique, politique et ecclésiastique que proprement spirituel.

La bibliothèque des facultés catholiques de Lyon (Réserve, 0.26) conserve un petit recueil manuscrit comprenant un règlement de vie et 92 lettres (p. 13-187) adressées par Le Camus à la duchesse de Lesdiguières; cette correspondance, dont manquent malheureusement les réponses, s'étend d'avril 1677 à mars 1688. Le Camus dirige la duchesse avec souplesse et austérité à la fois; il s'y découvre lui-même avec simplicité et une certaine humilité bonhomme qui sonne juste. Cette direction n'eut pas à traiter de problèmes spirituels particuliers; il y est surtout question d'éclairer le discernement chrétien de la duchesse, de la soutenir dans une vie chrétienne sans compromission avec le « monde »; dans l'austérité prônée par le directeur, on ne relève rien de typiquement janséniste. Ces lettres font à Le Camus une petite place parmi les auteurs spirituels.

A. Lalouette, *Abrégé de la vie du Cardinal..*, Paris, 1710. — L. Moreri, *Le grand dictionnaire..*, t. 3, Paris, 1759, p. 115-116. — E. Chaper, *Mgr Le Camus... Notes pour servir à sa biographie, écrites par lui-même*, Montbéliard, 1883, 8 p. — Ch. Bellet, *Histoire du cardinal Le Camus*, Paris, 1886, 1910. — P. Broutin, *La réforme pastorale en France au 17^e^ siècle*, t. 1, Paris-Tournai, 1956, p. 233-253. — *Le cardinal des montagnes, Étienne Le Camus..*, présenté par J. Godel, Grenoble, 1974 (Colloque Le Camus, Grenoble, 1971).

Catholicisme, t. 7, 1969, col. 144-145.

André Derville.

LE CHAPELAIN (Charles), jésuite, 1710-1779. — Fils d'un procureur général au Parlement de Normandie, Charles Le Chapelain naquit à Rouen le 15 août 1710. Après de brillantes études chez les jésuites, il fut reçu en leur noviciat de Paris en 1726. Il fit au collège Louis-le-Grand sa philosophie et sa théologie, séparées par quatre années de régence. Ordonné prêtre en 1740, il enseigna la philosophie au collège de Bourges (1740-1742) et conquit le doctorat ès arts à l'université de la ville. Préfet des classes et directeur de la congrégation des bourgeois au collège d'Arras en 1742-1743, Le Chapelain fut, en 1743, appliqué définitivement à la prédication (un panégyrique de saint Louis, en 1737, l'avait fait remarquer). Prédicateur du roi, il fut l'un des plus goûtés, après La Neuville, à Versailles, Paris, Lunéville (devant le roi Stanislas), Avignon en 1759 et Montpellier en 1761. Réfugié dans le Comtat-Venaissin après la suppression des jésuites en France, il fut appelé à prêcher à la cour de Vienne. Retiré ensuite dans les Pays-Bas espagnols, il devint l'ami et le secrétaire de Jean-Henri de Franckenberg, archevêque de Malines. Il mourut subitement le 26 décembre 1779.

Le Chapelain publia à Paris en 1760 des *Discours sur quelques sujets de piété et de religion* (rééd., Louvain, 1760, sans son aveu). Parurent aussi plusieurs oraisons funèbres ou panégyriques, dont celui de *Sainte Thérèse* (Liège, 1768, 190 p.; Paris, 1770, 228 p.; trad. espagnole, Madrid, 1779). En 1768, le jésuite Th. Ansquer publia à Paris 6 volumes de *Sermons et Discours sur différents sujets de piété et de religion* de Le Chapelain (rééd., 1778; *Orateurs sacrés*, t. 59, Paris, 1844, col. 9-1159), bientôt traduits en allemand (2 vol., Augsbourg, 1770, 1772; 4 vol., 1772) et en italien (1 vol., Venise, 1770).

La prédication de Le Chapelain, que l'on a comparée à celle de Bourdaloue, souvent apologétique et en réaction contre les philosophes du temps, se développe selon une dialectique rigoureuse, qui s'épanouit en périodes pleines de chaleur et d'émotion. A la fin des *Discours* (1760) se trouve un écrit spirituel dédié à Louise de France : *L'âme chrétienne au sacrifice de la messe* (trad. italienne, Venise, vers 1760). C'est une longue prière d'une haute inspiration, qui est comme un développement du *Suscipe* des *Exercices spirituels* de saint Ignace, formulant le sacrifice total de l'âme en réponse au sacrifice parfait de Jésus-Christ dans l'Eucharistie.

Reste un manuscrit, *La plus grande gloire de Dieu, pour M^me^ Louise de France*, que nous n'avons pas vu.

Les gazettes de l'époque mentionnent, analysent ou reproduisent des sermons de Le Chapelain, vg J.-B. Joannet, *Lettres sur les ouvrages de piété*, 1755, t. 3, p. 62-72; 1756, t. 4, p. 131-142, et t. 5, p. 145-161; *Mémoires de Trévoux*, octobre 1760, p. 2603-2627. Des sermons de Le Chapelain ont été reproduits, au 19e siècle, dans divers recueils de prédication français, allemands ou italiens; plusieurs lettres de Le Chapelain (1764-1765) ont été publiées dans la *Revue historique*, t. 13, 1880, p. 315-325.

Archives romaines S. J., *Catalogi breves... triennales provinciae Franciae, 1727-1762*, mss. — Sommervogel, t. 2, col. 1067-1070; t. 12 (Rivière), n. 4790. — M.-J. Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire... 18e siècle*, t. 5, Paris, 1855, p. 454. — F. Pérennès, *Dictionnaire de biographie chrétienne*, éd. Migne, t. 1, Paris, 1851, col. 917. — A. Chérel, *De Télémaque à Candide*, Paris, 1923, p. 259. — *Les établissements des jésuites en France*, t. 1, Enghien, 1949, col. 1120, et t. 3, col. 525.

Hugues Beylard.

LECHNER (Pierre), bénédictin, 1805-1873. — 1. *Vie et écrits.* — 2. *Appréciation.*

1. *Vie et écrits.* — Né le 7 mars 1805 à Pfaffenhofen sur l'Ilm en Bavière, dixième enfant d'une famille bourgeoise aisée, Anton Lechner fit d'excellentes études chez des parents à Munich (1816-1824); ensuite il fréquenta l'université alors établie à Landshut comme membre du Georgianum; il suivit le transfert de ces deux organismes à Munich, où il fut ordonné prêtre (9 décembre 1827) et promu docteur en théologie (1er janvier 1829). Après avoir été vicaire à Burgheim (diocèse d'Augsbourg) et à Saint-Max d'Augsbourg, puis bénéficier à Oberwittelsbach et curé du pèlerinage d'Inchenhofen, il fut le premier novice (31 octobre 1838) du couvent bénédictin de Scheyern (Bavière), restauré par Louis 1er, et y fit profession sous le nom de Pierre le 1er novembre 1839. Nommé aussitôt maître des novices, il fut aussi, dès l'érection du couvent en abbaye (1842), le premier prieur et le resta jusqu'à sa mort. Cependant, de mai 1847 à juin 1851, il accompagna Boniface Wimmer en Amérique avec lequel il collabora à la fondation du couvent de Saint-Vincent en Pennsylvanie et de diverses stations pastorales; il fut aussi professeur au séminaire de Birmingham (Alabama). Dès son retour à Scheyern, il reprit la série de publications qu'il avait inaugurée comme vicaire; père spirituel, prédicateur et directeur de retraites recherché, il mourut en odeur de sainteté le 26 juillet 1873.

Les écrits de Pierre Lechner peuvent être divisés en quatre sections.

1° *Livres de prière, écrits de dévotion, sermons.* — 1) Édition de la revue *Sion. Die Stimme der Kirche in unserer Zeit*, 1832 (la première année parut sous les noms d'Anton Lechner et Anton Schmid; la revue continue ensuite sous une autre direction). — 2) *Gebetbücher vom Hl. Herzen Jesu für Kinder, ...für katholische Christen*, 1832. — 3) *Geist des hl. Franz von Sales, ausgezogen aus den Schriften des Joh. Pet. Camus*, 1832 (traduit du français, avec un abrégé de la vie de François de Sales et une lettre de Jeanne de Chantal à François). — 4) *Der ägyptische Josef*, 1832. — 5) *Die Familie Tobias*, récit biblique édifiant, 1833. — 6) J.-B. Saint-Jure, *Von der Erkenntniss und Liebe unseres Erlösers Jesus Christus* (adaptation et traduction), 1834; Ratisbonne, 1865.

7) *Anweisungen für Jungfrauen des geistl. wie weltl. Standes* (adaptation de l'œuvre de Roland Stippberger), 2 vol., 1837-1838. — 8) *Philothea oder Anleitung zu einem frommen Leben von Franz v. Sales* (reprise de la trad. de J. Gläser, avec un avant-propos), Augsbourg, 1841, 1852. — 9) *Das hl. Messopfer, ein Meer der Gnaden* (d'après Martin de Cochem), Augsbourg, 1847. — 10) *Das Büchlein von den armen Seelen des Fegfeuers*, Pittsbourg, Pennsylv., 1849. — 11) *Geistliches Jahr...* (trad. et adaptation de *L'Année chrétienne* de P.-J. Tricalet), Ratisbonne, 1863-1867. — 12) *Der Weg des Heiles und Lebens*, Munich, 1877. — 13) Sermons divers, dans F. A. Heim, *Predigt-Magazin* 2-16, 1834-1847. — 14) Un émouvant « Discours après l'exécution de Crescentia Lechner à Aichach, le 12 décembre 1835 ». — 15) *Christus der Hirt der Seelen* (imprimé avec le n. 17). — 16) *Lesungen über die hl. Gebräuche und Ceremonien der kathol. Kirche..*, sans date.

2° *Hagiographie.* — 17) *Das Bild eines vollkommenen Christen, dargestellt in dem Leben des Herrn von Renty* (trad. de l'ouvrage de Saint-Jure), Ratisbonne, 1837. — 18) *Leben des hl. Aloisius nebst sechssonntägiger Andacht*, 1838?. — 19) *Leben des hl. Bernhard für das Volk bearbeitet*, 1838. — 20) *Leben des hl. Leonhard*, 1841. — 21) *Der fromme Matthäus..*, 1848. — 22) *Leben des hl. Dominikus* (adaptation de A. Touron), 1852. — 23) *Leben der sel. Elisabetha von Reuthe bei Waldsee* (non mentionné dans les catalogues, mais conservé à Scheyern). — 24) *Ausführliches Martyrologium des Benediktiner-Ordens und seiner Verzweigungen*, Augsbourg, 1855. — 25) *Leben des hl. Johannes von Gott..*, Munich, 1857.

26) *Leben der hl. Clara von Assisi* (trad. et adaptation de Fr. Demore), Ratisbonne, 1857. — 27) *Leben des hl. Benedikt..*, Ratisbonne, 1857; adaptation et trad. angl., Londres-New York, 1900. — 28) *Leben des hl. Johannes von Kreuz*, Ratisbonne, 1858. — 29) *Leben und Schriften der hl. Katharina von Genua*, Ratisbonne, 1859. — 30) *Das mystische Leben der hl. Margaretha von Cortona* (avec appendice sur la vie mystique de Christine et Marguerite Ebner de Nürnberg), Ratisbonne, 1862. — 31) *Leben der Heiligen aus dem Orden der Kapuziner*, 3 vol., Munich, 1863-1865. — 32) *Lebensbeschreibung des sel. P. Benedict Passionei*, 1867 (extrait, augmenté, de l'ouvrage précédent, t. 3, p. 9-35, à l'occasion de la béatification, le 10 février 1867). — 34) *Beispiele christlicher Vollkommenheit... aus dem Leben der Heiligen*, Ratisbonne, 1873.

3° *Théologie.* — 35) *Ueber die Auktorität als Grundlage des christlichen Glaubens*, Munich, 1829. — 36) *Ueber den hohen Sinn und Hochwichtigkeit der Auferstehung Jesu Christi in dogmatischer und moralischer Beziehung* (joint au n. 17). — 37) *Schriften des hl. Johannes von Kreuz* (première traduction complète en allemand), 2 vol., Ratisbonne, 1859. — 38) *Ausgewählte Briefe des hl. Kirchenlehrers Hieronymus* (57 lettres traduites), Ratisbonne, 1859. — 39) *Beatification und Canonisation der Diener Gottes nach dem grösseren Werke Benedict* XIV, Ratisbonne, 1862. — 40) *Des Ordenslebens Wesenheit und Würde, Rechte und Pflichten*, Ratisbonne, 1872.

4° *Écriture sainte.* — 41) *Leben, Leiden und Sterben Jesu Christi nach den 4 Evangelisten und den besten Schriftauslegern..*, 1842. — 42) *Geschichte der Apostel samt ihren Briefen und der geheimen Offenbarung Johannes für den Bürger- und Bauersmann bearbeitet*, 1847. — 43) *Die Heilige Schrift des Neuen Testamentes nach der Vulgata und dem Grundtext erklärt*, St. Vincent, Pennsylv., 1881; et 44) *Die Heilige Schrift des Alten Testamentes.., ibidem*, 3 vol., 1882-1884.

2. *Appréciation.* — Avec un réel souci de formation spirituelle, d'approfondissement de la foi et d'une authentique piété, Lechner s'efforça d'agir sur les hommes de toute condition, particulièrement les religieux et les prêtres, par sa parole et ses écrits. C'est dans ce but qu'il traduisit et adapta de nombreuses biographies pour présenter des exemples stimulants, et plus encore des écrits de mystiques, afin de conduire ainsi aux voies les plus élevées de la vie spirituelle; lui-même prêchait d'exemple à ses fils spirituels et à ses frères en religion. Infatigable au travail, il puisait de plus en plus aux sources : selon ses propres termes, « les *Acta* de Mabillon lui offrirent une riche mine de documents, et les bollandistes plus encore »; il ne sut pas toujours cependant faire preuve de perspicacité critique. Il exerça néanmoins une influence durable sur de larges couches du peuple fidèle, sur les simples comme sur les savants.

E. Hipelius, *Album benedictinum*, St. Vincent, Pennsylv., 1869, p. 196-197. — O. Moosmüller, *St. Vincenz in Pennsylvanien*, New York-Cincinnati, 1873, p. 93. — P. Lindner, *Die Schriftsteller... des Benediktinerordens im heutigen Königreich Bayern*, t. 1, Ratisbonne, 1880, p. 239-241. — *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens*, t. 13, 1892, p. 7-9. — O. L. Kapsner, *A Benedictine Bibliography*, 2e éd., t. 1, Collegeville, Minnesota, 1962, p. 326-328.

Schematismus der Geistlichkeit, Munich-Freising, 1875, p. 275-287. — *Sulzbacher Kalender*, 1876, p. 102-112. — St. Kainz, *P. Prior Lechner von Scheyern. Eine Lebensskizze*, dans *St. Benedikts-Stimmen*, t. 32, 1908, p. 22-33. — Une autobiographie de P. Lechner jusqu'en 1840 et une vie complète par Bernhard Walcher sont conservées aux archives du monastère de Scheyern.

Hurter, t. 5, col. 1596-1597. — LTK, t. 6, 1934, col. 445.

Albert Siegmund.

LECLERC (Paul), jésuite, 1657-1740. — Orléanais, Paul Leclerc, né le 19 juin 1657, avait commencé l'étude de la théologie quand il entra au noviciat des jésuites à Paris (1677). Régent à Rouen, puis à Arras, de 1680 à 1684, il fut étudiant en théologie à La Flèche et ordonné prêtre en 1688. Après sa troisième année de probation à Rouen, il fut envoyé à Paris pour diriger le pensionnat du collège Louis-le-Grand (1692-1711); il devint ensuite procureur du collège jusqu'en 1736. Il y mourut le 29 décembre 1740.

Paul Leclerc dirigea longtemps des congrégations mariales, notamment celle des petits pensionnaires. A La Flèche, il avait composé ou adapté des biographies édifiantes de jeunes élèves du collège (publiées en 1690 à Rennes, Tours, Vannes); pour fournir aux écoliers des sujets de méditation, il publia en 1699 des *Considérations chrétiennes pour tous les jours du mois* (7 rééd.; trad. italienne). Pour ses congréganistes encore mais aussi pour tous, il composa *Les véritables motifs de confiance que doivent avoir les fidèles dans la protection de la Sainte Vierge* (1711; plusieurs rééd. aux 18e et 19e siècles), *Réflexions sur les obstacles et les moyens du salut* (1712; plusieurs rééd., par exemple, à Douai, 1735, « à l'usage de la Mission ») et les *Vérités et pratiques chrétiennes avec des exemples et des réflexions* (1726, 1737, 1747).

Ces ouvrages présentent une doctrine théologique solide et insistent sur la pratique de la vie chrétienne.

P. Leclerc a publié le plus souvent sous l'anonymat. Le *Pensez-y bien ou réflexions sur les quatre fins dernières* (Paris, 1696) est-il de lui? Certains bibliographes le lui attribuent. Or, Paul de Barry a publié à Lyon en 1645 un *Pensez-y bien ou moyen court, facile et assuré de se sauver*, réédité plusieurs fois jusqu'à la fin du 17e siècle. Mais, tandis que paraît en 1711 un *Nouveau pensez-y bien ou moyen court... avec des figures et des stances sur les dernières fins de l'homme* (1711; 4e éd., Nancy, 1780), le succès du *Pensez-y bien ou réflexions sur les quatre fins dernières*, avec ou sans le nom de Barry, ne cesse d'augmenter. Le *Catalogue de la bibliothèque nationale* de Paris en énumère au moins 125 éditions et réimpressions jusqu'au début du 20e siècle. Une confrontation attentive des textes, rendue difficile par la rareté des premières éditions de Barry, permettrait seule de déceler le bien propre de chaque auteur ou le transfert d'un texte à l'autre et d'un auteur à l'autre.

Un *Enchiridion christianum* (1696), attribué à tort à Leclerc par Sommervogel, est à restituer à J.-Ph. Lallemant (DS, t. 9, col. 124).

Archives romaines S. J., *Catalogi breves... triennales provinciae, 1678-1740*, mss. — Sommervogel, t. 2, col. 1229-1233; t. 9, col. 51-52; t. 12 (Rivière), n. 1603 et 4792; *Dictionnaire des ouvrages anonymes... de la compagnie de Jésus*, Paris, 1884, col. 704, 808. — Moreri, Michaud, etc.

Hugues Beylard.

LECLERCQ (Jacques), moraliste belge, 1891-1971. — Né le 3 juin 1891 à Bruxelles dans un milieu de juristes, ordonné prêtre en 1917, Jacques Leclercq (chanoine de Malines en 1938) partagea ses principales activités entre l'université et l'action catholique, comme aumônier national en 1930 de la jeunesse universitaire catholique et fondateur en 1935 du secrétariat d'action familiale. Professeur aux facultés Saint-Louis à Bruxelles (1925), puis à l'université catholique de Louvain (1938-1961), il enseigna le droit naturel, la morale et la sociologie. La discontinuité n'est qu'apparente : une certaine conception mène *Du droit naturel à la sociologie* (Paris, 1960), et la sociologie sert ici une morale qui privilégie la condition des hommes (*Leçons de droit naturel*, 5 vol., Namur, 1927-1937; 4e éd. partielle, 1957-1958; *Essais de morale catholique*, 4 vol., Bruxelles, 1931-1938; 4e éd., 1953-1955). Leclercq réalisa un projet de 1935 : il aménagea chez des amis à Pepingen, près de Bruxelles, l'ermitage du Bon Larron qui fut, avant sa destruction par les allemands en 1944, un lieu d'échanges et de rencontres parfois étonnants. C'est dans un autre ermitage (le Caillou Blanc, à Beaufays, près de Liège), qu'il se retira en 1961, écrivant et publiant beaucoup, recevant plus encore. Nommé camérier secret le 22 mai 1964, il mourut le 16 juillet 1971.

J. Leclercq a consacré à la spiritualité une vingtaine d'ouvrages et essais. Certains développent des thèmes en rapport avec son enseignement (ainsi *Dialogue de l'homme et de Dieu*, Paris, 1939; 4e éd., 1955), d'autres expriment l'évasion (*Au fil de l'année liturgique*, Bruxelles, 1934; 3e éd., 1946 : reprise de méditations occasionnelles parues dans la *Cité chrétienne*, fondée en 1926). La distinction n'a pourtant rien de rigide. *Sainte Catherine de Sienne. La mystique de l'apostolat* (Paris-Bruxelles, 1922; rééd., *Sainte Catherine de Sienne, catholique romaine*, Tournai-Paris, 1947) n'est guère une biographie de type classique; *Mère de notre joie* (Tournai-Paris, 1959) respire sa propre volonté d'allégresse, de dilatation, une sorte de désaveu de ce que le travail intellectuel a de trop sûr de lui. « Elle (la philosophie) connaît Dieu trop bien; elle le dissèque avec trop d'assurance » (*Dialogue..*, p. 41).

Un premier trait se dégage aussitôt, d'une spiritualité « ouverte » ou « incarnée ». Avec *Saint François de Sales, docteur de la perfection* (Bruxelles-Paris, 1928; rééd., Tournai-Paris, 1948), les affinités sont nombreuses, du cœur et de l'esprit. Plus généralement, toutes les choses qui font la trame du quotidien peuvent devenir *Valeurs chrétiennes* (Tournai-Paris, 1952, 1953). *Vivre chrétiennement notre temps* (Tournai-Paris, 1957, 1958) s'adresse d'abord au laïc et prolonge *Vocation du chrétien* (Paris, 1946, 1954), *Le Mariage chrétien* (Tournai-Paris, 1947; 7e éd., 1962), *Le chrétien devant l'argent* (coll. Je sais Je crois 59, Paris, 1957, 1959). Abordant la vie consacrée (*La Vocation religieuse*, Tournai-Paris, 1951; 5e éd., 1964), le ton se fait mordant, voire provocant; la séparation suggérée de l'aspect canonique au bénéfice du don absolu de soi dans le célibat et le service résonne comme un thème d'anticipation. *Saints de Belgique* (Bruxelles, 1942, 1953) est un livre sans complaisance : le tempérament belge, pragma-

tique et sans folie, n'est guère compatible avec la sainteté. Et la *Vie du Père Lebbe* (Tournai-Paris, 1955; Paris, 1964) souleva une tempête par son réalisme, sous des allures de candeur (cf DS, *supra*, col. 450).

C'est, semble-t-il, que l'attention à l'Église atteignait chez J. Leclercq des sommets de ferveur et d'intransigeance. Si dans *Méditation sur l'Église* (Louvain, 1926) la leçon passe encore par un intermédiaire imaginaire et symbolique, *La vie du Christ dans son Église* (Paris, 1944, 1947), d'allure plus doctrinale, trace un itinéraire mieux jalonné. Et les *Trente méditations sur la vie chrétienne* (Tournai-Paris, 1946, 1947) s'unifient dans une perspective ecclésiale virile et mortifiante. « Le prix de l'Église, ce sont les sacrifices qu'elle impose et même les déceptions qu'elle cause » (*Dialogue..*, p. 230). *L'enseignement de la morale chrétienne* (Paris, 1950, 1952), qui marque les distances entre une certaine morale vécue par l'Église et celle de l'Évangile, fut retiré du commerce.

Le *Retour à Jésus* (vol. 1 des *Essais de morale catholique*) apparaît ainsi, dans un second temps, comme le ressort de la spiritualité de J. Leclercq. « Je ne suis qu'un pauvre homme que Dieu a touché de son charbon ardent » (*Éloge de la paresse*, Paris, 1962, p. 34). Sa morale qu'il refusait de distinguer de la spiritualité, encore moins du dogme, est celle d'un retour à l'Évangile, à ses exigences de charité et de sacrifice. A l'époque, le ton (et la thèse) était neuf : il ne fut entendu qu'au prix de contradictions. Mais l'échec du chrétien, comme celui, à certains moments, de l'Église, appelle toujours à plus de sainteté.

Cet appel, sous la plume de J. Leclercq, prenait alors les dehors d'un sursaut d'allégresse : il n'aurait voulu que laisser « chanter l'esprit en face des choses mouvantes et de la fixité de l'Éternel » (*Dialogue..*, p. 16). On a dit de lui, pour souligner son sens du relatif : un positiviste chrétien. Peut-être serait-il plus juste de le définir : un chrétien de son temps, sans complaisance ni pour soi ni pour autrui, un sage qui, dans une époque difficile, a inlassablement rappelé la *Sérénité* (Bruxelles, 1941) et la *Confiance* (Bruxelles, 1943).

Un « grand seigneur au franc-parler »? On a insisté sur le non-conformisme de J. Leclercq. Ne s'agirait-il pas plutôt d'une forme d'écho prolongé, de nostalgie insatisfaite, d'une « paresse » dont il a fait l'éloge et dont il semble très éloigné? Et cette ouverture à partir de regrets est encore une manière de « pauvreté » spirituelle, une dilatation du cœur qui débouche dans l'allégresse parce que, dépouillée, elle s'ouvre à Dieu en Jésus-Christ.

Bibliographie exhaustive (éditions, rééditions, traductions, préfaces, ouvrages en collaboration, articles et manuscrits) dans G. Morin, *infra*, p. 63-117.

Jacques Leclercq. L'homme, son œuvre et ses amis, Tournai, 1961 (hommage au chanoine Leclercq). — Ghislain Morin, *Introduction à l'étude de Jacques Leclercq*, coll. Recherches et synthèses, Section de morale 10, Gembloux, 1973. — *Catholicisme*, t. 7, 1969, col. 154-155.

André Boland.

LE CONTAT (Jérôme-Joachim), bénédictin, 1607-1690. — Jérôme Le Contat a laissé la réputation d'un des plus saints prieurs de la congrégation de Saint-Maur. Originaire d'Éclaron, près de Saint-Dizier (Haute-Marne), alors au diocèse de Châlons-sur-Marne, élevé par les jésuites de Châlons, il achevait sa philosophie à Reims quand il se sentit attiré par la vie bénédictine en participant aux offices de l'abbaye Saint-Remi. Athanase de Mongin lui inculqua l'amour de l'observance. Ayant fait profession le 22 novembre 1628, il commença, en 1636, une carrière de prieur et de visiteur qui le mit successivement à la tête des plus importants monastères de la congrégation. Il ne fut relevé de charge qu'à l'âge de quatre-vingts ans, bien qu'il l'ait demandé dès 1672. On loue la solidité et la robustesse de son jugement, son zèle pour les observances, son égalité d'âme, sa bonté pour les religieux, son austérité personnelle et sa fermeté dans le gouvernement. Il mena une vie très unie, éloignée du monde, pratiquant ce qu'il enseignait. Il mourut, au chœur, à l'abbaye de Bourgueil, le 14 novembre 1690.

Son œuvre écrite est importante; elle est restée en partie manuscrite. 1) *Méditations pour la retraite des dix jours pour les supérieurs* (Rennes, 1653; Paris, 1668; trad. latine par Franz Mezger : *Dioptra Politices religiosae*, Salzbourg, 1694). — 2) *L'image du supérieur accompli dans la personne de saint Benoît* (Tours, 1656). — 3) *Méditations pour la retraite des dix jours pour les religieux* (Rennes), réimprimé sous les titres : *Exercices spirituels propres aux religieux pendant la retraite...* (Paris, 1664; *... pour les religieux et religieuses..*, 3e éd., 1703); trad. latine, Salzbourg, 1695, par Mezger; trad. allemande, Augsbourg, 1734, par W. Kobolt, de l'abbaye de Weingarten. A noter, en tête des *Méditations*, un *Traité préambulaire de la retraite spirituelle* (p. VIII-XCIV). — 4) *Conférences ou exhortations monastiques pour tous les dimanches de l'année* (Paris et Tours, 1671; Paris, 1696).

Sont restées manuscrites : *Méthode propre aux religieux bénédictins pour s'acquitter méritoirement de leurs exercices* (Paris, Bibl. nat. mss fr. 17665 et 19627; Tours, Bibl. munic., ms 997). — *Parénèse ascétique sur les fêtes et dimanches et sur diverses matières de la vie spirituelle* (Paris, BN mss fr. 19634).

Le Contat est avant tout l'homme de la Règle, à la manière mauriste, avec un grand attachement pour les observances, des plus importantes aux plus petites. Il puise constamment dans l'Écriture, les Pères et les premiers auteurs monastiques; sa culture en ce domaine est très étendue. Il ne néglige pas les médiévaux, s'attachant surtout à saint Bernard, et aux grands docteurs du 13e siècle. Parmi les modernes il cite saint François de Sales.

Son enseignement est essentiellement pratique; il connaît les réalités quotidiennes, les écueils rencontrés même au sein de monastères fervents, il invite à s'appuyer sur la transformation opérée par le baptême; son sens des exigences de la vie monastique le contraint à revenir sur la nécessité d'éviter tout partage. Il insiste sur le caractère ascétique de la vie claustrale, se montrant beaucoup moins explicite sur la liturgie et la contemplation; mais l'amour de Dieu est au centre de ses préoccupations et de son enseignement. Son œuvre semble un reflet fidèle de la spiritualité communément enseignée dans la congrégation de Saint-Maur.

E. Martène, *La vie des justes*, éd. B. Heurtebize, t. 2, Ligugé-Paris, 1925, p. 165-168 (utilisé presque textuellement par P. Piolin, *Dom Jérôme-Joachim Le Contat, prieur de Saint-Aubin d'Angers et de Saint-Pierre de Bourgeuil*, dans *Revue de l'Anjou*, nouv. série, t. 17, 1888, p. 257-268). — R.-P. Tassin, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, Paris, 1770, p. 127-131. — L. Hertling, *Exerzitienbücher für deutsche Benediktinerklöster im 17. und 18. Jahrhundert*, ZAM, t. 6, 1931, p. 171.

Guy Oury.

LECONTE (Michel), hiéronymite, † 1648. — Né à Avranches en Condroz, près de Huy, en Belgique, vers 1582, Michel Leconte fut ordonné prêtre à Liège. Attiré par la vie érémitique, il dut néanmoins, à la demande des liégeois, ouvrir une école. Il se retira en 1611 à Divers-Mont, près de Fumay, dans les Ardennes, où, avec quelques compagnons, il vécut selon la Règle des hiéronymites, tout en assurant les exercices très populaires de la confrérie de la Vierge et en prêchant dans les environs et même dans les cours princières. Il ouvrit un second ermitage en 1629 à Mont-Calvaire, près de Charleville. Avec l'appui de Charles Gonzague de Nevers, devenu duc de Mantoue, l'union des fondations de Michel Leconte avec la congrégation des hiéronymites de Pierre de Pise fut entérinée par le Saint-Siège en 1637 et Michel Leconte fut nommé en 1641 vicaire général du supérieur des hiéronymites italiens. Il mourut le 7 février 1648 à Divers-Mont.

Il avait successivement publié : 1) *La naissance et le paradis de la bienheureuse Vierge Marie* (Liège, 1618); 2) le *Catéchisme du comte Albert* (1620, plusieurs fois réédité sous divers titres) qui s'adresse à des personnes cultivées, expose les vérités classiques du *Credo* et présente aussi des explications sur la grâce et les dons du Saint-Esprit, les béatitudes et les conseils évangéliques; 3) les *Apostrophes de l'âme dévote sur le Miserere* (1621, 450 p.), puis 4) sur le *De profundis* (1622), qui sont des prédications de carême, où le style baroque de l'époque le dispute aux élans affectifs, dont certains, sur la Passion et les plaies du Christ par exemple, sont émouvants; 5) l'*Oratoire des pénitents avec de belles oraisons* (1627, 249 p.); 6) *Le Calvaire de la Vierge* (Charleville, 1630, 520 p.); 7) *Les trophées de l'amour divin au très saint sacrement de l'autel* (Charleville, 1645); 8) *Le portrait des âmes chérubines...* (Charleville, 1647, 325 p.).

J. B. Sajanello, *Historica monumenta ordinis S. Hieronymi congregationis B. Petri de Pisis*, t. 1, Venise, 1758, p. 189-191 *Vita* de M. Leconte; t. 3, 1762, p. 444-460 fondation des ermitages. — J. B. Gobat, *Bullarium ordinis S. Hieronymi congregationis B. Petri de Pisis*, t. 2, Padoue, 1775, p. 49-50.

N. Le Long, *Histoire... du diocèse de Laon*, Châlons, 1783, p. 102-103 et 469. — J.-B. Boulliot, *Biographie ardennaise*, t. 1, Paris, 1830, p. 278-289 (Le Conte). — A.-G. de Becdelièvre, *Biographie liégeoise*, t. 2, Liège, 1837, p. 50-60. — X. de Theux de Montjardin, *Bibliographie liégeoise*, Bruges, 1885. — Voir aussi DS, art. Hiéronymites, t. 7, col. 451-462.

André Ravez.

LE COURTIER (François), évêque, 1799-1885. — Né à Paris le 15 décembre 1799, fils d'un architecte, François Le Courtier fit ses études cléricales successivement à Saint-Nicolas du Chardonnet, à Issy et à Saint-Sulpice. Il reçut l'ordination sacerdotale le 5 janvier 1823. Il occupa divers vicariats et cures dans la capitale, notamment la cure de la paroisse des Missions étrangères où il succéda à Ch.-É. Dufriche-Desgenettes (DS, t. 3, col. 1757-1759) en novembre 1830. Chanoine titulaire de Notre-Dame de Paris en 1848, il fut nommé archiprêtre de la cathédrale en 1853. Napoléon III lui demanda de prêcher aux Tuileries le carême de 1854 et, le 5 juin 1861, le nomma au siège de Montpellier, non sans de laborieuses négociations préalables avec Rome; on lui reprochait des idées gallicanes qu'il semblait partager avec son prédécesseur, Ch. Thibault † 1861, qui le connaissait et l'avait recommandé pour une promotion à l'épiscopat.

Dans un diocèse difficile et agité, Le Courtier attisa les passions par son administration maladroite et tatillonne. Ses difficultés avec son clergé, en particulier avec son chapitre, amenèrent le Saint-Siège à solliciter sa démission dès 1863. Les malentendus s'aggravèrent du fait de son interprétation lénitive de l'encyclique *Quanta cura* et du *Syllabus* en 1864. Cependant ses relations avec le gouvernement impérial s'altéraient : son opposition à la politique scolaire du ministre V. Duruy fut vive et, aux derniers temps de l'Empire, il se rapprocha ouvertement des légitimistes. Enfin, son attitude résolument inopportuniste au premier concile du Vatican et les attaques dont il fut l'objet dans *L'Univers* après 1870 mirent le comble à ses embarras. Rome obtint en 1873 la démission volontaire de Le Courtier. Nommé archevêque *in partibus* de Sébaste et chanoine de Saint-Denis, il résida à Paris, où il mourut le 20 août 1885.

Auteur de plusieurs ouvrages de dévotion et de spiritualité, Le Courtier avait, non sans succès, réhabilité le repos dominical comme « un facteur de bonheur pour la société ». Il excellait dans le commentaire des textes évangéliques. Il prêcha lui-même le carême dans sa cathédrale de Montpellier. Prônant la communion fréquente, il s'opposa au caractère extérieur et superficiel de certaines pratiques de dévotion. Il institua avec succès l'adoration nocturne du Saint-Sacrement dans son diocèse.

Œuvres : *Manuel de la Messe, ou Explication... du saint sacrifice*, Paris, 1835 (5e éd., 1884). — *Retraite de la Pentecôte*, 1836. — *Explication des messes de l'Eucologe de Paris*, 2 vol., 1836-1838. — *Le Dimanche*, 1838 (2e éd. corrigée, 1850). — *Conférences sur l'aumône* (carême de 1856 à Notre-Dame de Paris), 1856. — *Instructions sur les béatitudes* (carême de 1854 aux Tuileries), 1856. — *Retraite annuelle des dames* (1860, 1863).

La Passion de N.S. Jésus-Christ selon la concordance évangélique, 1865. — *Sermon de N.S. sur la montagne expliqué et commenté*, 1866. — *Homélies pour le carême*, Montpellier, 1872. — *Explication des messes du paroissien romain* (de l'Avent à Pâques), Paris, 1876. — *Œuvres posthumes* (= sermons), 6 vol., Paris, 1893-1897.

L'épiscopat français... (1802-1906), Paris, 1907, p. 374-375. — G. Cholvy, *Religion et société au 19e siècle : le diocèse de Montpellier..*, thèse, 4 vol. ronéotés, Paris, 1972; *Autorité épiscopale et ultramontanisme : la démission de l'évêque de Montpellier*, RHE, t. 69, 1974, p. 735-759.

Jacques Gadille.

LECTIO DIVINA ET LECTURE SPIRITUELLE. — I. *La lectio divina.* — II. *De la lectio divina à la lecture spirituelle.* — III. *La lecture spirituelle à l'époque moderne.*

I. LA LECTIO DIVINA

Avec la prière liturgique, la psalmodie et le travail, la *lectio divina* est l'un des moyens les plus caractéristiques de la tradition monastique pour chercher Dieu. Toutefois, on ne saurait faire de la *lectio divina* une exclusivité des moines : tout chrétien ne doit-il pas être à l'écoute de la Parole de Dieu? Pareille écoute, qui engage tout l'être dans la voie de l'amour effectif de Dieu, s'avère un point commun que gardent entre eux juifs et chrétiens : « La Parole est tout près de toi, sur tes lèvres et dans ton cœur » (*Deut.* 30, 14; *Rom.* 10, 8).

Lectio : ce n'est pourtant pas une lecture comme les autres. Son objet premier est de lire la Parole de Dieu, d'où l'adjectif *divina*. A l'origine, *lectio divina* et *sacra pagina* sont synonymes. Mais la *lectio divina*, c'est également la manière dont un homme aux prises avec cette Parole de Dieu se comporte pour la lire, la savou-

rer, la prier et la mettre en pratique. Il ne s'agit donc ici directement ni de l'exégèse, même monastique, ni de l'herméneutique, ni de l'utilisation théologique ou homilétique de l'Écriture (cf DS, art. Écriture sainte), mais simplement de ce type de lecture gratuite et paisible, requérant cependant un effort de réflexion, *meditatio*, débouchant comme de soi dans la prière, *oratio*, et dont les moines ont toujours aimé s'entretenir.

Voir 'Ανάγνωσις, ἀναγνώστης, ἀναγινώσκω, dans Kittel, Lampe; *lectio, legere*, dans le *Thesaurus linguae latinae*, Blaise, etc.

C. Butler, *Benedictine Monachism*, Londres, 1924; trad. franç., *Le monachisme bénédictin*, Paris, 1924, p. 299 svv, 345 svv. — U. Berlière, *L'ascèse bénédictine des origines à la fin du 12e siècle*, Paris-Maredsous, 1927, p. 108, 170-171. — L. Lavelle, *La parole et l'écriture*, Paris, 1942, p. 199-235. — H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, 1e p., t. 2, Paris, 1959, p. 571-586 Exégèse monastique. — J. Décarreaux, *Les moines et la civilisation*, Paris, 1962, p. 217-218 et *passim*. — P. Rouillard, *Lectio divina*, dans *Catholicisme*, t. 7, 1969, col. 170-171.

J. Leclercq, « *La lecture divine* », dans *La Maison-Dieu*, n. 5, 1946, p. 21-33; *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, 1957; *Les caractères traditionnels de la « lectio divina »*, dans *La liturgie et les paradoxes chrétiens*, Paris, 1963, p. 243-257; *Les caractéristiques de la spiritualité monastique*, dans *Aux sources de la spiritualité occidentale*, Paris, 1964, p. 276-277, 309-310; art. Exercices spirituels (Antiquité et moyen âge), DS, t. 4, col. 1093.

1. **Un enracinement judaïque.** — Les racines de la *lectio divina* sont à chercher dans le judaïsme, sans doute d'abord dans l'usage synagogal, qui constituait « un lien vital entre l'Écriture et la tradition orale » (R. Le Déaut, *La tradition..*, p. 37). L'Écriture, proclamée à la synagogue, est interprétée ensuite par le Targum, puis par la prédication. Il y a là un type de relecture qui est aussi méditation communautaire canonique. Mais la lecture de l'Écriture comportait deux temps : dans le premier, la *Torah* était lue de manière continue, *parashah* ou *sidrah*; dans le second, en relation avec la lecture de la *Torah*, venait celle des prophètes, *haphtarah*. Cette pratique vise à faire goûter la *Torah* en communauté, mais dans ce climat de fête, de louange et d'adoration ou de supplication, que crée la liturgie.

Ce que les juifs fidèles accomplissaient à la synagogue se prolongeait dans leur vie. Est-ce à dire que chaque famille était assez riche pour posséder un *codex* de la loi? Demeurait en tout cas possible une mémorisation de ce qu'on avait entendu. La mémorisation inscrivait le verbe dans le geste, elle mettait en jeu la qualité d'une écoute où se nouaient le cœur, le corps et l'esprit. Un murmure l'exprimait : *haga* en hébreu, μελετάω, *meditari*. « Il s'agit à la fois d'une lecture acoustique et de l'exercice de mémoire et de réflexion auquel elle est préalable : parler — penser — se souvenir sont les trois phases nécessaires d'une même activité » (J. Leclercq, *L'amour des lettres..*, p. 23).

Au bonheur de méditer ainsi la loi (cf *Ps.* 1, 2; 37, 30; 119, etc), un certain nombre d'exigences sont connexes que les rabbins ont souvent rappelées : l'assiduité, prônée déjà par le livre de Josué (1, 8), le souci loyal de se dégager des affaires pour consacrer à Dieu le meilleur de son temps (*Pirké Avoth* 4, 2; 6, 6), surtout cette humilité intérieure sans laquelle aucune parole de la loi ne peut éveiller d'écho dans le cœur (*Sota* 21). A ce prix, la lecture devient savoureuse comme le lait au nourrisson (*Eroubim* 24); elle purifie l'homme, l'éloigne du mal et le fait progresser en mérite : « Il deviendra de ce fait un homme juste et fidèle » (*Pirké Avoth* 6, 6). « Bien-aimé de Dieu et des hommes », le lecteur assidu de la *Torah* éprouve la fécondité mystérieuse de la Parole : elle libère une possibilité de prolonger en sa parole humaine la Parole de Dieu, relecture, *midrash*, accomplissant en lui la connaissance spirituelle de l'Écriture.

La *Règle de la Communauté* de Qumrân pourrait apporter une confirmation à cette pratique de la lecture méditée de la loi : « préparer une route dans le désert » (*Isaïe* 40, 3) ne signifie rien d'autre que l'étude assidue de la loi (1 QS, 8, 13-15). Pour mieux vivre l'alliance, les membres de la Communauté étudient jour et nuit la loi, « veillant ensemble un tiers de chaque nuit pour lire dans le Livre, pour étudier le droit et pour prier ensemble » (1 QS 6, 7; cf J. Carmignac et P. Guilbert, *Les textes de Qumrân traduits et annotés*, t. 1, Paris, 1961, p. 44).

M. Jousse, *Le style oral rythmique et mnémotechnique chez les verbo-moteurs*, dans *Archives de philosophie*, t. 2, 1925, cah. 4; *La manducation de la leçon dans le milieu ethnique palestinien*, Paris, 1950; *L'anthropologie du geste*, Paris, 1969. — M. Kadushin, *The Rabbinical Mind*, New York, 1952. — E. von Severus, *Das Wort « meditari » im Sprachgebrauch der Heiligen Schrift*, GL, t. 26, 1953, p. 365-375. — F. Cappua, *Osservazioni sulla lettura e sulla preghiera ad alta voce presso gli antichi*, dans *Rendiconti della accademia di archeologia*, t. 28, Naples, 1953, p. 59-99. — A. Heschel, *God in search of Man. A Philosophy of Judaism*, New York, 1955; trad. franç., *Dieu en quête de l'homme*, Paris, 1968.

R. Aron, *Les années obscures de Jésus*, Paris, 1960, p. 72-86; *Ainsi priait Jésus enfant*, 1968, p. 115-131. — R. Escarpit, *La révolution du livre*, Paris, 1965 (notations sur les mutations du livre). — P. Rouillard, *La lecture de l'Écriture dans la liturgie juive..*, dans *Paroisse et liturgie*, t. 51, 1969, p. 483-496. — J. Goldstain, *Pour goûter la Torah*, dans *Christus*, n. 63, 1969, p. 389-395. — R. Le Déaut, *La tradition juive ancienne et l'exégèse chrétienne primitive*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, t. 51, 1971, p. 31-50. — C. Perrot, *La lecture de la Bible dans la synagogue..*, Hildesheim, 1973.

2. **La pratique des chrétiens.** — A la différence de la lecture liturgique, il est difficile, en ce qui concerne la lecture privée, *legere sibi*, de cerner avec exactitude l'héritage de la pratique judaïque dans celle des premières générations chrétiennes. Il semble que l'on se soit d'abord efforcé de vivre sa foi au Christ, Parole de Dieu en qui tout s'accomplissait (comparer *Isaïe* 55, 11 et *Jean* 19, 30), dans la simplicité de l'obéissance à la tradition évangélique : la Loi et les Prophètes, c'était le Ressuscité et son unique commandement qu'il fallait écouter. De fait, pour Ignace d'Antioche comme pour Irénée, héritier direct et fidèle des Pères apostoliques, la perfection, c'est d'« entrer dans l'intimité de Dieu par la charité » (*Adversus haereses* II, 26, 1, PG 7, 800a).

Pourtant, l'initiation aux Écritures est l'un des chemins par lesquels les Pères mènent leurs fidèles à la rencontre de Dieu, imitant les apôtres eux-mêmes. Bientôt il existera des exemplaires écrits des Évangiles, des Épîtres de Paul. Les chrétiens en posséderont, ainsi les martyrs scillitains (cf AS, juillet, t. 4, Anvers, 1725, p. 214). Ce que l'on sait aussi des premiers ascètes (*Apocryphes clémentins* II, 4, 6; cf DTC, t. 3, 1908, col. 219-222), du rôle des juifs chrétiens à Antioche ou de l'influence du Didascalée d'Alexandrie permet de

suivre, comme en pointillé, la transmission d'une méthode de lecture. A moins qu'il ne faille simplement mettre au compte de l'expérience spirituelle de Cyprien de Carthage la formulation qu'il donne à son correspondant Donat : « Sit tibi vel oratio assidua vel lectio : nunc cum Deo loquere, nunc Deus tecum » (*Ep.* 1, 15, PL 4, 221b).

Le succès de la formule sera tel qu'elle « traversera l'antiquité et le moyen âge » (M. Viller).

Ambroise, *De officiis ministrorum* 1, 20, 88, PL 16, 50a (cité par la Constitution *Dei Verbum* de Vatican II, n. 25). — Augustin, *Sermo* 219, PL 38, 1088d; pseudo-Augustin, PL 39, 2324a. — Jérôme, *Ep. ad Eustochium* 22, 17, PL 22, 404c; *Ad Demetriadem* 130, 9, 1115a. — Isidore, *Sententiae* III, 8, PL 83, 679. — Léandre, *De institutione virginum* 6, PL 72, 883d-884a. — Smaragde, *Diadema monachorum* 3, PL 102, 597cd. — Alcuin, *De virtutibus et vitiis* 5, PL 101, 616; *Ep.* 51, PL 100, 216bc. — Guigues, *Ep.* 15, PL 153, 827ab. — Serlon de Savigny, *Sermon*, éd. *Revue Mabillon*, t. 12, 1922, p. 36. — Gilbert de Hoyland, *In Cantica* 7, 2, PL 184, 43c. — Thomas a Kempis, *Ep.* 6; etc.

Il faut attendre Origène pour qu'apparaisse avec netteté la pratique d'une *lectio divina* (θεία ἀνάγνωσις, *Lettre à Grégoire le thaumaturge* 4, SC 148, 1969, p. 192). Sans doute avait-il appris de ses maîtres juifs cette manière de scruter la parole de Dieu, de s'y appliquer, προσέχειν. Le mot reviendra presque toujours pour caractériser la *lectio divina*. Telle est la base de toute vie ascétique sérieuse, de toute connaissance spirituelle (*Hom. in Exodum* 12, 1-2, PG 12, 383; *In Leviticum* 5, 5 et 6, 6, 454 et 474; 12, 4, 540). Un effort d'attention et d'assiduité est requis : chaque jour il faut revenir au puits des Écritures, comme Rébecca (*Hom. in Genesim* 10, 2, PG 12, 216cd). Ce qu'on ne trouverait pas de soi-même, qu'on le demande à Dieu. La lecture devient ainsi prière, εὐχή, « car il est absolument nécessaire de prier pour comprendre les choses divines » (*Lettre à Grégoire* 4 : ἀναγκαιοτάτη γὰρ καὶ ἡ περὶ τοῦ νοεῖν τὰ θεῖα εὐχή). Une telle lecture arrache le spirituel aux convoitises charnelles, aux soucis du monde, pour le conduire peu à peu à la divinisation. La vie que menaient Origène, ses collaborateurs et ses disciples, ne démentait pas ces principes : la matinée était occupée par la méditation de l'Écriture (cf Georges Kédrénos, PG 121, 485); pendant le repas et avant le coucher on lisait encore la Bible en commun, « de sorte, ajoute Jérôme de qui l'on tient ce témoignage, que la lecture succédait à la prière et la prière à la lecture » (*Ep. ad Marcellam* 43, 2, PL 22, 478c; cf H. Crouzel, *Origène*.., p. 18, 19). La *lectio divina* suppose un engagement : il s'agit de méditer le jugement de Dieu « non pas avec des phrases, mais en les accomplissant après les avoir comprises » (Origène, *In ps. 118*, 16; cf 27, 48, 97, 159, dans *La chaîne palestinienne sur le psaume 118*, SC 189, 1972).

A. Harnack, *Ueber den privaten Gebrauch der Heiligen Schriften in der alten Kirche*, Leipzig, 1912. — D. Gorce, *La « lectio divina »... S. Jérôme et la lecture sacrée*.., Paris-Wépion, 1925. — G. Bardy, *Les traditions juives dans l'œuvre d'Origène*, dans *Revue biblique*, t. 34, 1925, p. 217-252. — F. Cavallera, *Origène éducateur*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique* (= BLE), t. 44, 1943, p. 61-75. — J. Daniélou, *Origène comme exégète de la Bible*, TU 63 (Studia patristica 1), 1957, p. 280-290. — H. Crouzel, *Origène, précurseur du monachisme*, dans *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961, p. 15-38. — V. Recchia, *L'iniziazione biblica negli autori cristiani antichi*, Bari, 1969. — R. M. Grant, *Jewish Christianity at Antioch in the second Century*, dans *Recherches de science religieuse* (= RSR), t. 60, 1972, p. 97-108.

Chacun à sa manière et dans son contexte, les auteurs de l'âge d'or patristique ne feront que développer « les idées d'Origène sur le rôle primordial de la lecture sacrée dans la vie contemplative » (D. Gorce, *La « lectio divina »*.., p. 63).

Cette lecture, il faut s'y appliquer (Basile, *Ep.* 1, 2, 3; *De baptismo* 1, 2, 6; Jean Chrysostome, *In Joannem* 37, 1; *In I Cor.* 6, 4; Jérôme, *Ep.* 22, 17; 52, 7; 107, 9; 125, 11), assidûment (Ambroise, *In ps. 118*, 10, 39), chaque jour (Jérôme, *Ep.* 22, 35; 127, 7; *In Ecclesiasten* 12), avec un horaire précis (Jean Chrysostome, *In Matthaeum* 18, 4; 48, 7), où l'on pourra, par exemple, réserver les heures de l'aurore à la méditation et celles de la nuit à la prière (Eusèbe, *In ps. 118*, 148, dans *La chaîne palestinienne*.., SC 189, p. 424). On lira avec méthode (en tenant compte du contexte, cf Athanase, *Contra arianos* 1, 54, PG 26, 124), voire avec un plan de lecture (Jérôme, *Ep.* 107, 12) : d'abord pour ne lire que les livres authentiques (Basile, *Discours ascétique*, PG 31, 649b), mais aussi pour faire travailler activement la mémoire et le cœur (Jérôme, *Ep.* 22, 35; 54, 11; 77, 7). On retient d'autant mieux que l'on savoure ce qu'on lit (Basile, *In ps. 33*, 6, PG 29, 364d-365a) : on apprend alors vraiment « par cœur ».

Si le cœur et la mémoire interviennent, le goût, *sapor*, *delectatio*, qui accompagne la *lectio divina*, n'est-il pas tout à la fois touche de l'Esprit et éveil de la prière? On prie d'abord parce que seul l'Esprit Saint permet de découvrir le sens des mots de l'Écriture (Basile, *De baptismo* 1, 2, 6; *In ps. 14*, 2). Mais la lecture est aussi une manière de « tendre les voiles » à l'Esprit (Jérôme, *In Ezechielem*, préf. 12, PL 25, 369d). « Les prières qui alternent avec la lecture rendent l'âme d'autant plus pure et plus forte qu'elle a été remuée par le désir de Dieu » (Basile, *Ep.* 2, 4, PG 32, 229b). Dès lors se renouvelle ce dont parlait Origène : en purifiant l'âme, en l'assainissant, la lecture entretient une conversion incessante qui transforme la vie : « La vie, pour qui désire ardemment le salut de Dieu, c'est de méditer la loi, puisqu'elle annonce par avance la venue ici-bas du salut » (Didyme, *In ps. 118*, 174, dans *La chaîne palestinienne*.., p. 469). Cf Jean Chrysostome, *De Lazaro* 3, 2; *In Matthaeum* 1, 1 et 2, 6; Ambroise, *In ps. 118*, 20, 22-23; *In Lucam* 7, 101; Jérôme, *Ep.* 127, 7.

Une telle lecture est l'affaire de tout chrétien. Déjà, la liturgie, œuvre du peuple de Dieu, fait alterner la lecture de l'Écriture avec sa méditation dans le chant des psaumes ou l'homélie. Mais, pour être réellement profitable, cette lecture communautaire doit être fécondée par un travail personnel (Ambroise, *In ps. 118*, 1, 11; Jean Chrysostome, *In Genesim* 6, 2; *In Matthaeum* 5, 1; *In Joannem* 11, 1). Ce que l'on fait à l'église, il faut le faire aussi chez soi (cf encore Césaire d'Arles, *Sermons* 7, 1; 196, 2; 198, 5); c'est pourquoi Épiphane disait que « l'achat des livres chrétiens est nécessaire à ceux qui ont de l'argent » (*Apophtegmata* 8, PG 65, 165a).

Auprès de leurs correspondants, Basile (*Ep.* 296, PG 33, 1040c), Jean Chrysostome (*Ep.* 136, PG 52, 694c), surtout Jérôme (*Ep.* 22, 25; 130, 20) insistent, prodiguent encouragements et conseils, allèguent des exemples, tel Népotien dont le cœur était devenu, grâce à la lecture assidue des Écritures, comme une bibliothèque du Christ (Jérôme, *Ep.* 60, 10, 8-9). Plus tard, Grégoire le Grand rappelle au médecin Théodore ou

au couple chrétien de Barbara et Antoine (*Ep.* 4, 31; 11, 78) l'importance de cette lecture dans la vie chrétienne : « Applique-toi, je t'en prie, à méditer chaque jour les paroles de ton Créateur. Apprends à connaître le cœur de Dieu dans les paroles de Dieu » (4, 31, PL 77, 706b).

Que nul ne prétexte qu'il a autre chose à faire à l'armée ou à la maison, ou qu'il ne sait pas lire (Césaire, *Sermon* 8, 1; cf 6, 2), ou que c'est une affaire de moines : « Voilà bien, proteste Jean Chrysostome, qui gâche tout : vous croyez que la lecture de la Bible est uniquement l'affaire des moines, alors que vous en avez beaucoup plus besoin qu'eux » (*In Matthaeum* 2, 5, PG 57, 30d).

Malgré les efforts d'hommes qui prêchaient d'exemple (ainsi Jérôme, au dire de Postumianus, « totus semper in lectione, totus in libris », Sulpice Sévère, *Dialogues* 1, 9, PL 20, 190a), la *lectio divina* se retire pour de longs siècles dans les monastères. Moines et vierges, dégagés de tout souci, sont plus libres pour vaquer à la lecture et à la méditation, mais même si l'architecture avec les chapiteaux et les vitraux, « la Bible des pauvres », exercera peu à peu une fonction de suppléance, on peut déplorer un manque à gagner réel. Pour en prendre conscience, il suffit de comparer à la prédication des pasteurs du quatrième siècle les homélies d'un anonyme de l'Italie du nord au neuvième siècle (SC 161, 1970).

F. Cavallera, *S. Jérôme et la Bible*, BLE, t. 22, 1921, p. 214-222, 265-282. — D. Gorce, *L'usage de la sainte Écriture d'après l'Expositio in psalmum 118 de S. Ambroise*, VS, t. 8, 1923, p. 616-641. — P. Antin, *Le monachisme selon S. Jérôme*, dans *Mélanges bénédictins*, Saint-Wandrille, 1947, p. 71-113. — B. Calati, *La conversione dell'intelligenza spirituale alla Scrittura*, dans *Vita monastica*, t. 23, 1969, p. 131-154. — K. Kaczynski, *Die Predigten des Johannes Chrysostomus als Zeugnis für die Rolle der Schrift in Gottesdienst und Alltag seiner Gemeinden*, Trèves, 1971. — M. Todde, *Lettura e meditazione della Scrittura secondo la tradizione patristica*, dans *Servitium*, t. 7, 1973, p. 515-526.

3. **Ascèse monastique.** — Quoi qu'il en soit des influences actuellement perceptibles sur les origines du monachisme chrétien, la lecture de la Bible occupe de bonne heure une large place dans l'ascèse des moines, qu'il s'agisse des psaumes, psalmodiés ou appris par cœur, ou de l'ensemble des Livres saints lus ou « récités » dans ce climat de « confrontation intérieure entre la Parole et le cœur » (A. Louf, *Seigneur, apprends-nous à prier*, Bruxelles, 1972, p. 73).

C'est en entendant lire à l'église le passage de *Mt.* 19, 21 qu'Antoine avait décidé de tout quitter pour suivre le Christ. En décrivant l'expérience d'Antoine ou la vie des communautés qui se fondent autour de lui, Athanase mentionne l'application à la lecture (*Vita Antonii* 3 et 44, PG 26, 845a, 908ab). Pourtant, le chapitre 55 qui énumère les exercices du moine ne parle ni de lecture ni de méditation : sans doute parce que la *Vita* n'emploie guère μελετάω, auquel elle préfère φιλολογέω, désignant par là, de manière peut-être plus affective, les relations du lecteur avec la Parole de Dieu (845a et 908b; cf H. Bacht, « *Meditatio* »...).

Pacôme, en revanche, lorsqu'il commençait à lire cette Parole de Dieu ou à méditer, ne le faisait pas aussi simplement : il se donnait la peine de s'en imprégner passage après passage (*Vita graeca 1ª*, 9, éd. F. Halkin, Bruxelles, 1932, p. 7; cf PL 73, 235d). Ses moines « méditent et lisent continuellement la sainte Écriture » (*Vita bohairica* 183, éd. L.-Th. Lefort, CSCO 107, 1952, p. 105) : car, avec la prière continuelle et les veilles, pareille méditation est le lot du moine. Il faut noter ce lien explicite entre méditation et lecture : on le retrouve dans la Règle de saint Benoît (RB 48, *meditare aut legere*). C'est qu'il s'agit tout autant de mémoriser ce qu'on lit pour l'usage liturgique (Pallade, *Histoire lausiaque* 32) ou pour la prière continuelle de la journée que d'apprendre à savourer cette lecture de l'Écriture à quoi restaient consacrés les rares loisirs de la journée. Ainsi Horsièse pouvait-il exhorter ses moines : « Ayons soin de lire et d'apprendre l'Écriture. Passons tout notre temps à la méditer » (*Doctrina de institutione monachorum* 51, PG 40, 892a).

K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen, 1936. — A.-J. Festugière, *Sur une nouvelle édition du « De vita pythagorica » de Jamblique*, dans *Revue des études grecques*, t. 50, 1937, p. 470-494. — J. Van der Ploeg, *Les esséniens et les origines du monachisme chrétien*, OCA 153, 1958, p. 321-339. — A. Vööbus, *Les reflets du monachisme primitif dans les écrits d'Éphrem le syrien*, dans *L'Orient syrien*, t. 4, 1959, p. 299-306. — J. Gribomont, *Monasticism, Early Christian*, dans *New Catholic Encyclopedia*, t. 9, New York, 1967, p. 1032-1037. — A. Guillaumont, *Monachisme et éthique judéo-chrétienne*, RSR, t. 60, 1972, p. 199-219.

P. Ladeuze, *Étude sur le cénobitisme pachômien*.., Louvain-Paris, 1898, p. 167, 291-292. — P. Resch, *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du 4e siècle*, Paris, 1931, p. 160-167. — H. Bacht, « *Meditatio* » *in den ältesten Mönchsquellen*, GL, t. 28, 1955, p. 360-373. — G. Colombas, *La Biblia en la espiritualidad del monacato primitivo*, dans *Yermo*, t. 1, 1963, p. 3-20, 149-170, 271-286. — P. Tamburrino, *Bibbia e vita spirituale negli scritti di Orsiesi*, dans *Bibbia e spiritualità*, Rome, 1967, p. 83-120. — R. T. Meyer, « *Lectio divina* » *in Palladius*, dans *Kyriakon* (Festschrift J. Quasten), t. 2, Münster, 1970, p. 580-584.

Diffuse ou précise, l'influence d'Origène sur la tradition ascétique et mystique qui s'est développée au désert puis dans les cloîtres, par divers intermédiaires, ne peut être niée. Didyme l'aveugle n'y est sans doute pas étranger. Avant Jérôme qui l'appelle son « maître » (*Ep.* 50, 1; 84, 3; *In Osee*, prol.; *In Ephes.*, prol.), Pallade l'avait rencontré (*Histoire lausiaque* 4), et Antoine le visitait volontiers (*Vitae Patrum* III, 218, PL 73, 809c; Jérôme, *Ep.* 68, 2). Or, Didyme avait hérité beaucoup d'Origène, dont il avait pris la défense (Socrate, *Histoire ecclésiastique* IV, 25).

Au début de leur expérience monastique à Annési, Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze avaient composé une Philocalie de textes d'Origène (Grégoire, *Ep.* 115, 3, éd. P. Gallay, t. 2, Paris, 1967, p. 10). C'est cependant l'Écriture qui demeure la source de la doctrine ascétique et monastique de Basile : « La grande route qui mène à la découverte du devoir, c'est la méditation des Écritures inspirées.., et les vies des bienheureux que l'Écriture nous a transmises sont comme des images animées de la vie selon Dieu, proposées à l'imitation de leurs bonnes œuvres » (*Ep.* 2, 3, PG 32, 228bc). C'est pourquoi, l'Écriture doit être étudiée par chacun selon ses besoins (*Petites Règles* 95 et 235; cf L. Lèbe, *S. Basile, les Règles monastiques*, Maredsous, 1969, p. 225, 295). Cette lecture, qui mène à la prière (*Ep.* 2, 4, 229b), purifie l'âme et « imprime en elle une claire idée de Dieu », ce qui reste bien une idée d'Origène.

F. W. B. Bornemann, *In investiganda monachatus origine quibus de causis ratio habenda sit Origenis*, Göttingen, 1885. —

A. Méhat, *Origène, Homélies sur les Nombres*, SC 29, 1951, p. 61.

P. Humbertclaude, *La doctrine ascétique de S. Basile de Césarée*, Paris, 1932, p. 17-18, 306. — Y. Courtonne, *S. Basile et l'hellénisme*, Paris, 1935, p. 111-120; *S. Basile et son temps*, Paris, 1973, p. 445 : « La vie que doit mener le moine est faite de prières, de lectures et de travail ».

Autre héritier d'Origène, Évagre fait de la lecture, avec la veille et l'oraison, un moyen d'arrêter le vagabondage de l'esprit (*Practicos* 15, SC 171, p. 535). Dans le *Miroir des vierges*, la lecture matinale assidue est le chemin de la prière et de la connaissance mystique : « Que le soleil levant voie le livre dans tes mains *(codicem in manibus tuis)*, et ton travail après la deuxième heure. Prie sans cesse et souviens-toi du Christ qui t'a engendré » (1283a). On retrouve la pointe ascétique du *Practicos* chez Jean Cassien (*Conférences* 10, 14, SC 54, 1958, p. 95), Maxime le confesseur (*Centuries sur la charité* II, 47, PG 90, 1000c, et SC 9, 1943, p. 108), Nil (*Ep.* II, 135, PG 79, 256d), Thalassios (*Centuries* IV, 19, PG 91, 1460cd), le pseudo-Théodore d'Édesse (*Centurie*, n. 13, dans la *Philocalia*, t. 1, Athènes, 1957, p. 306). Cet aspect ascétique a été retenu par l'*Histoire lausiaque*, qui montre comment, au désert, la lecture de la Parole de Dieu et sa méditation équilibrent l'existence des moines avec l'ascèse et le travail des mains (cf Meyer, cité *supra*).

Pour Poemen, qui ne parle pas pour autant de lecture proprement dite, le moine, lorsqu'il est dans sa cellule, prie, médite, travaille des mains et surveille ses pensées autant qu'il le peut (*Apophtegmata*, Poemen 168, PG 65, 361c). D'autres cependant semblent redouter les discussions au sujet de l'Écriture (Arsène 42, 105d; Ammoun 2, 128c). En revanche, pour Épiphane, « l'ignorance de l'Écriture est un précipice, un gouffre profond » (11, 166b), tandis qu'il y a « une grande sécurité pour ne pas pécher dans la lecture des Écritures » (9, 166b). C'est également dans « la méditation des Écritures et la réalisation des préceptes de Dieu » que le recueil d'Hyperechios fait consister l'ascèse du moine : « La bouche du moine s'ouvrira à la Parole de Dieu et son cœur méditera sans distraction, à travers tout, les paroles de Dieu » (4 et 125, PG 79, 1473a, 1485b; cf F. Poswick, *Les apophtegmes d'Hyperechios*, dans *Collectanea cisterciensia*, = CC, t. 32, 1970, p. 231-255).

En Syrie, vers la même époque, les moines que célèbre Jean Chrysostome † 407 « s'appliquent à lire les Livres saints dès leurs prières matinales terminées et quelques-uns même à les transcrire » (*In 1 ad Timotheum* 14, 4, PG 62, 576d) : « Ils butinent là le miel de leurs oraisons et de leur conversation » (*In Matthaeum* 68, 5, PG 58, 646bc). Par contre, Isaïe † 488 ne mentionne ni lecture ni méditation, alors qu'il parle de la prière et de la psalmodie (F. Graffin, *Un inédit de l'abbé Isaïe sur les étapes de la vie monastique*, OCP 29, 1963, p. 449-454).

Les moines de Palestine étaient moins frustes que leurs frères d'Égypte; ils bénéficiaient, il est vrai, des séjours qu'avaient faits chez eux des érudits comme Origène, Jérôme, Rufin, Paula ou les deux Mélanie. De fait, la *Correspondance* de Barsanuphe et Jean de Gaza (traduction, Solesmes, 1972) traite de la lecture en termes précis et dont la pédagogie révèle une expérience.

Pour eux, la lecture est, comme la prière, un exercice spirituel privilégié : « Ne t'en prive pas, un peu de l'une, un peu de l'autre, et ainsi tu passes la journée en faisant plaisir à Dieu » (*Lettre* 85). On lit cinq ou six feuillets (143), attentif au sens des mots (428). On lit surtout l'Écriture (61), mais aussi les Vies des Pères (143, 150). Pour Origène, Didyme, Évagre, il faut user de discernement (600) et ne lire que ce qui est utile à l'âme (602). Si la componction saisit le cœur durant la lecture, que l'on continue pourtant de lire tant qu'on le pourra (87), en veillant simplement à demeurer dans l'humilité (228). De son côté, Dorothée de Gaza recommande de lire continuellement les Écritures pour lutter contre l'insensibilité de l'âme, mais il insiste peu; il se sert davantage du verbe μελετάω (*Lettre* 7, n. 192, SC 92, 1963, p. 512).

En Gaule, Martin de Tours, qui ne laissait passer aucun moment sans se plonger dans la prière ou s'appliquer à la lecture (Sulpice Sévère, *Vita Martini* 26, SC 133, 1967, p. 312-314), avait constitué une bibliothèque à Marmoutiers, où il entendait reprendre le style pacômien de « prière solitaire et communautaire nourrie par la lecture et la méditation de l'Écriture » (J. Fontaine, *Commentaire..*, t. 2, SC 134, 1968, p. 686; cf t. 3, SC 135, 1969, p. 1069, 1091, 1092).

Au sud de la Gaule, avant que ne s'affirme le rayonnement de Lérins et de sa culture grâce à Eucher et Césaire, Jean Cassien reprend à Saint-Victor de Marseille ce qu'il avait appris au long de ses itinéraires monastiques. Dans les *Institutions* domine la visée évagrienne; avec les jeûnes, les veilles, la componction du cœur, la lecture permet de lutter contre les passions, gourmandise, tristesse, acédie (V, 14; XI, 3 et 6; XII, 11-14). Mais il s'agit d'une lecture directe de l'Écriture, non de ses commentateurs (V, 34), lecture méditée, savourée et mémorisée tout à la fois (XI, 16). En passant, un instantané saisit le moine dans sa cellule : il s'y applique au travail et à la méditation, dépouillé de tout et pourtant ayant à son usage tablette, crayon, *codex* (vraisemblablement de l'Écriture, IV, 13). Pendant les repas pris en commun on lit des *sacrae lectiones* (IV, 17). Il s'agit là d'un usage « qui ne vient pas de la Règle des égyptiens mais de celle des cappadociens » (*ibidem*; cf Basile, *Règles brèves* 180, PG 31, 1204a).

Les *Conférences* approfondissent l'enseignement des *Institutions* : la lecture assidue et la méditation des Écritures, accomplies en humilité et pureté de cœur (XIV, 10), remplissent la mémoire de pensées divines (I, 17). Application et assiduité imprègnent l'âme au point d'en faire comme une arche d'alliance (XIV, 10). La Parole y est active : « A mesure que par cette étude notre esprit se renouvelle, les Écritures commencent à changer de face » (XIV, 11). On retrouve sans doute des idées origéniennes, mais aussi, par un biais imprévu, le phénomène de relecture qui était à l'origine du *midrash*, qui mène peu à peu à la « science véritable de l'Écriture », « science spirituelle qui purifie et illumine » (XIV, 10).

En résumé, les anciens moines requièrent de la *lectio divina* deux qualités : l'une qui est intériorité et profondeur, l'autre qui vise à l'efficacité et au réalisme de l'engagement dans le combat spirituel de chaque jour. La *lectio divina* apparaît comme un moyen d'ascèse où la technique et l'effort engagent le moine plus avant sur le chemin de sa réponse à l'appel de Dieu, de sa conversion, de sa transformation en homme renouvelé.

L. Leloir, *La Bible et les Pères du désert d'après les deux collections arméniennes des Apophtegmes*, dans *La Bible et les Pères*, Paris, 1971, p. 113-134; *La lecture de l'Écriture selon les anciens Pères*, RAM, t. 47, 1971, p. 183-199.

P. Riché, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, Paris, 1962, p. 141-145.

4. **Les législateurs monastiques.** — En distinguant la lecture personnelle, *legere sibi* (cf RB 38),

des lectures de l'office divin et des autres lectures conventuelles, les législateurs de la vie monastique codifient peu à peu la pratique de la *lectio divina* : ils précisent l'horaire, la matière et, par des touches discrètes, la manière.

1° HORAIRE. — Même si la tradition augustinienne que rapporte l'*Ordo monasterii* (3; L. Verheijen, *La Règle de S. Augustin*, Paris, 1967, p. 150) place la *lectio* de sexte à none, après quoi on rend les *codices* au frère qui en est responsable, la position normale en est au début de la journée (*Regula Magistri*, = RM, 50, 8-15; *Regula Ferreoli* 26, PL 66, 968d), soit avant tierce soit après, selon les saisons (*Regula Isidori* 7; *Regula Fructuosi* 6, dans Benoît d'Aniane, *Concordia regularum* LV, 17-18, PL 103, 1187-1188; déjà, Pélage, *Ad Demetriadem* 23, PL 30, 37b).

Pour la *Règle du Maître*, soucieuse d'occuper les moines entre les offices, la *lectio* est un exercice spirituel commun où l'on apprend à lire, à connaître les psaumes par cœur, où l'on se fait aussi mutuellement la lecture; elle dure environ trois heures, avant tierce (RM 50, 8-15). Après tierce, si l'on travaille en groupe, on continue de lire (RM 50, 28; cf A. de Vogüé, *La Règle du Maître*, t. 1, SC 105, 1964, p. 43-44).

Césaire d'Arles, qui recommandait de profiter des heures de la nuit pour lire longuement, lorsqu'il est impossible de travailler au-dehors (*Sermons* 6, 2; 7, 1; 8, 2), prévoit un autre horaire dans ses Règles monastiques (14). En toute saison, les moines liront jusqu'à tierce. Les moniales consacreront au moins deux heures à la lecture, du matin jusqu'à la seconde heure (*Statuta virginum* 19; *Ep. ad Caesariam* 2, 7). Durant le temps du travail qui suivra immédiatement, on continuera de lire mais en commun, une heure d'affilée; après quoi, chacune méditera en son cœur la Parole de Dieu et priera (*Statuta..*, 20).

Le lien entre *lectio* et *meditatio* est aussi évident pour saint Benoît, chez qui prévaut cependant la question de l'horaire (RB 48). Attentif à ne rien imposer d'excessif, Benoît entend préserver pour la *lectio* un temps assez long, deux à trois heures environ à la suite, pour une étude sérieuse, et pourtant pas trop afin de ne décourager personne. La place réservée à la *lectio* dans l'horaire bénédictin est une place de choix : avant le dîner ou, en carême, du matin jusqu'à la troisième heure pleine. On pourra également profiter de la sieste, mais sans gêner le voisin, et donc en lisant pour soi, sans faire de bruit, *legere sibi*, au sens premier de cette lecture silencieuse qu'Augustin admirait déjà chez Ambroise (*Confessions* VI, 3, 3). Le dimanche, tous vaqueront à la lecture dans la mesure du possible.

En Orient syrien, plus tardivement, la lettre sur la vie monastique attribuée à Philoxène de Mabboug † 523, mais qui est de Joseph Hazzâyâ (8e siècle; DS, t. 8, col. 1343), prévoit de même qu'on s'adonne à la lecture durant la matinée, mais aussi au cours de la troisième partie de la nuit (éd. F. Graffin, dans *L'Orient syrien*, t. 6, 1961, p. 464-465).

Plus tard encore, au monastère de Stoudion à Byzance, la réforme de Théodore Studite † 826 donne à la lecture « le temps qui sépare l'Orthros de prime et l'intervalle qui se situe entre la Liturgie (ou pendant le temps pascal le premier repas) et la reprise du travail à la huitième heure » (J. Leroy, *La vie quotidienne du moine studite*, dans *Irénikon*, t. 27, 1954, p. 47; cf *La réforme studite*, OCA 153, 1958, p. 181-214). Au Stoudion, Nicétas Stéthatos rapporte de Syméon le Nouveau Théologien † 1022 que sa jeunesse fut marquée par la lecture assidue de Jean Climaque : « Il se le rendit familier ». Syméon apprit également à faire alterner dans son ascèse quotidienne la prière avec la lecture méditée de l'Écriture (Nicétas, *Vie de Syméon..*, n. 6 et 27, OC 12, 1928, p. 13 et 39).

2° En ce qui concerne la MATIÈRE de la *lectio divina*, l'Écriture est la grande bibliothèque des moines. Saint Benoît élargit pourtant le champ des lectures (RB 73) : les saints Pères et docteurs catholiques, Jean Cassien, les *Vitae Patrum*, la *Règle* de saint Basile. La *Règle de saint Ferréol* mentionne les passions des martyrs (18, PL 66, 965d). Cassiodore ajoute les historiens (*De institutione divinarum litterarum* 17, PL 70, 1134-1135). Dans leur ensemble, les bibliothèques monastiques du 6e siècle ne répondent pourtant pas aux normes qu'il prévoyait (cf P. Riché, *Éducation..*, p. 182-215). Néanmoins, le souci de donner à la *lectio divina* un soubassement culturel solide ne sera pas abandonné. Mais il faudra un autre contexte historique pour que les moines ressentent davantage la nécessité d'une culture à quoi Tertullien (*De idololatria* 10) comme Origène (cf Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* VI, 18, 4) étaient sensibles. On peut dire, en gros, que c'est à partir de la *lectio divina* que se constitueront les bibliothèques, puis les *scriptoria* monastiques. Peu à peu la *lectio* deviendra synonyme de *studium*, de vie intellectuelle. Jamais cependant le mouvement intellectuel qui se développera à l'intérieur des monastères ne perdra le contact avec sa source, la *lectio divina*, et, par elle, avec la liturgie et l'environnement claustral sans lesquels on ne peut la comprendre tout à fait.

A. M. Mundo, *Las reglas monásticas latinas del siglo* VI *y la lectio divina*, dans *Studia monastica*, = SM, t. 9, 1967, p. 229-255.

C. Butler, *Le monachisme bénédictin..*, p. 299-300, 345-346. — I. Herwegen, *Der hl. Benedikt*, Düsseldorf, 1917; trad. franç., *S. Benoît*, Paris, 1935, p. 150-156. — G.-M. Oury, *Ce que croyait Benoît*, Tours, 1974, p. 43-47.

A. M. Mundo, « *Bibliotheca* », *Bible et lecture de carême d'après S. Benoît*, dans *Revue bénédictine*, t. 60, 1950, p. 65-92 : *bibliotheca* = ensemble des *codices* de l'Écriture; cf L. Maître, *Les écoles épiscopales et monastiques en Occident (768-1180)*, Ligugé-Paris, 1924, p. 182; avec un autre sens, P. Riché, *Éducation..*, p. 161.

L. Coletta, *S. Benedetto promotore degli studi biblici in Occidente*, dans *La scienza e la fede*, t. 40, 1880. — E. Lesne, *Les livres, scriptoria et bibliothèques du 8e à la fin du 12e siècle*, Lille, 1938. — P. Schmitz, *Histoire de l'ordre de S. Benoît*, t. 2, Maredsous, 1942, p. 72-91; t. 5, 1949, p. 96-107. — M. Van Assche, « *Divinae vacare lectioni* ». *De « ratio studiorum » van sint Benedictus*, dans *Sacris erudiri*, t. 1, 1948, p. 13-34. — J. Leclercq, *S. Bernard et la théologie monastique du 12e siècle*, dans *Analecta sacri ordinis cisterciensis*, = ASOC, t. 9, 1953, p. 7-23. — A. Pantoni, *La « lectio divina » nei suoi rapporti con la Bibbia e la liturgia*, dans *Vita monastica*, t. 14, 1960, p. 167-174. — H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, 1e p., t. 1, p. 290-304.

3° Sans être un travail de recherche ou d'érudition, la *lectio divina* est une OCCUPATION SÉRIEUSE : « Tout ce qui touche de près ou de loin à l'étude et à la *lectio* revêt chez saint Benoît une importance très particulière » (G.-M. Oury, *loco cit.*, p. 143; cf I. Herwegen, *S. Benoît*, p. 151-152). Le livre reçu au début du carême doit être lu en entier, à la suite (RB 48). Il y a là un effort dont tous ne sont peut-être pas capables puisque la *Règle* prévoit des surveillants de lecture. Pourtant cette occupation à laquelle le moine s'applique *(intentus)* n'est pas loin de la prière qu'il peut faire simplement à l'oratoire, en dehors des offices réguliers, « avec larmes et élan du cœur » (52). Par, là, si la *lectio* est une activité à laquelle on vaque durant des moments précis,

comme à d'autres au travail des mains, elle est profondément plus proche de la méditation traditionnelle (RB 48, *meditare aut legere*). La lecture pourra donc agir efficacement sur le moine, transformer sa vie, l'aider à réaliser ce qu'il est venu faire au monastère : se convertir, chercher vraiment Dieu (58; cf Prologue). C'est bien pourquoi les livres dont Benoît conseille la lecture deviennent règle de vie et chemin de perfection vers les plus hauts sommets (73).

Toutefois, le développement de la pratique de la *lectio divina* devra beaucoup à l'influence qu'exerça Grégoire le Grand sur tout le moyen âge, en attendant la redécouverte des Pères grecs par les cisterciens du 12e siècle. Sans doute, pour ne prendre qu'un thème, Césaire d'Arles parle-t-il déjà de *ruminatio* : curieusement, il en rattache la vertu purifiante au fait que les animaux « purs » sont les ruminants (*Sermons* 88, 6; 99, 3; 114, 6; 117, 6; 124, 6; 161, 2); plus profondément, la *ruminatio* est le propre de ceux qui réfléchissent sur ce qu'ils ont entendu et ainsi le retiennent *in ore cordis* (69, 5; 99, 3). Grégoire parlera lui aussi de *ruminatio*, de *masticatio* (*Moralia in Job* I, 21, 29; VI, 5, 6; XXIX, 9, 19; *Hom. in Ezechielem* I, 5, 1 et 10, 3). Il n'omettra pas non plus l'application ni l'assiduité (par exemple, *Moralia* IV, 1), mais c'est peut-être le caractère « cordial » de la *lectio* qui devra surtout à Grégoire son originalité (*In Ezechielem* I, 1, 15; I, 6, 16-17).

Notons-le ici, à Grégoire Colomban demandera, en plus de la *Regula pastoralis*, les commentaires *sur Ézéchiel* et *sur le Cantique des cantiques*. Pourtant, une seule allusion, furtive, est faite à la lecture dans sa *Règle*. Mais peut-être une expression comme *delectatio litterarum* en suggère-t-elle davantage. D'autant qu'au dire de son biographe Colomban ne se séparait jamais de son texte sacré (Jonas, *Vita Columbani* I, 8, MGH *Scriptores rerum merovingicarum*, t. 4, Hanovre, 1902, p. 74).

B. Calati, *S. Gregorio Magno e la Bibbia*, dans *Bibbia e spiritualità*, Rome, 1967, p. 121-178. — D. Hofmann, *Die geistige Auslegung der Schrift bei Gregor dem Grossen*, Münsterschwarzach, 1968. — P. Catry, *Lire l'Écriture selon S. Grégoire le Grand*, CC, t. 34, 1972, p. 177-201. — Art. Écriture, DS, t. 4, col. 169-175; Grégoire le Grand, t. 6, col. 876-879.

5. La « lectio divina » durant le haut moyen âge. — 1° Bénédictins. — A partir de la Règle bénédictine on peut suivre la pratique de la *lectio divina* soit par les coutumiers, soit, plus facilement, par les divers écrits des moines eux-mêmes.

Les coutumiers disent moins là-dessus que les autres textes. Et d'ailleurs, « comment retrouver dans sa réalité quotidienne, avec sa souplesse et son adaptation aux possibilités réelles, la conception du moyen âge? » (J. Dubois, *Les moines dans la société du moyen âge (950-1350)*, dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 60, 1974, p. 31; à propos de Cluny, J. Leclercq, *Pour une histoire de la vie à Cluny*, RHE, t. 57, 1962, p. 795-801). Le recueil d'usages que saint Sturme † 776 établit dans son monastère de Fulda insiste pourtant sur le climat de silence studieux dont doit être entourée la *lectio*, qu'elle se fasse dans le cloître ou en un autre endroit (*Antiquae consuetudines monasteriorum ordinis S. Benedicti* 1, 5; 2, 3; PL 89, 1261-1262; cf *Histoire littéraire de la France*, t. 4, Paris, 1866, p. 161-162). Mais que l'on prenne le recueil des anciennes coutumes de Cluny (Udalric, *Antiquiores consuetudines cluniacenses* II, 24, PL 149, 712bc; cf I, 41, 687) ou celui qui, sous le nom de « Discipline de Farfa », représente l'observance de Cluny au 11e siècle, on y retrouvera peu de renseignements sur la *lectio divina*. La « Discipline de Farfa » conserve pourtant une liste des livres que l'on distribuait aux moines au début du carême (II, 51, PL 150, 1284d-1285c) : on peut ainsi se rendre compte des ouvrages lus à Cluny vers le milieu du 11e siècle, livres de la Bible, Pères de l'Église, mais aussi Eusèbe, Orose, Josèphe et Tite-Live! (cf Mabillon, *Annales ordinis S. Benedicti*, t. 4, Paris, 1707, LIII, n. 20, p. 208-209; A. Wilmart, *Le couvent et la bibliothèque de Cluny au 11e siècle*, dans *Revue Mabillon*, t. 11, 1921, p. 89-124).

C'est au reste un trait commun à beaucoup de bibliothèques monastiques dès cette époque, la proportion d'ouvrages d'histoire y est assez élevée : ainsi, pour ne prendre qu'un nom, à Pomposa à la fin du 11e siècle (J. Leclercq, dans *Témoins de la spiritualité occidentale*, Paris, 1965, p. 163). En Angleterre, la *Regularis concordia* de Dunstan montre les moines assis dans le cloître durant la matinée et vaquant en silence à leur lecture (PL 137, 497a); les *Decreta* de Lanfranc (21) de leur côté, s'ils nous renseignent sur le rituel de la distribution des livres de carême, ne précisent guère la manière dont on les lira. Ils notent seulement la coulpe que devra battre le moine qui aurait négligé de lire le livre reçu pourtant l'année précédente (éd. K. Hallinger, *Corpus consuetudinum monasticarum*, t. 3, Siegburg, 1967, p. 20).

En revanche, à travers lettres, homélies, vies ou traités divers, les moines s'expriment davantage. Les mots dont ils se servent pour parler de la *lectio divina* y gagnent un charme réel que J. Leclercq a mis en valeur. On signale ici quelques noms comme autant de repères.

A Séville, Léandre † 596, en écrivant à l'intention de sa sœur Florentine un traité sur la vie religieuse, lui recommande de lire et de faire lire pendant le travail manuel une lecture qui apprenne à prier (*De instructione virginum* 6, PL 72, 883d-884a), tandis que son frère Isidore consacre deux chapitres à la lecture et à l'assiduité à lire (*Sentences* III, 8-9, PL 83, 679a-682a).

L'œuvre d'Ambroise Autpert † 784 témoigne de son assiduité à la prière et à la *lectio divina*. Lui-même l'affirme dans son *Commentaire de l'Apocalypse* : « S'il semble que je possède quelque chose, c'est au grenier du Christ que je l'ai puisé » (cf DS, t. 7, col. 2169). Alcuin † 804 recommande volontiers l'assiduité à la lecture dans ses lettres, ainsi aux moines de Saint-Waast d'Arras (*Ep.* 51, PL 100, 216bc; cf le ch. 5 De lectionis studio du *De virtutibus et vitiis*, PL 101, 616c-617a). Smaragde † 824, le plus ancien commentateur de la Règle de S. Benoît et l'auteur du *Diadème des moines*, reprend le mot de Cyprien, à travers Isidore de Séville sans doute (*Diadema..*, 3; *Commentarium..*, 49; PL 102, 597cd, 887d). Il en profite pour situer la lecture, qui instruit, entre la prière qui purifie et la méditation qui conserve le fruit de la lecture (cf J. Leclercq, *Témoins de la spiritualité occidentale*, p. 69).

Une place à part serait à faire à Bède † 735 dont l'œuvre traduit en maint passage la familiarité cordiale avec l'Écriture que la *lectio divina* avait fait naître en lui. Rien ne lui était plus doux que d'étudier, d'enseigner, d'écrire (*Vita*, PL 90, 37), parce qu'il savait aussi méditer l'Écriture sans rien laisser de l'observance ni du chant de l'office *(omnem meditandis Scripturis operam dedi)*. N'est-ce pas sa propre expérience qu'il évoque en faisant le portrait du destinataire dans ses *Capitula Evangelii secundum Lucam* : « Credo etiam tuo vigilantissimo studio qui in lege Dei meditanda dies noctesque ducis pervigiles non nullis in locis quae ab eis intermissa sunt quid sentiri debeat auctor lucis aperiet » (*Prologus*, CCL 120, p. 6).

Pour Odon de Cluny † 942, l'ascèse quotidienne conduit les moines à la rencontre du Christ parce qu'elle est animée par l'office liturgique ou la *lectio sacra* (cf Jean de Salerne, *Vita Odonis* I, 30-32, PL 133, 56c-57c; cité par K. Hallinger, dans *Revue Mabillon*, t. 46, 1956, p. 130; G. de Valous, *Le monachisme clunisien des origines au 15e siècle*, t. 1, Paris-Ligugé, 1935, p. 316-317).

A Saint-Riquier, au 11e siècle, les moines « s'efforcent de

multiplier les moments qui leur permettront de s'appliquer à la lecture et à l'oraison, tel Odelger qu'Hariulf dit « *assiduae lectioni et orationi insistens* », ou Gervin qu'il montre sous le cloître avec le livre dès les premiers rayons de soleil : « *divini verbi favos sibi congerebat* » (cf J. Hourlier, dans *Revue Mabillon*, t. 50, 1960, p. 13, citant *Chronicon Centulense* IV, 10 et 26, PL 174, 1319b, 1346a).

En insistant sur le paradis retrouvé qu'est le cloître, l'*Exhortatio in amorem claustri* de Guillaume Firmat † 1095 ne manque pas de signaler comment la lecture des Livres saints permet d'y épouser la Sagesse dans les noces d'un studieux loisir (cf G. Morin, *Un traité inédit de S. Guillaume Firmat sur l'amour du cloître et des saintes lectures*, dans *Revue bénédictine*, t. 31, 1914-1919, p. 244-249; éd. par J. Leclercq, dans *Studia anselmiana*, t. 31, 1953, p. 28-44).

Les grands théologiens monastiques postérieurs n'auront pas d'autre méthode en fin de compte que celle de la *lectio divina*. Ainsi Anselme du Bec † 1109, pourtant dialecticien original, recommande la lecture de l'Écriture (*Ep.* 185), où il a trouvé les bases de sa pensée (cf F. Vandenbroucke, *La « lectio divina » du 11e au 14e siècle...*, p. 276; cf p. 278, même attitude chez Frowin d'Engelberg † 1178). Rupert de Deutz † 1135 envoie son *Commentaire sur saint Jean* à Cunon comme le fruit de sa *meditatio* et de son *exercitatio* : après Augustin, il a osé, dit-il, « ruminer la parole de Dieu » (CCM 9, p. 1; cf *Ep. ad Thietmarum*, CCM 25, p. 3). Serlon de Savigny † 1158, dans son *Sermon*, montre comment dans la *lectio divina* l'âme s'attache au Christ comme jadis Jonathas à David. Une telle *lectio* rentre cependant dans un ensemble d'exercices où le travail commence par mater la chair et où la dévotion de la prière mènera l'âme jusqu'à la contemplation, après que la lecture l'aura élevée (éd. A. Wilmart, dans *Revue Mabillon*, t. 12, 1922, p. 26-38). De fait, précisera Pierre de Celle † 1183, la lecture dont l'âme se repaît et d'où jaillit la contemplation, c'est bien cette lecture méditée : « *ex divina lectione et meditatione caelestium contemplatio* » (cf J. Leclercq, *La spiritualité de Pierre de Celle*, Paris, 1946, p. 99-107).

A partir de ces quelques noms, peut-être pourra-t-on mieux estimer la place que tient la *lectio divina* dans la spiritualité monastique du haut moyen âge. En témoigneraient également les florilèges que les moines aiment composer (cf DS, art. FLORILÈGES; J. Leclercq, *L'amour des lettres*, p. 176) et, d'une manière plus générale, l'amour qu'ils éprouvent pour les livres (cf Ph. Schmitz, *Histoire de l'ordre...*, t. 2, p. 70-71).

Fr. Vandenbroucke, *La lectio divina du 11e au 14e siècle*, dans *Studia monastica*, t. 8, 1966, p. 267-293. — J. Mattoso, *A « lectio divina » nos autores monásticos da alta idade média*, *ibidem*, t. 9, 1967, p. 167-187. — M. Magrossi, *La Bibbia nei chiostri da Cluny a Cîteaux*, dans *Bibbia e spiritualità*, Rome, 1967, p. 179-244. — M. Fernandez, *La « lectio divina » en la tradición monástica medieval*, dans *Confer*, t. 21, 1967, p. 317-337.

2° CÎTEAUX. — En remontant à la source de l'ascèse bénédictine, Cîteaux s'efforce de retrouver une simplicité de vie, un équilibre d'horaire où la *lectio divina* se partage la journée avec un office liturgique moins ample qu'à Cluny et un travail manuel plus important. Le plus ancien manuscrit connu des *Ecclesiastica officia cisterciensis ordinis* (c. 71) décrit la manière dont les moines s'adonnent à la lecture : à la sortie du chapitre, assis, chacun lit son livre, on ne pose pas de question au voisin, sauf en ce qui a trait à la préparation des lectures ou des chants de l'office (B. Griesser, *Die « Ecclesiastica officia cisterciensis ordinis » des cod. 1711 von Trient*, ASOC, t. 12, 1956, p. 153-288). C'est dans ce cadre qu'il faut situer Bernard de Clairvaux † 1153.

Formé à la *lectio* selon la manière traditionnelle, au dire de Guillaume de Saint-Thierry, il était « sans cesse occupé à prier, à lire ou à méditer » (*Vita Bernardi* 4, 24, PL 185, 241a). De fait, son enseignement demeure marqué par cette formation : « Il est l'homme de la Bible.., il se l'est assimilée par l'étude et la contemplation » (J.-M. Besse, *Les mystiques bénédictins*, Paris, 1922, p. 163). On ne saurait pourtant négliger le climat de louange liturgique dont maints textes sont empreints : « Je rumine ces choses avec suavité, tout mon être s'emplit de joie, tout en moi se repaît, de mon corps germe la louange. Tout cela Dieu l'a donné à son Église tout entière et chacun de nous sent que cela se réalise en lui. Le Seigneur donne à notre âme la lumière de l'intelligence, à notre bouche des paroles d'édification et à nos mains des œuvres de justice » (*Super cantica* 16, 2). Par delà Grégoire le Grand, Origène est bien retrouvé à Clairvaux.

É. Gilson, *La théologie mystique de S. Bernard*, Paris, 1934, p. 27. — G. Bardy, *S. Bernard et Origène*, dans *Revue du moyen âge latin*, t. 1, 1945, p. 420-421. — J. Leclercq, *S. Bernard et l'Écriture sainte*, dans *S. Bernard mystique*, Paris, 1948, p. 483-489; *S. Bernard et le 12e siècle monastique*, dans *Écriture sainte et vie spirituelle*, DS, t. 4, col. 187-194; *Origène au 12e siècle*, dans *Irénikon*, t. 24, 1951, p. 425-439; *S. Bernard et la théologie monastique du 12e siècle*, ASOC, t. 9, 1953, p. 7-23. — P. Dumontier, *S. Bernard et la Bible*, Bruges, 1953. — H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, 1e p., t. 1, p. 198-304; t. 2, p. 586-599. — J. Leclercq, *S. Bernard et la tradition biblique d'après les sermons sur le Cantique*, dans *Sacris Erudiri*, t. 9, 1960, p. 225-248. — D. Farkasfalvy, *L'inspiration de l'Écriture sainte dans la théologie de S. Bernard* = *Studia anselmiana* 53, 1964; *The Role of the Bible in St Bernard's Spirituality*, dans *Analecta cisterciensia*, t. 25, 1969, p. 3-13.

Si dans le *Speculum fidei* (PL 180, 378a), Guillaume de Saint-Thierry † 1148 semble réduire la lecture à n'être qu'un moyen de combattre les tentations de l'esprit, par les impératifs de la *lectio divina* qu'il énumère dans sa *Lettre aux frères du Mont-Dieu* (I, 10, 31, PL 184, 327c-328a), il montre bien l'importance qu'il lui accorde. Le programme intègre pratiquement les données traditionnelles.

Il faut vaquer à une lecture précise à des heures précises : une lecture faite au hasard, en papillonnant, sans application, échapperait vite à la mémoire et ne mènerait à rien. Il faut également s'attacher à certains passages, y accoutumer l'âme, car il y a entre l'étude et la lecture la même différence qu'entre l'amitié et l'hospitalité. Il faut de plus confier à la mémoire un passage du livre qu'on lit chaque jour pour qu'elle le rumine plus souvent et ainsi le digère plus facilement. Il faut enfin dans le cours même de la lecture puiser des sentiments *(affectus)*, qui serviront à la prière *(formanda oratio)*. On sait quelle influence cette *Lettre d'or* exerça sur la spiritualité médiévale : « Les écoles de Groenendael et de Windesheim n'y échappèrent pas » (U. Berlière, *L'ascèse bénédictine...*, p. 94; cf J.-M. Déchanet, *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry*, Bruges, 1940, p. 60-79; M.-M. Davy, *Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, t. 1 *La connaissance de Dieu*, Paris, 1954, p. 303).

Arnould de Bohéries était-il contemporain de saint Bernard (cf DS, t. 1, col. 894)? Son *Miroir des moines* en tout cas, directoire de la journée monastique, parle de la *lectio* : « Post lectionem est orandum : et si ad legendum accedat, non tam quaerat scientiam quam saporem. Est autem Scriptura sacra puteus Jacob ex quo hauriuntur aquae quae in oratione funduntur. Nec semper ad oratorium est eundum sed in ipsa lectione poterit contemplari et orare » (PL 184, 1175b). Le passage se retrouve dans un opuscule anonyme du 13e siècle, destiné à des novices, *Bona lectio et sub compendio ad monachos milites Christi* (cf J. Leclercq, *Écrits monastiques sur la Bible*, dans *Mediaeval Studies*,

t. 15, 1953, p. 104). L'expression *non tam scientiam quam saporem* aura grand succès; l'idée, sinon les mots, s'en trouve déjà chez Jérôme : « *legere non ad laborem sed ad delectationem et instructionem animae* » (*Ep.* 130, 15).

Avec la psalmodie, la prière, la tâche quotidienne et le silence, la *lectio divina* est pour Guerric d'Igny † 1157 un des exercices propres à la sagesse (*Sermon sur S. Benoît* 1, 5, SC 202, 1973, p. 48). En lisant, en méditant jour et nuit la loi du Seigneur, les moines se promènent à travers autant de jardins qu'ils lisent de livres (*Sermon « quae habitas »* 2, *ibidem*, p. 518-520).

Mais les habitants des cloîtres ne sont pas les seuls à s'adonner à la lecture : ermites et reclus, recluses aussi. En ce sens Aelred de Rievaulx † 1167 donne à sa sœur recluse de précieux conseils au sujet des lectures qu'il range, comme Isaac de l'Étoile † 1178, avec la *meditatio* et l'*oratio* au nombre des *exercitia spiritalia*, par opposition aux *exercitia corporalia* que sont jeûnes, veilles et travail (cf Aelred de Rievaulx, *La vie de recluse..*, 9 et 11, SC 76, 1961, p. 17, 66-68, 74). La recluse lira la Bible, mais aussi la vie des Pères, leurs Règles, leurs miracles. Elle fera alterner sa lecture avec la psalmodie et l'oraison, au gré de sa dévotion, afin de se recréer l'esprit et de mettre en fuite l'acédie. Si elle ne peut décidément pas lire, qu'elle s'applique au travail manuel. Aelred demeure fidèle aux dispositions de la *Règle* de saint Benoît, comme à son esprit lorsqu'il note que la *lectio* fait naître en l'âme un sentiment de componction, une ferveur spirituelle (cf RB 19, 20, 52). Pour Isaac, voir *Sermon* 14, 7-8, SC 130, 1967, p. 274-276; la lecture est aussi le moyen d'éveiller le Christ qui dort, lorsque les tentations nous assaillent (*Sermon* 15, 12, p. 290).

3° Chanoines et chartreux. — La *lectio divina* tient dans la spiritualité des chanoines une place tout aussi essentielle que dans celle des moines. « La spiritualité canoniale du 12e siècle, c'est la Bible. C'est à elle que s'attachent la lecture divine et l'étude théologique considérée comme un travail d'exégèse » (J. Gerits, *Un poème anonyme sur la « lectio divina »..*, dans *Analecta praemonstratensia*, t. 43, 1967, p. 141-146). Au reste, la réforme de Cîteaux exerça une influence, parfois profonde, sur plusieurs institutions canoniales. A propos de la *lectio divina*, il est significatif de constater que les statuts d'Oigny, d'Arrouaise et de Prémontré s'alignent sur les *Ecclesiastica officia* cisterciens. Comme à Cîteaux, l'observance canoniale réservait chaque jour des « moments précis » à la *lectio divina* (P. Lefèvre, *A propos de la « lectio divina » dans la vie monastique et canoniale*, RHE, t. 67, 1972, p. 800-809).

De fait, Philippe de Harvengt († 1183; *De scientia clericorum*, PL 203, 693-708) et Adam de Dryburg († 1212; *De ordine, habitu et professione canonicorum ordinis praemonstratensis*, PL 198, 443-610) insistent sur l'importance de la *lectio divina* : l'assiduité à la lecture entretient la mémoire et fait découvrir la bonté de Dieu (PL 198, 578a). Mais pour que la *lectio* soit fructueuse, il faut encore que la *meditatio* l'accompagne et la suive (602d). L'*oratio* va avec elles et le lieu de ce triple exercice demeure le cloître (603ab). Hugues de Saint-Victor † 1141 avait déjà systématisé l'itinéraire : *lectio, meditatio, oratio, operatio, contemplatio* (*De meditando seu meditandi artificio*, PL 176, 993-998; cf *Six opuscules spirituels*, éd. R. Baron, SC 155, 1969, p. 44-59).

Guigues II le chartreux † 1188, dans sa *Scala claustralium*, ne retient que *lectio, meditatio, oratio, contemplatio*. « Étude attentive des Écritures faite avec un esprit appliqué » (ch. 2), la *lectio* cherche la vie bienheureuse, la *meditatio* la trouve, la prière *(oratio)* la demande, la contemplation la goûte (ch. 3). Durant la lecture, l'âme continue de mâcher et de triturer le sens qu'elle a déjà perçu, et *lectio* et *meditatio* demeurent étroitement liées : « La lecture sans la méditation est aride et la méditation sans lecture sujette à l'erreur » (ch. 4); cf PL 184, 475-478; SC 163, 1970, p. 82-86. On peut pourtant se demander si, en devenant plus précise, plus technique, la *lectio divina* ne risque pas alors de perdre un peu de sa spontanéité originelle, qui caractérise le goût de l'Esprit?

La pratique de la *lectio divina* ne s'arrête pas dans les monastères avec la haute époque du 12e siècle. Quelles que soient les interférences que les âges suivants feront naître entre cette *lectio divina* et la « lecture spirituelle », moines et moniales garderont profondément le sens et le goût d'une telle manière de lire. Sans doute la liturgie entretient-elle en eux le climat de louange et d'adoration qui explique la gratuité admirative de pareille lecture dans une vie tout orientée vers la prière. Sans doute aussi la matière de la *lectio divina* suffirait à la qualifier : l'Écriture et les Pères y sont toujours privilégiés.

Ainsi, par exemple, en 1520, Paul Giustiniani, promoteur d'une réforme camaldule, rappellera l'importance de cette lecture studieuse de l'Écriture : « Tous ceux qui savent lire feront chaque jour au moins une lecture d'Écriture sainte... Mais lire ne sert de rien si l'on ne médite ce qu'on a lu avec toute l'application dont chacun est capable » (*Regola della vita eremitica*, Florence, 1525, f. 83, cité par J. Leclercq, *La vie érémitique d'après... Paul Giustiniani*, Paris, 1955, p. 103).

Au 17e siècle, les *Commentaires* de la Règle (ceux de Mège Rancé, Martène, Calmet, etc) témoignent d'une pratique toujours vivace. Les réformes de Saint-Vanne, de Saint-Maur, celles de Beaufort, de Rancé ou des grandes abbesses du temps n'y sont pas étrangères, même si se marque alors un clivage d'esprits, qu'illustre entre autres la controverse du *Traité des études monastiques* de Mabillon, dont l'enjeu touche au fond la *lectio divina*.

J. Leclercq, *Spiritualité vanniste et tradition monastique*, RAM, t. 36, 1960, p. 323-335. — La 9e *Semaine d'études monastiques* (Palma de Majorque, août-septembre 1966) a pris pour thème « la *lectio divina* en la tradición monástica : su teoría y su práctica »; compte rendu dans *Yermo*, t. 4, 1966, p. 378-382. — O. d'Allerit, *La « lectio divina » en los Maurinos*, dans *Yermo*, t. 7, 1969, p. 145-164. Le chapitre que A. Baker † 1641 consacre à la lecture dans *La sainte sapience* (tr. fr. t. 1, Paris, 1953) traite plus de « lecture spirituelle » que de *lectio divina*.

Aujourd'hui encore, la *lectio divina* demeure l'une des notes de l'existence monastique : « C'est l'ensemble ordonné des procédés intellectuels progressifs par lesquels nous nous rendons familiers les choses de Dieu et nous habituons à regarder l'invisible » (P. Delatte, *Commentaire sur la Règle de S. Benoît*, Paris, 1913, p. 348). A cette définition, les Abbés bénédictins faisaient écho en 1967 dans le renouveau postconciliaire. Ils insistaient sur la nécessité d'une formation adéquate et sur les conditions concrètes qui permettent à la *lectio divina* d'être « habituellement pratiquée comme une lecture priante, paisible et assidue, vécue dans la foi et l'amour ». De la sorte, la *lectio divina* aide puissamment le moine à devenir toujours davantage un « homme de Dieu »... (*La vie bénédictine, propositions approuvées..*, dans *Lettre de Ligugé*, n. 128, 1968, p. 12; cf Vatican II, *Perfectae caritatis*, n. 6; *Dei Verbum*, n. 25. Voir le Chapitre général de l'ordre des cisterciens de la stricte observance, 1969, « Norme » n. 3 : « Dans l'horaire on maintiendra l'équilibre requis par la Règle de S. Benoît entre *opus Dei*, *lectio divina* et travail manuel »).

Directoire spirituel à l'usage des cisterciens réformés, 2e éd., Bricquebec, 1931, p. 417-423. — L. Bouyer, *Le sens de la vie monastique*, Paris, 1950, p. 257-272. — A. Louf, *Exégèse scientifique ou « lectio » monastique*, CC, t. 22, 1960, p. 225-247. — A. Savaton, *Valeurs fondamentales du monachisme*, Tours, 1961, p. 65-80. — J. Leclercq, *La liturgie et les paradoxes chrétiens*, Paris, 1963, p. 243-294. — P.-Y. Émery, *L'Écriture méditée. Quatre degrés : lecture, méditation, prière, contemplation*, dans *Lumen vitae*, t. 20, 1965, p. 619-631. — Fr. Vandenbroucke, *Moines, pourquoi?*, Gembloux, 1967, p. 161-165.

M.-F. Herbaux, *Formation à la lectio divina*, CC, t. 32, 1970, *ibidem*, p. 231-255. — « *Lectio divina* », dans *Lettre de Ligugé*, n. 154, 1972. — D. Stanley, *A suggested Approach to Lectio divina*, dans *The American Benedictine Review*, t. 23, 1972, p. 439-455. — E. Bianchi, *Pregare la parola. Introduzione alla « lectio divina »*, dans *Servitium*, t. 7, 1973, p. 485-513. — Pl. Deseille, *L'échelle de Jacob et la vision de Dieu. Spiritualité monastique*, Aubazine, 1974, p. 59, 166. — S. Kleiner, *Dieu premier servi*, Paris, 1974, p. 83-87.

Jacques Rousse.

II. DE LA LECTIO DIVINA A LA LECTURE SPIRITUELLE

Au terme d'une évolution qui a fixé l'autonomie de la lecture spirituelle, le jésuite Tobias Lohner (1619-1697; cf notice, DS, t. 9), dans son *Instructissima bibliotheca manualis concionatoria* (1681), t. 2, Augsbourg-Dillingen, 1712, p. 148, rapporte à la suite deux définitions données par son confrère J. Alvarez de Paz :

« Lectio (l'adjectif *spiritualis* est ajouté dans la citation de Lohner) est cum sanctarum scripturarum paginas aut sanctorum doctorum libros evolvimus, non solum ut sciamus, sed ut spiritu proficiamus et Dei voluntatem intelligentes eam opere exsequamur » (*De vita spirituali et ejus partibus*, 1608, lib. II, pars 4, c. 31; *Opera*, éd. Vivès, t. 1, Paris, 1875, p. 340a). La *lectio* est située ici parmi les autres fonctions *(officia)* de la vie contemplative : écoute de la Parole de Dieu, étude des Écritures, rédaction d'ouvrages spirituels, assistance aux offices divins, prière vocale et oraison mentale.

« Spiritualem lectionem vocamus qua mysticos libros et spirituales tractatus evolvimus, in quibus non solam rerum spiritualium notitiam sed multo magis earum gustum et affectum quaerimus » (*De exterminatione mali et promotione boni*, 1613, lib. III, pars 5, sect. 2, c. 2; *Opera*, t. 4, p. 59a).

La première définition distingue nettement la *lecture* spirituelle de l'*étude (studium)* de l'Écriture; la seconde ne mentionne plus l'Écriture parmi les objets de la lecture spirituelle. Ces deux textes suffisent à montrer qu'une évolution s'est produite et qu'une transformation est intervenue dans la tradition de la *lectio divina* : la *lectio* n'est plus la seule façon d'aborder l'Écriture, et celle-ci n'en est plus l'objet nécessaire. En outre, les deux définitions opposent connaissance et progrès spirituel, ou encore aspect intellectuel et aspect affectif *(gustus, affectus)*, alors que ces diverses fins étaient unies dans la *lectio divina*.

Comment s'explique, historiquement, cette évolution de la *lectio divina* à la *lectio spiritualis*? On peut globalement distinguer trois étapes dans ce processus : une première où le facteur de continuité est prédominant, malgré l'implantation de la *lectio* en de nouveaux milieux, c'est-à-dire dans les ordres mendiants récemment fondés; une deuxième où, par l'apport de la *devotio moderna*, une nouvelle conception apparaît; une troisième enfin, où plusieurs auteurs unissent l'ancien et le nouveau dans une doctrine de la *lecture spirituelle* systématiquement élaborée.

1. La lecture spirituelle en continuité avec la « lectio divina ». — Il est évident que, malgré ses traits spécifiques, la lecture spirituelle reste en continuité profonde avec la *lectio divina*.

1° Chez les AUTEURS MONASTIQUES MÉDIÉVAUX, les deux formes de lecture ne peuvent pas toujours être clairement distinguées. Ainsi, comme il a été dit plus haut (col. 484), Guillaume de Saint-Thierry † 1148, dans son *Epistola ad fratres de Monte Dei*, précise les conditions d'une lecture fructueuse, insiste sur la distinction entre *studium* et *lectio* et montre bien que le but de la *lectio* est de faire communier aux *affectus* de l'auteur inspiré (cf DS, t. 2, col. 743-744; t. 6, col. 1243).

Guigues II le chartreux † 1193 (DS, t. 6, col. 1175-1176), dans sa *Scala claustralium*, limite, lui aussi, la *lectio* à l'Écriture; la *lectio* cependant tend à devenir de plus en plus un des exercices de la montée de l'âme vers Dieu. Voir *supra*, col. 485.

2° Un siècle plus tard environ, *chez les auteurs spirituels des* ORDRES MENDIANTS, la *lectio*, même s'il s'agit de la Bible, n'est plus exclusivement ordonnée à préparer la contemplation; elle répond à des finalités plus diverses, d'ordre ascétique, moral ou même apostolique. En outre, commencent d'apparaître des listes méthodiques d'ouvrages spirituels sans relation directe avec l'Écriture.

Le franciscain David d'Augsbourg † 1272 (cf DS, t. 3, col. 42-44) voit dans « la lecture des saintes Écritures, le recueillement de l'oraison et l'humble exercice des bonnes œuvres » la corde triplée qui attache le cœur agité par les tempêtes du monde au Christ, pierre immuable (*De exterioris et interioris hominis compositione*, lib. I, c. 31, éd. Quaracchi, 1899, p. 41-42, passage destiné aux novices). Dans le troisième livre, écrit pour les « parfaits », la *lectio* est le premier moyen pour tenir la mémoire toujours occupée de Dieu (avec l'*entretien spirituel*, la *méditation*, l'*oraison* et la *contemplation*); son objet doit être choisi de façon à ne pas gêner l'oraison, mais elle a des fins multiples : « Illuminet ad Dei notitiam, accendat ad eius amorem, mores bonos instruat, animet ad tolerandum adversa, mundi contemptum ingerat, et desiderium patriae caelestis, doceat discernere inter vitia et virtutes et vincere tentationes et alia utilia ad salutem » (lib. III, c. 51, p. 295).

Le ch. 13 du *Speculum disciplinae ad novitios*, dont l'auteur est probablement Bernard de Besse, secrétaire de Bonaventure (cf DS, t. 1, col. 1504), traite des *lectiones divinae* dont il faut nourrir l'âme : on choisira donc un passage « ex sacra pagina *ad morum informationem conveniens* », plutôt « pour obtenir la consolation spirituelle que par souci d'étude » : « non magis quaerant scientiam quam saporem » (dans Bonaventure, *Opera omnia*, éd. Quaracchi, t. 8, 1898, p. 594b; la dernière phrase est une citation d'Arnould de Bohéries, *supra*, col. 484). Précisant ensuite les modalités de la *lectio*, Bernard se réfère à la *Lettre de* Guillaume de Saint-Thierry et au *De institutione novitiorum* de Hugues de Saint-Victor *(ibidem)*.

Dans le même sens, le dominicain Humbert de Romans † 1277 (DS, t. 7, col. 1108-1116) recommande avec de multiples raisons la *lectio sacra*, c'est-à-dire la lecture de la Bible; il prévient contre les excuses qui portent à s'en dispenser et insiste finalement sur ses fruits : « Valet ad coelestis desiderii inflammationem.., ad cavendum daemonum insidias, ad sui cognitionem, ad commorandum cum Deo.., ad consolationem in

tribulatione, ad spiritualem delectationem.., ad vires animae replendas.., ad carnalia desideria reprimenda » (*Expositio regulae B. Augustini*, c. 142, éd. J.-J. Berthier, t. 1, Paris, 1888, p. 432; le chapitre 143 traite du *studium* de l'Écriture). Dans le *De officiis ordinis* (1275), il donne une liste de livres recommandés aux novices (voir DS, t. 2, col. 1971) : bien que le terme ne soit pas employé, ces livres doivent être la matière de ce qu'on nommera plus tard *lecture spirituelle* : « Au début, qu'ils lisent les livres utiles et clairs plutôt que les difficiles et obscurs, et avant tout ceux qui sont plus capables de les éclairer, les enflammer et les affermir » (t. 2, p. 230).

Le mystique anglais Richard Rolle † 1349 pense encore à l'Écriture comme objet de la *lectio*, mais dans un même but ascétique : « Lisez de préférence les passages qui ont trait à l'amendement des mœurs, ceux qui enseignent à éviter les embûches du démon ou qui nous parlent de l'amour de Dieu et de la vie contemplative. Quant aux passages plus difficiles, abandonnez aux disputeurs et aux esprits ingénieux... le soin de les interpréter » (*De emendatione peccatoris*, ch. 9, trad. L. Denis, Paris, 1926, p. 98). Déjà se fait jour chez Richard la défiance vis-à-vis du savoir qui marquera la *Devotio moderna* : « Que nul désir des honneurs ou de la faveur des hommes ne nous pousse à la science des Écritures, mais la seule pensée de plaire à Dieu, de nous instruire des moyens de l'aimer et d'en instruire le prochain; que ce ne soit point en vue d'avoir le renom de savants auprès du peuple » (p. 99; cf *Le nuage d'inconnaissance*, trad. A. Guerne, Paris, 1953, p. 116-118).

Un chapitre du *Speculum inclusorum*, d'un contemporain anonyme de Richard, traite de l'*edificatoria leccio* qui, avec l'oraison, la méditation et le travail manuel, doit occuper le temps laissé libre par l'office divin (éd. L. Oliger, Rome, 1938, p. 102-107). Il adapte ses conseils à la culture de ses lecteurs. Le lettré lira « les saintes Écritures, les Vies des saints, les Passions des martyrs, les méditations des dévots », et de préférence ce qu'il sait par expérience « enflammer davantage la dévotion ». Celui qui ne sait pas le latin prendra « leccionem devotam anglico vel gallico sive in suo ydiomate », et il lira à haute voix, « quia maxime solet corda compungere vox viva legentis ». S'il est totalement illettré, qu'il fasse un honnête travail manuel, « en y mêlant par intervalles un *Pater noster* et un *Ave Maria* ». En outre, pour le laïc, « le monde tout entier peut être un livre pour y lire la puissance de Dieu et sa bonté.., les peines des méchants et les récompenses des bons, les joies des biens éternels et la vanité des temporels » (p. 106-107).

2. **Nouvelles orientations.** — Deux traits peuvent caractériser la *Devotio moderna* : le réalisme psychologique du sens religieux et le souci dominant de la vie intérieure (cf DS, t. 3, col. 743). Ces deux traits vont donner à la lecture un nouveau visage. Le souci dominant de la vie intérieure pousse les maîtres de la *Devotio moderna* non seulement à distinguer deux catégories de lecture mais encore à préférer l'une à l'autre, et à développer ainsi une idée claire de la lecture spirituelle. D'autre part, leur réalisme psychologique les conduit à formuler une doctrine cohérente sur ce sujet. Ces progrès supposent évidemment une pratique régulière et fervente de la lecture d'auteurs spirituels dans les milieux de la *Devotio moderna*.

Gérard *Groote* † 1384 (cf DS, t. 6, col. 265-274), son fondateur, n'apporte encore aucune réflexion systématique; il offre cependant un guide de lectures dans ses *Conclusa et proposita* (texte dans DS, t. 3, col. 741; voir aussi la liste donnée par un anonyme, Florent Radewijns?, col. 741-742); dans sa lettre 39 (*Gerardi Magni epistolae*, éd. W. Mulder, Anvers, 1933), il affirme entre autres choses l'utilité de la *scripturarum* (le mot ne semble plus réservé à l'Écriture) *leccio* pour le soulagement des « désolés, mélancoliques, tentés, pusillanimes et tristes » (p. 234-235).

Son disciple *Gérard Zerbolt* † 1398 (DS, t. 6, col. 284-289) donne déjà à deux reprises un exposé systématique sur la lecture spirituelle.

Dans le *De spiritualibus ascensionibus*, il situe la *lectio* dans son système d'ascension spirituelle; elle occupe le premier degré, suivie par la *meditatio* et l'*oratio* : « his tribus innititur et perficitur omne spirituale exercitium » (c. 43, éd. de Cologne, 1539, non paginée). Suit un exposé sur la pratique de la *lectio* en quatre points : *quid* legis, *quando* legis, *quomodo* legis, *ad quid* legis (c. 44).

1) Il faut d'abord bien choisir ses lectures et prendre plutôt « quae tuum affectum magis inflamment ad spiritualem profectum et ascensum, quam quae in rebus difficilibus et curiosis illuminant intellectum et accuunt curiositatem, sicut sunt materiae disputabiles ». Opposant ainsi une lecture ordonnée au progrès spirituel et une lecture d'ordre intellectuel, Gérard esquisse l'idée de la lecture spirituelle. Dans la ligne de David d'Augsbourg et de Humbert de Romans (cf *supra*), il conseille les livres « qui instruisent sur les mœurs, la nature et l'extirpation des vices, l'exercice des vertus et le profit spirituel, ou encore ceux qui augmentent la dévotion et enflamment l'amour du Christ et des choses célestes ».

2) La lecture doit être régulière : « non... ex abrupto et casu fortuito sed tempore et hoc fixo ». 3) La bonne *méthode* consiste à lire intégralement le texte du début à la fin, et non une page au commencement, une au milieu, une à la fin. 4) Mais c'est surtout l'intention qui compte : « Assurément, ton intention principale doit être la pureté du cœur et non la vanité, non pour connaître et encore moins pour être connu, mais pour trouver profit pour toi-même et pour les autres, à ta mesure ». Il convient donc de tirer de la lecture « quelque chose qui convienne à ton propos de vie, qui occupe ta mémoire, qui te stimule à progresser, afin que tu sois un animal pur, qui sache ruminer » (réminiscence de Césaire d'Arles, cf *supra*, col. 481). Et comme il faut en toutes choses éviter l'*ennui de l'esprit*, « que l'oraison interrompe souvent la lecture, afin que de la lecture tu tires l'*affectus* et que de l'*affectus* tu t'élèves à l'oraison ».

Dans le *De reformatione virium animae*, Gérard reprend en substance la même doctrine, mais en la répartissant différemment. Il se réfère en outre à l'autorité de Sénèque.

La nouveauté de cet exposé saute aux yeux : la *lectio* est ici traitée pour elle-même, et non comme préparation à l'oraison; elle est un exercice spirituel autonome et spécifique. Mais surtout, Gérard est préoccupé d'une bonne méthode de lecture pour qu'elle obtienne ses fruits. C'est sur la base d'une analyse psychologique de l'acte de lecture qu'il propose une technique de la lecture spirituelle.

Jean *Gerson* † 1429 (*De libris legendis a monacho*, éd. Ellies du Pin, t. 2, Anvers, 1706, col. 705-711) souligne tout autant que les auteurs de la *Devotio moderna* la distinction entre lecture intellectuelle ou théologique et lecture spirituelle (706c). Puisqu'au jugement dernier nous serons examinés non sur nos connaissances mais bien sur notre amour *(affectus)* pour le Christ, « toute étude doit être ramenée à l'*affectus*

en sorte qu'on n'étudie ou ne lise rien... qui ne soit directement ou indirectement ordonné à enflammer l'*affectus* » (707b). Notre nature étant par elle-même changeante, il est cependant permis de varier nos lectures, pourvu que « ce ne soit pas seulement l'effet d'un estomac nauséeux, qui aime goûter beaucoup et digérer peu » (708c; réminiscence de la formule de Sénèque, souvent citée : *fastidientis stomachi est multa degustare, Ad Lucilium* 1, 2, 4).

Gerson donne ensuite une liste de livres ou d'auteurs recommandés : *Vitae Patrum*, saint Bernard, *Moralia* de Grégoire le Grand, Richard et Hugues de Saint-Victor, et surtout Bonaventure : « Ille enim singulariter inter omnes doctores catholicos, pace omnium salva, videtur idoneus et securissimus ad illuminandum intellectum et ad inflammandum affectum » (709b; voir liste de lectures conseillées à un prince, *De considerationibus quas debet habere princeps*, *Opera*.., t. 3, col. 233; *Annotatio doctorum aliquorum qui de contemplatione locuti sunt*, t. 3, p. 434).

Le bénédictin *Jean de Spire* († vers 1456, DS, t. 8, col. 773-774) a laissé un *Libellus exhortans monachum ad studium lectionis regularis*... (publié par B. Pez, *Bibliotheca ascetica*, t. 4, Ratisbonne, 1724, p. 113-256, sous le titre « Libellus de studio lectionis *spiritualis* et ejus impedimentis » : le changement de *regularis* en *spiritualis* est significatif, bien qu'il soit abusif). L'auteur traite de l'abstinence qui rend possible une lecture fructueuse, des obstacles qui la gênent (paresse, offices trop prolongés, travaux manuels excessifs), de la fin et de l'ordre de la lecture. Il combat surtout l'ignorance qui fait sombrer le moine dans l'observance toute extérieure de la Règle (c. 18 et 19). Pour vivre selon sa vocation, il faut acquérir la sagesse, et celle-ci se trouve dans les livres. Mais, selon saint Bernard (*Super Cantica* 37), deux fins seulement sont légitimes : l'édification de soi-même et celle du prochain.

Denys le chartreux † 1471 (DS, t. 3, col. 430-449) consacre l'article 30 du *De laude et commendatione vitae solitariae* à l'*étude fructueuse et ordonnée*. Il s'agit d'abord de l'Écriture « dont chaque livre est comme une lettre de l'Esprit Saint à nous destinée : quand nous l'étudions, c'est Dieu qui nous parle », aussi serait-il inconvenant « de ne pas lire ces lettres, ou de les lire superficiellement » (*Opera omnia*, t. 38, Tournai, 1909, p. 368a; noter la réminiscence classique de S. Cyprien, cf *supra*, col. 473).

Mais ensuite l'auteur élargit le champ des lectures et indique comment en tirer profit :

« Que le solitaire s'occupe donc à des heures convenables à la lecture et à l'étude de la sainte Écriture, des écrits des saints et surtout des autres écrits de dévotion, non pas d'abord pour savoir, mais pour vivre plus vertueusement, pour discerner le bien du mal, le vrai du faux, l'authentique de l'artificiel; ce qu'il lit sainement, qu'il se l'applique à lui-même, pour se reprendre, s'exciter et s'enflammer » (368b). Denys cite ensuite la *Lettre d'or* et un passage de Jean Damascène.

L'*Exhortatorium novitiorum* contient un paragraphe sur « les livres qui conviennent aux novices et la manière de les lire et de les étudier » (t. 38, p. 542a-543a). La liste est celle de Gerson (cf *supra*), avec en plus Jean Cassien et Jean Climaque, le *De profectu religiosorum* (3e partie du livre de David d'Augsbourg, cité *supra*), l'*Horologium* de Henri Suso, les légendes et histoires des saints, surtout celle de saint François, des livres de dévotion sur la Passion, les fins dernières, la voie étroite du salut, le mépris du monde, les vices et les vertus (p. 542b; c'est la liste que reprendra Jean Lansperge † 1539, avec quelques additions; cf sa notice, *supra*, col. 235). « Dans de tels livres et dans l'Écriture, dit Denys au novice, tu te vois comme dans un miroir... Tu y reconnais ton imperfection, tu apprends ce qui te reste à faire et comment tu dois progresser » (543a).

Mentionnons enfin le chapitre de l'*Imitatio Christi* (liv. 1, ch. 5) « De lectione sanctarum scripturarum », tout imprégné de l'esprit de la *Devotio moderna* : « Nous devons lire les livres pieux et simples, comme ceux qui sont élevés et profonds... Si tu veux y trouver ton profit, lis avec humilité, simplicité, fidélité; ne cherche jamais le renom du savoir ».

3. **Doctrine élaborée.** — 1° De Mombaer a Cisneros. — 1) La dernière grande œuvre de la *Devotio moderna* est le *Rosetum exercitiorum spiritualium* de Jean *Mombaer* † 1501, dont un chapitre, systématique à outrance, traite *de diligentia studii et lectionis* (1a pars, c. 6, éd. Léandre de Saint-Martin, Douai, 1620, p. 120-129; cf P. Debongnie, *Jean Mombaer de Bruxelles*, Louvain-Toulouse, 1927, p. 139-141, 236-255). Le contenu du chapitre déborde la question de la lecture spirituelle; il s'agit en fait d'un *programme d'études*, à partir de livres déterminés, orienté cependant vers le développement de la vie spirituelle. Mombaer considère successivement les *motifs*, la *qualité* et la *pratique* de la lecture et de l'étude.

L'exposé sur les *motifs* s'appuie d'abord sur l'autorité des Pères et des docteurs qui ont traité de la lecture; à travers les ouvrages recommandés : les *Règles* des Pères, le *Philobiblon* de Richard Aungervyle de Bury † 1345, l'*Exhortatorium ad litteras* de Jean Trithème, le *Sophilogium* de Jacques Legrand (cf DS, t. 8, col. 46-48), se discerne l'annonce d'une culture nouvelle, d'une civilisation du livre (p. 121b).

Le paragraphe sur la *qualité* commence par rappeler que « la religion sacrée est une sorte d'école destinée moins à éclairer l'intelligence qu'à exciter l'*affectus* et promouvoir les bonnes mœurs » (122a). L'auteur distingue ensuite trois *genres* d'études : *morale*, *devotionale*, *intellectuale*, en correspondance aux trois facultés sensitive, affective et intellective (122b-123a); pour chacun de ces genres, il donne en trois colonnes une *Tabula librorum praecipue legendorum* (122-123; pour la liste complète et l'identification des ouvrages, cf P. Debongnie, *op. cit.*, p. 319-331).

Parmi les livres *moraux* figurent surtout les commentaires des *Règles* religieuses; parmi les *dévotionnels*, les *Soliloques* et *Confessions* d'Augustin; chose curieuse, la liste des livres *intellectuels* commence ainsi : « Tota Biblia, praesertim Euangelium Christi in primis, ut speculum manibus teneatur. Deinde apostolica documenta... ». Viennent ensuite, entre autres, les commentaires des Pères, le *Breviloquium* et l'*Itinerarium* de Bonaventure, le *Liber Sententiarum*, la *Somme* d'Alexandre de Halès (celle de saint Thomas n'est pas mentionnée).

Pour choisir entre ces livres « innombrables » (124a; 124b : « infinitus est enim numerus librorum »), après avoir cité Sénèque, Mombaer conseille de recourir d'abord aux « originalia sanctorum » (les écrits des Pères), « ubi hauritur cum doctrina spiritus, magis quam in novellorum quaestionibus » (124a). L'ordre de lecture devant suivre celui des trois genres de livres, Mombaer rappelle les attitudes ou vertus qui conviennent à chacun. Pour les livres dévotionnels, « qu'on ne se soucie pas de lire beaucoup, mais de puiser dans la lecture des *affectus* et *désirs*, et d'interrompre la lecture par une *oratio* fréquente » (125a). Pour les *intellectualia*, il est besoin d'*industria*, de *diligentia*, d'*assiduitate magna*, en suivant la méthode préconisée par le *Didascalicon* de Hugues de Saint-Victor et par Bonaventure (« primum textus sanctarum Scripturarum, dein originalia Patrum, post Summae magistrorum », cf *Col-*

lationes in Hexameron XIX, 10-11, éd. Quaracchi, t. 5, 1891, p. 421b-422a).

L'exposé sur la pratique rappelle que la lecture est « la Parole de Dieu qui nous est adressée » (125b); il faut donc se préparer à l'écouter, en demandant à Dieu les dispositions convenables et en ouvrant le livre « dans la crainte de Dieu et avec grand respect ». Le « respect du livre » se marque de manière concrète : il ne faut pas laisser la marque des doigts sur la marge, ni poser la lampe sur la page ouverte : « Indignus est libro qui negligit custodire illum » (126b).

La lecture doit encore être *certa* (au temps et au lieu fixés), *attenta* (adaptée au sens et au fruit de chaque texte, donc ni rapide ni superficielle), *devota* (coupée d'élévations vers Dieu et de retours sur soi-même), *sonora* (car en s'écoutant soi-même, la vérité s'imprime plus intimement et fortement), *modesta* (« lire peu et bien mâcher ce qu'on lit, pour éviter l'ennui », 127b-128a). Enfin, une pratique fructueuse de la lecture suppose la répétition et remémoration du texte, l'alternance lecture et oraison, l'attention à prendre des notes « et in libello pariter et in memoria », la mise en pratique de ce qu'on a lu (128ab).

Dans la ligne de Gérard Zerbolt, Jean Mombaer cherche donc à exposer systématiquement la technique de la lecture; bien que sa perspective soit plus large, les enseignements qu'il donne serviront dans la suite à définir la lecture spirituelle en son acception spécifique.

2) Chez Garcia *Jimenez de Cisneros* † 1510 (DS, t. 2, col. 910-921), l'accent est mis davantage sur l'aspect pratique (*Constituciones de los monjes*, ch. 6, repris en partie dans *Costumbres y ceremonias de Montserrat*, ch. 22, à propos de la distribution des livres au premier lundi de carême; *Obras completas*, éd. C. Baraut, t. 2, Montserrat, 1965, p. 519-523, 637-642). Les sources de Cisneros sont d'ailleurs Gérard Zerbolt, Mombaer et Gerson (*ibidem*, introd., t. 1, p. 87; sur les liens entre Cisneros et Mombaer, cf P. de Leturia, *Estudios ignacianos*, t. 2, Rome, 1957, p. 82-86). Il prévoit un contrôle des fruits de la lecture, dans une « collatio » où chaque frère doit rendre compte de ce qu'il a lu (t. 2, p. 519), et la distribution des lectures se fait sous la vigilance de l'abbé (p. 638). Dans une première étape, le moine lit le *De spiritualibus ascensionibus* de Zerbolt, le *Directorio de las horas canónicas* et l'*Exercitatorio* de Cisneros, car « sans ces principes et fondements, tout le reste est vain » (p. 639). Ensuite, il peut aborder en premier lieu des commentaires sur les Psaumes, tels que les *Enarrationes* d'Augustin, puis des livres pour la confession, comme la *Summa confessorum* de saint Antonin de Florence, enfin « d'autres livres moraux », tels l'*Arbor vitae* d'Ubertin de Casale, l'*Eruditio religiosorum* de Guillaume Pérault, et les ouvrages déjà mentionnés chez Gerson et Denys le chartreux (cf *supra*). La durée de la lecture est au total de deux heures au moins, entre prime et tierce, après la messe conventuelle, et avant les vêpres (cf t. 1, p. 187).

Le souci principal de l'abbé doit être de donner à chaque moine la lecture qui lui convient et de trouver quelqu'un qui l'aide à comprendre, au besoin hors du monastère; en outre, l'achat des livres pour les moines est considéré comme « la dépense la plus nécessaire dans le monastère » (p. 522). On remarquera la place restreinte faite à la Bible dans ce programme; le moine la pratique, semble-t-il, surtout à travers les commentaires du psautier, notamment les *Enarrationes*, « parce qu'en elles est contenue la science de toute la sainte Écriture » (p. 520).

Pour le développement de la lecture sacrée sous l'influence de Cisneros, cf T. Moral, *Teoría y práctica de la « lectio divina » en la Congregación de S. Benito de Valladolid*, dans *Revista agustiniana de espiritualidad*, t. 7, 1966, p. 382-420. Pour l'ordre bénédictin en général, voir Jean Trithème, *Opera pia et spiritualia*, Mayence, 1605, p. 299-302, 422-427; Louis de Blois, *Canon vitae spiritualis* 16; *Speculum spirituale*, dans *Opera*, éd. Cologne, 1606, p. 12-13, 58.

Louis de Grenade † 1588 traite de « la lecture des bons livres et de ses effets », en résumant les données de la tradition. On y reviendra plus loin, col. 503.

2° Les jésuites semblent avoir été les premiers à utiliser l'expression « lectio spiritualis ». Celle-ci apparaît en effet dans le traité de Bartolomeo Ricci † 1613, *Instruttione di meditare*, dont la première édition parut à Rome en 1600. L'auteur traite dans le ch. 7 de la seconde partie « Del modo di leggere fruttuosamente i libri spirituali » (2e éd., 1602, p. 216-220; trad. lat. par G. Busée, Mayence, 1605, p. 185-191); s'appuyant sur Jérôme, Éphrem, Bonaventure, et surtout Bernard, il donne une série de conseils sur la meilleure manière de « remplir la mémoire » et de féconder ainsi la méditation par la *lettione spirituale*.

Il est à noter que Balthasar Alvarez † 1580 (DS, t. 1, col. 405-406) avait déjà explicitement conseillé la « lección espiritual » dans les avis donnés en 1577-1578 à sa sœur et à sa belle-sœur. Le texte en fut imprimé seulement dans la *Vida* de B. Alvarez publiée par L. de La Puente (ch. 38, Madrid, 1615).

P. de Leturia, *Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los jesuitas del siglo* XVI, dans *Archivio italiano per la storia della pietà*, t. 2, Rome, 1953, p. 3-34; *Cordeses, Mercuriano, Colegio romano y lecturas espirituales de los jesuitas en el siglo* XVI, AHSI, t. 23, 1954, p. 76-118 (ces deux articles sont repris dans *Estudios ignacianos*, t. 2, Rome, 1957, p. 269-331, 333-378).

Alonso Rodriguez † 1616, dans son *Exercicio de perfección y virtudes cristianas* (1609), traité classique utilisé jusqu'à nos jours dans les noviciats occidentaux, consacre un chapitre à la fois riche et condensé à la *lección espiritual* (1e partie, tr. 5, ch. 28; rééd., Madrid, 1946, p. 389-398). Citant largement les Pères et les auteurs traditionnels, Rodriguez note combien « la lecture est sœur et compagne de l'oraison » (p. 392); « nourriture spirituelle de l'âme, elle la fortifie contre les tentations.., donne lumière à l'entendement, stimule et enflamme la volonté.., cause une allégresse véritable, spirituelle et selon Dieu » (p. 393); il conseille de lire et relire les meilleurs livres, et d'en garder par écrit « les choses plus substantielles » (p. 396-397).

On a vu plus haut (col. 487) les définitions d'Alvarez de Paz † 1620. La seconde se trouve dans un chapitre consacré à la lecture spirituelle (*Opera*, t. 4, p. 59a-61b). Il conseille pour tous, même les plus avancés, une heure ou une demi-heure de lecture « des livres mystiques et spirituels », et s'appuie sur les meilleurs auteurs de la tradition pour en suggérer la méthode et les fruits (p. 59b-61b).

C'est Giulio Negrone (Negronius † 1625), instructeur du troisième an à Novellara, qui offre l'exposé le plus savant et le plus complet dans ses *Tractatus ascetici* (4 et 5, Milan, 1621) : 1) *De lectione sacra super mensam clericorum et religiosorum* (p. 1-122); 2) *De lectione privata librorum spiritualium a christianis cupidis perfectionis, et in primis a religiosis usitanda* (p. 123-

253). On y trouve, comme dans les autres traités de Negrone, « une connaissance très vaste des Pères et des auteurs spirituels, une grande expérience de la vie spirituelle, le souci de confirmer la doctrine par des exemples d'anciens ascètes ou des premiers jésuites » (I. Iparraguirre, *Répertoire de spiritualité ignatienne.., 1556-1615*, Rome, 1961, p. 152, n. 859; cf J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus..*, Rome, 1953, p. 260). Ces deux traités contiennent en particulier des listes d'ouvrages à lire et un inventaire des écrits spirituels publiés par les jésuites avant 1621 (p. 21, 170-172).

Du premier traité, il suffit de retenir les cinq catégories d'ouvrages adaptés à la lecture pendant les repas : Écriture, homélies des Pères, lettres et traités spirituels, histoire de l'Église et vies des saints, Règles et exhortations propres à chaque ordre (3, 6, p. 12-37; notons, pour les jésuites, les paragraphes sur les « litterae annuae et indicae », 11-14, p. 22-33).

Dans le second traité (on s'étonne qu'il n'ait pas été traduit), Negrone développe sa doctrine en sept chapitres. 1) *Nature de la lecture spirituelle.* Elle se définit d'abord par son objet : « les livres spirituels, c'est-à-dire ceux qui infusent, stimulent ou augmentent l'Esprit de Dieu, la recherche de la perfection, l'ardeur de la dévotion, le désir des biens célestes, la divine charité »; ensuite, par ses fins, qui peuvent être la connaissance des choses spirituelles, leur communication par la prédication et la catéchèse (cependant « ut doctrina spirituali sapore condiatur »), mais surtout le progrès personnel, « animae propriae cumulatissimam salutem » (p. 124-127).

2) *Recommandation* de la lecture aux religieux, et d'abord aux jésuites, par les fondateurs (p. 133-140).

3) *Livres à lire* : ceux qui correspondent aux trois moyens qui aident à progresser vers la perfection : la doctrine elle-même, les exemples et la stimulation *(motio animi et suasio)* à les suivre (p. 140-141). Ces trois facteurs se trouvent concrètement mis en œuvre dans l'Écriture comme une *source*, dans la tradition comme un *fleuve* qui en émane, dans les auteurs plus récents comme des *rivuli* distributeurs (p. 146). Negrone rappelle qu'on ne doit pas lire les ouvrages interdits par les supérieurs religieux (p. 168-169) et invite les jésuites à préférer, *coeteris paribus*, les auteurs de la compagnie (p. 170-172). Quant aux philosophes comme Platon, Aristote, Cicéron, Sénèque, Épictète et Plutarque, quoique la connaissance en soit utile, ils ne peuvent faire l'objet de la lecture spirituelle parce qu'ils ne dérivent pas de l'Écriture et ne nourrissent point l'âme des « saveurs spirituelles » (p. 179; cf p. 143 où sont définies ces saveurs).

4) *Temps et durée.* La lecture *ordinaire* se fera tous les jours durant une heure ou une demi-heure, plutôt avant l'examen du soir; une lecture extraordinaire est recommandée pendant la formation, les retraites, et en certaines occasions (p. 180-189). — 5) *Préparation.* On notera l'insistance sur le rôle du père spirituel pour assurer le fruit de la lecture spirituelle (p. 194-202). — 6) *Méthode.* Ce chapitre résume l'enseignement de la tradition : lire les livres spirituels « eo affectu atque spiritu quo scripti sunt », avec humilité, intention de les mettre en pratique, et en coupant la lecture par des élévations vers Dieu (p. 202-220). Notons la référence classique à la lettre de Sénèque pour recommander « la lecture bien définie d'un petit nombre de livres » (p. 206).

7) *Avantages.* Ici encore l'auteur reprend les données de la tradition, en s'appuyant sur les meilleurs auteurs. Après quatre avantages d'ordre général, il énumère neuf fruits spécifiques, dont il suffira de retenir le premier : « La lecture nous aide à rester avec Dieu et à parvenir à cette familiarité avec lui qu'exigent nos Constitutions dans les exercices spirituels et que nous conseillent les maîtres. Cette familiarité s'acquiert par l'entretien réciproque, que l'on appelle aussi dialogue... Par l'oraison nous parlons à Dieu, par la lecture, c'est Dieu qui nous parle » (p. 226); cf *supra*, col. 473.

Le traité de Negrone s'ouvre par la définition de la *Scala claustralium* de Guigues le chartreux (longtemps attribuée à saint Bernard) : « sedula Scripturarum cum animi intentione inspectio » (p. 123); il se clôt avec l'exhortation « d'un vieil auteur inconnu » (il s'agit de Pélage) à Démétriade : « Ita scripturas sanctas lege, ut semper memineris Dei illa verba esse, qui legem suam non solum sciri, sed etiam impleri iubet » (p. 253; cf PL 33, 1115ab). Cet *encadrement* est particulièrement significatif : il suggère que la lecture de l'Écriture reste toujours le modèle de la *lectio spiritualis*; les écrits des Pères et les ouvrages des auteurs récents n'étant pas autre chose, selon les mots de Negrone, que les « fleuves » et les « canaux de dérivation » qui émanent de cette « source ». La *lectio spiritualis* reste donc en étroite relation avec la *lectio divina.*

Hermann Josef Sieben.

III. LA LECTURE SPIRITUELLE A LA PÉRIODE MODERNE

1. Les théoriciens de la lecture spirituelle. — La *Devotio moderna* a accentué la transformation déjà commencée des mentalités. L'hagiographie avait entamé une carrière, pas encore critique, mais populaire. Du *Dialogus miraculorum* de Césaire de Heisterbach † 1240 ou des *Sermones et exempla* de Jacques de Vitry † 1240 à la *Legenda sanctorum* de Jacques de Voragine † 1298, les écrits spirituels connaissaient le succès auprès des lettrés mais aussi d'autres, auditeurs plus ou moins nombreux. Le laïc cultivé avait désormais sa bibliothèque religieuse : livres d'Heures, recueils de prières (de Gerson, de Nicolas de Cues, de Philippe de Mézières, etc). A côté de la *Légende dorée* (trad. Jean du Vignay, 1493), ou des *Miracles de Notre-Dame*, — œuvres les plus répandues —, apparaissaient des manuels de vie chrétienne : *Totius vitae spiritualis summa* d'Henri de Calster († 1302/3; pseudo-Ruusbroec) ou *Doctrinal de Sapience* de Guy de Roye † 1409. Les ouvrages de méditation se vulgarisaient, tel le *Tractat de contemplacio* de François Eximenis † 1409, ancêtre de Cisneros, dont l'influence sur la suite fait sans doute transition (DS, t. 4, col. 1950-1955; cf J. Chélini, *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, Paris, 1968, p. 318, 466, etc).

Au fur et à mesure, l'humanisme s'installe : sans ménagement, il propose l'étude directe de la Parole de Dieu dans l'Écriture, en vue de s'édifier et non pas de s'entretenir de questions oiseuses ou superflues. De l'Écriture, Érasme (DS, t. 7, col. 1006-1028) tire les éléments de son *Manuel du chevalier chrétien.* Son propos est net (*Ratio seu methodus perveniendi ad veram theologiam*, dans *Opera*, t. 5, La Haye, 1704, col. 76-77) : « Dans la lecture des livres saints, Dieu nous parle plus véritablement et plus efficacement qu'il n'a parlé à Moïse au buisson ardent, pourvu que nous venions nous entretenir avec lui le cœur pur... Arrière, toute curiosité impie ». L'âme et Dieu : la lecture de l'Écriture est « personnalisée ». L'*Enchiridion* privilégie le sens spirituel, allégorique, au-delà, sinon au détriment, du sens littéral. Et, dans la préface de sa réédition du *Guía de pecadores*, Louis de Grenade s'en prend à ceux-là qui rejettent les bons livres en langue vulgaire au mépris de ceux qui ignorent le latin.

Le temps est venu des théoriciens de la lecture spirituelle. Au-delà des nuances, ils sont unanimes sur le fond.

1° La tendance générale. — La théorie de la lecture spirituelle s'appuie sur l'énumération de Guigues II le chartreux (*supra*, DS, t. 6, col. 1175-1176, et t. 9, col. 485) : lecture, méditation (oraison), contemplation. Énumération qui, à l'époque, ne signifie pas hiérarchie : elle évoque plutôt des parties de l'oraison que des formes distinctes (J. de Guibert, *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, 3e éd., Rome, 1946, n. 236). Par ailleurs, la lecture méditée est une forme d'oraison « qua alicuius textus ponderantur singula verba, ex eisque fructus spiritualis colligitur » (n. 238). Lire, méditer, contempler sont des moyens de se mettre en présence de Dieu; « dans la lecture nous trouvons le point de départ de la méditation » (Jean de Saint-Thomas, 1589-1644, *Compendium totius doctrinae catholicae*, extraits traduits par M.-D. Chenu, VS, t. 5, 1921, p. 221-228; cf DS, t. 8, col. 710-714).

La théorie, d'autre part, répète inlassablement le mot de Cyprien : « Sit tibi vel oratio assidua, vel lectio, nunc cum Deo loquere, nunc Deus tecum » (*Ep. ad Donatum* 15, PL 4, 221b), qu'on reproduit selon Ambroise : « Illum alloquimur, cum oremus; illum audimus cum divina legimus » (*De officiis* 1, 20), ou selon Jérôme : « Oras? loqueris ad sponsum; legis? ille tibi loquitur » (*Ep. ad Eustochium* 22, 25).

Il ressort que la lecture spirituelle n'a pas pour but de satisfaire la curiosité, mais d'édifier, consoler et fortifier le cœur et l'esprit. Point de source ou aliment, elle est orientée vers la prière; elle donne structure à la prière (Negronius, cité *supra*, col. 494, traité 5, ch. 7, par. 10-11), comme elle allume la charité et incite à la piété. A. Birnbeck (*Irriguum virtutum superius et inferius, sive tractatus de divinis humanisque virtutum adminiculis*, Wurtzbourg, 1672; rééd., 1764, ch. 3, p. 48-66) propose une méthode scrupuleusement calquée sur les étapes de la prière : préparation par la pureté du cœur et l'invocation à Dieu, lecture (« summa cum sedulitate et mentis applicatione legere et ruminari »), réflexion, enfin action de grâce et annotation. Ainsi élaborée, la lecture spirituelle conduit à la connaissance des choses spirituelles; même faite par curiosité, elle peut ramener à Dieu, ce qui est l'essentiel. Cf aussi *Seminarium virtutum sive tractatus de virtutibus*, Augsbourg, 1668; 3e éd., 1750, ch. 25, par. 3.

La lecture doit parfois être considérée comme un moyen indispensable à l'oraison. « Il y a certains esprits si inquiets et si distraits de leur nature, qu'il leur est presque impossible de s'attacher à un sujet particulier choisi par eux pour leur méditation; au moins ne le sçauraient-ils faire, s'ils n'ont un livre qui les destourne des divertissemens qui leur viennent, et arreste et conduise leur esprit à leurs fins, en y jettant diverses fois les yeux » (Richelieu, *Traitté de la perfection du chrestien*, 2e éd., Paris, 1647, ch. 26, p. 262-263).

La lecture, enfin, vaut pour toutes professions et toutes situations. Le solitaire n'en est pas dispensé (G. Le Roy, *La solitude chrétienne*, t. 2, Lyon, 1699, p. 467-542; t. 3, p. 246-252; véritable traité de spiritualité des solitaires où le style, en forme d'élévation fréquente de l'âme à Dieu, n'émousse pas la thèse commune).

Le choix des livres découle de la théorie : les vies et histoires des saints, mais encore l'Écriture, l'*Imitation*, François de Sales, Louis de Grenade et autres auteurs « qui nous feront goûter, en les lisant, quelque faveur de l'esprit de Dieu » (Louis-François d'Argentan, *Les exercices du chrestien intérieur*, t. 2, Paris, 1685, p. 46). La lecture des Pères est surtout envisagée comme un guide pour découvrir les divers sens de l'Écriture.

Nourriture de l'âme, élévation à Dieu, aide pour la prière, source de recueillement, tous reconnaissent là les traits caractéristiques de la lecture spirituelle.

L'école janséniste (Nicolas Le Gros, *Retraite de huit jours sur les principales vertus chrétiennes et religieuses*, Paris, 1728, p. 93-94; Jacques-Joseph Duguet, *Lettres sur divers sujets de morale et de piété*, t. 1, Paris, 1735, p. 66-67; t. 8, 1736, p. 47-48; cf DS, t. 3, col. 1759-1769) y fait écho. « Substituez la lecture à la stérilité de votre esprit, et ne perdez pas inutilement le temps à chercher des pensées que la recherche même écarte quelquefois; ou à soutenir un ennui qu'un moment de lecture pourrait dissiper » (Duguet, t. 1, p. 67). Et le janséniste Duguet d'insister (paradoxalement?) sur une lecture sans effort.

H. Bremond s'y est intéressé, qui a écrit : « Avoir lu avant de méditer ou lire en méditant, la différence psychologique de l'un à l'autre est presque nulle, à cela près que la seconde de ces deux méthodes ne risque pas de nous exalter à nos propres yeux » (*Lecture et prière*, p. 33, dans *L'oraison mentale et les formules de prière sous l'ancien régime*, VSS, avril 1932, p. 1-34).

Proches pour le fond les uns des autres, les théoriciens de la lecture spirituelle reflètent cependant leur époque. Au-delà d'une tradition, on retrouve la préoccupation de répondre à un besoin, voire à des déviations. Pour s'arrêter à un exemple, Nicolas Jamin, mauriste (DS, t. 8, col. 94-95), dans son *Traité de la lecture chrétienne* (Paris, 1774), ne cache pas son intention d'opposer les « bons livres » à la pression multiforme des Lumières (préface).

L'ordre des matières (petite encyclopédie d'époque) en fait un prototype du 18e siècle finissant. La lecture est utile, mais comme elle peut aussi être dangereuse, il faut s'adresser aux bons livres (ch. 1). Une bibliothèque chrétienne est une école du « bien penser » et du « bien dire », où voisinent les livres qui inspirent des sentiments religieux, ceux qui se rattachent à l'état de vie et spécialisation, ceux enfin qui divertissent (ch. 2). Parmi les conseils pratiques (ch. 3), on relèvera, parce qu'ils s'inspirent d'une préoccupation moderne : la lecture continue, dans la langue originale, faite avec préjugé favorable. Les chapitres suivants (des livres voluptueux, diffamatoires, hérétiques, impies) sont unifiés par leur opposition aux « littérateurs du siècle ».

La lecture de l'Écriture fait l'objet du chapitre 8 : les divers sens de l'Écriture sont évoqués dans une hiérarchie parfois singulière et non exempte de gallicanisme. La lecture des Pères (ch. 9) propose, à côté de vérités rabâchées, des remarques étonnantes : l'autorité des Pères augmente en proportion de leur ancienneté (la religion n'est pas une philosophie qui se développe!) et leur intérêt dépend à la fois de la connaissance de leur temps et de la valeur de l'édition.

Le chapitre 10 (Des livres religieux du temps) reprend le ton polémique : les livres qui défendent la religion (nombreuses citations) sont le meilleur contre-poison à l'impiété du siècle; mais si plusieurs références sont données pour combattre l'esprit de Voltaire, directement visé, l'auteur les réserve aux prêtres et ministres de l'Église, invitant le « commun » à se contenter des catéchismes et instructions, et à fuir la controverse qui pourrait leur être fatale. Sur les livres d'histoire (ch. 11), l'auteur soutient des thèses dépassées (*historia, magistra vitae*) et d'autres nettement modernes (toutes choses égales, il faut préférer l'historien le plus proche des événements rapportés; et l'argument du silence doit être manié prudemment). L'ouvrage s'achève sur un survol des livres de sciences (physique, mathématiques, médecine, géographie, etc), intitulées « humaines » : s'ils ne sont pas à rejeter en tant que « science de la nature », « car la perfection de l'esprit n'est pas

opposée à celle du cœur », ils ne pourront dispenser de la science suprême de l'Auteur de la nature.

Farci de citations anciennes et modernes, sacrées et profanes (l'autorité de J.-J. Rousseau, ailleurs vilipendée, est une fois invoquée, ch. 3, p. 91, note a), le *Traité* de Jamin trahit son époque : encyclopédique contre l'*Encyclopédie*, systématique contre l'esprit de « système », souvent polémique contre la virulence d'adversaires réels ou imaginaires. Son souci d'orienter spirituellement toute lecture, de récupérer tout le domaine du lire s'origine à une volonté de défendre la religion dans tous les aspects qu'elle prétend encore recouvrir.

Au 19e siècle, le ton change : plus serein, moins menaçant. Les *Spiritual Conferences* de l'oratorien anglais F. W. Faber (DS, t. 5, col. 3-13), prononcées en 1858, publiées en 1859 (Londres; nombreuses rééd. et trad.), en sont un témoignage plus ou moins apprécié. L'une d'elles est consacrée au goût (le mot est signifiant) pour la lecture utile à la vie spirituelle. A un certain degré de vie intérieure se pose le problème de la lecture « indispensable pour la perfection » : le goût, alors, de lire « vaut presque une grâce », il est « condition la plus importante, après les secours surnaturels, pour une vie intérieure ». Pierre de touche d'un système d'éducation, le « pouvoir de lire » est plus à la portée de chacun que la « puissance de penser ». La connaissance qu'il donne n'a rien à voir avec l'érudition, plutôt « c'est une espèce de prière, sous forme spéciale; et la manière dont nous nous en acquittons est un des traits importants de notre journée chrétienne ». « La lecture alimente et approvisionne la prière; elle donne du terrain; elle plante et arrose le désert ». Suivent des fruits de portée plus générale : saine occupation du temps, conversation et dévotion plus rayonnantes, élévation de vie, aide dans les chagrins et maladies.

Tous les traités de théologie ascétique et mystique dont le genre explicite commence alors sa carrière, font une place, ici ou là, à la lecture spirituelle. François Naval (*Theologiae asceticae et mysticae cursus*, en espagnol, 1914; en latin, Rome, 1919; Turin, 1925) la situe, avec la « conférence spirituelle », parmi les moyens généraux de la perfection (pars 1a, c. 3, par. 5) : son exercice vise à progresser dans les vertus, où l'effort porte moins sur la culture de l'esprit que sur la volonté. Si la lecture est toujours considérée comme disposant l'âme à la méditation et contemplation, elle a d'autres utilités : provoquer la conversion (comme pour Augustin), inviter à la vertu, nourrir l'esprit, corriger les défauts. Elle l'emporte sur les *collationes* (cf DS, t. 2, col. 1389-1405), favorisées sans doute par la force et la conviction de la parole entendue, car on a le livre sous la main à volonté, comme un « excellens et constans amicus » : à condition qu'elle soit faite en esprit de foi, à partir des besoins et circonstances, avec pondération (« paulatim »), sans effort contraignant, en y cherchant le goût de l'âme. La pratique, désormais, est codifiée : quotidienne, à un moment calme, pendant un quart d'heure, variable selon les temps (liturgiques, par exemple) et les jours, loin des sujets mystiques. Enfin, les moments reproduisent ceux de la prière : précédée d'une élévation de l'âme, suivie par une action de grâce, la lecture doit s'arrêter aux passages fructueux.

D'un traité à l'autre, la théorie se répète; les variantes ne sont que de surface. Dans *Les trois âges de la vie intérieure, prélude de celle du ciel* (2 vol., Paris, 1938; reprise de deux ouvrages sur *Perfection chrétienne et contemplation* et *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus*), R. Garrigou-Lagrange attribue à la lecture spirituelle (t. 1, ch. 16, p. 337-349) le rôle de secours pour la vie intérieure, au même titre que la direction spirituelle (ch. 17). La perspective reste identique : après une prière au départ qui suscite l'esprit de foi loin de toute curiosité inutile et vanité intellectuelle, la lecture, moyen de sainteté, faite lentement en se pénétrant de son esprit, se transforme peu à peu en oraison. Il faut lire avec piété, pour goûter, puis mettre en pratique : la lecture s'apparente à la semence de la parabole.

Mais avec le temps on voit, comme ici, se multiplier les références aux œuvres spirituelles, aux vies des saints, à l'Écriture qui redevient progressivement le sujet privilégié. Le *Dizionario di teologia morale* (publié par Fr. Roberti, Rome, 1954) condense une théorie dès lors traditionnelle : esprit de foi contre esprit critique, de curiosité ou de vanité, lecture lente, pénétrante, qui se mue peu à peu en oraison, précédée d'une prière. G. Thils (*Sainteté chrétienne. Précis de théologie ascétique*, 3e éd., Tielt, 1963, p. 585-586) place plus délibérément encore la lecture parmi les formes d'oraison : il la souhaite plus explicitement méditée, en faisant du passage lu et mûri un lieu des actes habituels de la méditation. La théorie, ici, dicte les choix : si les « grands mystiques » sont conseillés, les essais qui relèvent de la seule culture religieuse ne le sont pas.

La question a arrêté la plupart des auteurs qui, traitant des grâces d'oraison, se sont interrogés sur l'utilité ou la nocivité de la lecture des mystiques. Les réponses varient d'un extrême à l'autre. A. Poulain (*Des grâces d'oraison*, 10e éd., Paris, 1922, ch. 26, n. 16-18) nuance sa position : si la lecture des mystiques doit être conseillée à ceux qui connaissent l'oraison de simplicité ou la nuit des sens, elle peut être permise à toute personne de bon sens (cette dixième édition donne en appendice, p. 639-657, un aperçu bibliographique d'auteurs spirituels, où figurent en bonne place les mystiques).

Quoi qu'il en soit de la question qui dépasse le cadre de cet article, la tendance commune aux théoriciens de la lecture spirituelle est assez bien définie par A. Tanquerey qui la situe, comme ses contemporains, parmi les moyens extérieurs de perfection : « Un livre spirituel, c'est au fond une direction écrite »; « La lecture spirituelle est destinée à entretenir l'esprit de prière et est une manière de faire oraison, de s'entretenir avec Dieu dont l'auteur spirituel est l'interprète » (*Précis de théologie ascétique et mystique*, 9e éd., Paris, 1923, n. 573, 579).

2° Les aspects secondaires. — S'il n'y a pas, à proprement parler, d' « écoles » de la lecture spirituelle, il y a variations de l'accent mis sur tel ou tel aspect; il y a, sur le fond commun, des nuances. Leur regroupement autour de quelques familles spirituelles n'a d'utilité que pratique, et il s'agit, ici encore, plus que d'une revue exhaustive, de quelques témoignages peut-être exemplatifs.

1) Même si des expressions équivalentes à la « lecture spirituelle » apparaissent dès le haut moyen âge (A. Rayez, *La lecture et notre vie spirituelle*, dans *Bulletin de l'association pour le développement des bibliothèques de religieuses*, n. 78, 1974, p. 24), comme traduction approximative de *lectio divina* et appréciée comme un « exercice » de la vie chrétienne, l'expression, dans sa littéralité, semble d'origine jésuite (cf col. 494). Dans les *Exercices spirituels* (n. 100), saint Ignace recommande « de faire quelques lectures dans l'*Imitation de Jésus-Christ* ou dans les Évangiles et la Vie des

saints ». Les Directoires invitent aux « libri devotionis » et aux « libri pii » (*Directoria*, MHSI 76, Rome, 1955, p. 750 et 751) : l'expression « libri spirituales » apparaît n 1553-1554 (*De magistro novitiorum, Regulae*, MHSI 71, 1948, p. 398). L'expression est usuelle lorsque la septième congrégation générale de 1616 fixe à la lecture spirituelle sa place : « Ante examen vespertinum quadrans integer quem singuli ut praefinitum sibi tempus lectioni spirituali impendant » (Décret 25, par. 3); « ante nocturnum conscientiae examen integer supersit quadrans, qui lectioni spiritualis libri... impendatur » (canon 5).

Dans le même temps que l'expression s'impose et que la pratique se codifie, des instructions des supérieurs généraux en fixent les limites.

Saint Ignace, le premier, interdit l'*Enchiridion* d'Érasme (*Monumenta ignatiana*, MHSI 66, t. 1, 1943, p. 585). En 1575, É. Mercurian soumet à une dispense formelle la lecture des écrits mystiques de Tauler, Harphius, Ruysbroeck, Lulle, Suso, Gertrude et Mechtilde, le *Rosetum* de Mombaer « et d'autres du même genre » : la piété des auteurs n'est pas en cause, mais leur pensée, qui semble « s'accorder moins bien de notre Institut ». La mesure relève d'un contexte de controverses sur la prière, du souci de ne pas donner prise au soupçon d'illuminisme dont Ignace, de son vivant, ne fut pas épargné, voire de ne pas détourner les jésuites de leur vocation de service apostolique (J.-F. Gilmont, *Les écrits spirituels des premiers jésuites*, Rome, 1961, n. 297). Le souci est explicite dans les directives analogues de Claude Aquaviva † 1615 (*Epistolae selectae praepositorum generalium*, Rome, 1911, p. 74) ou de Pierre Beckx (1877; *ibidem*, p. 159-160). Une lettre à la compagnie sur *les Exercices de piété quotidiens* de W. Ledochowski (juillet 1934) recommande encore que les lectures permises soient conformes à l'esprit de la compagnie et adaptées au tempérament et aux besoins de chacun.

Les mises en garde peuvent surprendre, dans la mesure où les auteurs de la compagnie, lorsqu'ils abordent la lecture spirituelle, sont généralement très classiques. Dès les origines et en fidélité à l'esprit des *Exercices*, la lecture spirituelle est étroitement liée à l'oraison. L'accent est mis sur les principes propres à la spiritualité du fondateur : « non multum sed multa, gustare usque ad affectum ». La seconde définition donnée par J. Alvarez de Paz (*supra*, col. 487) reflète cette fidélité. L'auteur conseille d'interrompre la lecture par l'oraison, de la maintenir dans la modération « de sorte que la discrétion la finisse, non pas la lassitude », et qu'elle supplée éventuellement au manque de ferveur de l'oraison (*De vita religiosa instituenda*, 5e p. du *De exterminatione mali*; trad. franç., *Instruction pour bien chrestienement et religieusement vivre*, Vienne, 1614, ch. 2; cf ch. 11, section 1, sur l'étude des bonnes lettres).

Même souci, même vocabulaire chez J.-J. Surin. « Lorsque l'âme se sera instruite par la lecture.., si elle se voit parvenue au goût de Dieu, il lui suffira de lire peu et goûter beaucoup... Peu de choses pénétrées profitent plus que beaucoup effleurées et touchées en passant » (*Guide spirituel*, 4e p., ch. 3, De la lecture, éd. M. de Certeau, coll. Christus 12, Paris, 1963). Dans le *Catéchisme spirituel* (Paris, 1663, 4e p., ch. 2), la lecture spirituelle est envisagée comme « propre à donner le goût de la piété » et comme préparation à l'oraison.

Le rapport lecture-oraison est encore plus explicite chez Alphonse Rodriguez (*Exercicio de perfección*, Séville, 1609, tr. 5, ch. 28) : dans la lecture « par pauses », Dieu élève souvent l'âme à l'oraison mentale, la lecture facilite l'oraison en évitant les distractions, en recueillant et fixant l'esprit. Et d'insister sur la lecture, qui n'est pas un temps d'étude, faite à loisir, avec application, et de l'illustrer par les images de la pluie douce et continue qui seule pénètre et fertilise la terre, ou des oiseaux qui, lorsqu'ils boivent, « lèvent la tête au ciel ». Fidèle aussi à la tradition, J. Crasset (*Le chrétien en solitude*, Paris, 1682, p. 415; cf DS, t. 2, col. 2511-2520) : « La lecture aide la méditation et la méditation conduit à la contemplation; si vous aimez la fin, prenez-en les moyens; si vous voulez goûter les choses célestes, lisez-les et les méditez auparavant ».

Un peu plus tard, les *Lettres spirituelles* (coll. Christus 8, 2 vol., 1962-1964, éd. M. Olphe-Galliard) de J.-P. de Caussade (1675-1751; DS, t. 2, col. 354-370) multiplient des conseils analogues :

« Ne lire que des livres de choix, solides et pleins de piété, avec de fréquentes pauses, tâchant plus de goûter que de tout comprendre ou retenir » (lettre 31, t. 1, p. 126); lire doucement « avec de fréquentes pauses plutôt pour tâcher de goûter par le cœur... que pour appliquer les réflexions de l'intelligence » (lettre 102, t. 2, p. 56); entrer dans les vérités « par un certain goût pratique plutôt que par des réflexions ou par une avidité turbulente.., en tendant simplement et doucement à les goûter plutôt qu'à les tant pénétrer, ou, si vous voulez, à les pénétrer par un certain goût du cœur plus que par les réflexions de nos aveugles raisonnements » (lettre 49, t. 1, p. 175).

Lui aussi explicite le lien avec l'oraison : « La pratique ordinaire est de préparer un sujet pour l'oraison, mais, en conséquence de vos misères, je crois que vous ferez mieux de porter toujours un de ces livres que vous goûterez le plus, en lire quelques petites choses et, dès que vous sentirez goût ou doux repos, vous arrêter tout court ou pour vous y reposer simplement ou pour y prendre les sentiments et vues qu'il plaira à Dieu de vous donner. Par là, vos lectures se tourneront peu à peu en oraison » (lettre 132, t. 2, p. 182-183).

Si dans son *Direttorio ascetico* (1751), J. B. Scaramelli se montre plus soucieux de la pratique, J. de Clorivière (1735-1820; DS, t. 2, col. 974-979) est dans la pure tradition de la compagnie, quand il écrit qu'il « faut lire en simplicité et en esprit d'oraison, et non pas par une recherche curieuse » (*Prière et oraison*, éd. A. Rayez, coll. Christus 7, 1961, p. 153; cf ch. 10, *Du sujet de la méditation*, surtout p. 114-115).

On devine, à lire certains spirituels jésuites, qu'en poussant plus avant cette caractéristique du *goût*, pourtant très ignatienne, on pourrait aboutir, par la lecture, à une sorte d'oraison de quiétude, ou à celle de « simple présence de Dieu » qui fut reprochée à Balthasar Alvarez. La poursuite du goût spirituel chez Caussade n'est pas très éloignée du conseil de Fénelon : « Quand le recueillement nous fait tomber le livre des mains, il n'y a qu'à le laisser tomber sans scrupule » (*Explication des Maximes des saints*, Paris, 1697; éd. A. Chérel, 1911, p. 242).

Pourtant, la presque totalité des auteurs jésuites, parlant de la lecture spirituelle, en fondent la pratique chez les Pères qu'ils citent abondamment, la confirment par les grands fondateurs d'ordre (S. Bernard, de préférence). Tout se passe comme si, forts de ces antécédents, ils n'hésitaient pas à faire de la lecture spirituelle, à force d'habitude, une introduction à l'oraison non seulement mentale, mais parfois franchement mystique. Surin, contrevenant aux mesures dissuasives, prône ouvertement l'utilité des mystiques (Tauler, Suso, Harphius), dont la lecture est « périlleuse à quelques-uns à cause de leurs termes et du biais qu'ils ont pris pour expliquer les choses surnaturelles », mais qui ont

été mal jugés par des théologiens scolastiques dont le jugement excessif ne pouvait les entendre justement (*Guide spirituel*, 4e p., ch. 3, cité *supra*). Surin lui-même, mais encore Alvarez de Paz, Balthasar Alvarez, Louis Du Pont, Louis Lallemant et d'autres peuvent bel et bien passer pour des auteurs mystiques. La conquête mystique, chère à Bremond, n'est pas un phénomène dénué de signification, même si, dans un premier temps, elle fut une « invitation » à la mystique.

2) La place que Louis de Grenade † 1588 occupe dans la littérature spirituelle est due moins à sa théorie de la lecture spirituelle qu'au fait qu'il devint, aussitôt, un des auteurs spirituels les plus lus et conseillés. Une prédication (sermon 4, 1e dimanche de carême, dans *Œuvres complètes*, éd. Vivès, t. 2, 1863, p. 143-144) développe à loisir le jeu entre lecture et prière.

De même que Moïse, figure de la connaissance de la loi, et Aaron, figure de son application à la prière, guidèrent Israël vers la Terre promise, ainsi lecture et prière sont les guides du chrétien. « La lecture enseigne comment il faut agir; la prière obtient la grâce pour agir... La lecture illumine l'intelligence pour qu'elle ne soit point étouffée dans les ténèbres de l'Égypte; la prière enflamme la volonté... La lecture, enfin, par les lumières qu'elle procure, fortifie la foi; la prière allume la charité en faisant goûter la suavité des délices divines ». L'accent, ici, est mis sur l'intelligence, mais illuminée par la lecture; le goût relève déjà de l'oraison : « Il me semble que la lecture des livres de piété est comme un alphabet qui nous introduit à la philosophie céleste, puisque par sa facilité elle nous ouvre l'accès aux vérités les plus difficiles à comprendre et les plus sublimes ». La lecture pousse au-delà du savoir pour toucher l'âme dans son intimité.

Louis de Grenade est un des auteurs préférés de François de Sales (1567-1622; DS, t. 5, col. 1057-1097) : « Mais pour lire fructueusement, il ne le faut pas gourmander, ains le faut peser et priser, et, chapitre après chapitre, le ruminer et appliquer à l'âme avec beaucoup de considération et de prières à Dieu. Il faut le lire avec révérence et dévotion » (à Antoine de Revol, 3 juin 1603, *Œuvres complètes*, Annecy, 1892-1932, t. 12, p. 189). Il le recommande en même temps que Gerson (DS, t. 6, col. 314-331), Louis de Blois (t. 1, col. 1730-1738), Jean d'Avila (t. 8, col. 269-283) qu'il cite dans le sillage des Pères (Augustin, Jean Chrysostome et Jérôme en particulier).

L'attrait pour les auteurs contemporains est sans doute un des premiers signes caractéristiques de la lecture spirituelle chez François de Sales.

Sur le fond, la théorie n'a guère changé : « De vouloir lire pour la curiosité est une marque que nous avons encore un peu l'esprit léger » (*Œuvres*, t. 6, p. 292). Il s'agit d'y chercher non pas sa propre satisfaction mais plus grande perfection (p. 293). « La science n'est pas nécessaire pour aymer Dieu, ainsi que dit saint Bonaventure... Il faut peu de science et beaucoup de pratique en ce qui regarde la perfection » (p. 139). « Lises le plus souvent que vous pourrez, mais peu à la fois et avec dévotion » (à Mme de la Croix d'Autherin, 23 juin 1615, t. 17, p. 13); « lises peu à la fois, mais avec attention et dévotion » (t. 21, p. 142). Parlant de la méditation, il précise : « Servez-vous du livre quand vous verres votre esprit las; c'est-à-dire lises un petit et puis médites, et puis relises encor un petit et puis médites, jusques à la fin de votre demie-heure » (à Mme Bourgeois, abbesse du Puits-d'Orbe, vers 22 novembre 1604, t. 12, p. 391).

Le goût dont parlaient les auteurs jésuites cède ici la place à la *dévotion*. Cette seconde caractéristique n'est pas pour étonner, sous la plume de François de Sales. Dévotion, ou perfection, sert de critère au choix des lectures spirituelles. Les vies des saints sont comme un miroir du véritable portrait de la vie chrétienne, mais il faut s'arrêter à celles dont notre esprit reçoit « plus de lumière pour la conduite de notre vie », car il en est « où il y a plus de sujet d'admiration que d'imitation.., lesquelles ne laissent pas de donner en général un grand goût général du saint amour de Dieu » (*Introduction à la vie dévote*, 2e p., ch. 17, t. 3, p. 108). Et la dévotion impose qu'on s'applique à avancer sans relâche sur le chemin d'une vie chrétienne en plénitude. Ainsi la lecture spirituelle aide à bien se confesser, à méditer la vie et la mort du Sauveur (*ibidem*, p. 70-71). Elle peut suppléer à une oraison rendue parfois impossible (t. 14, p. 168), servir de prédication (t. 12, p. 269). Comme toute chose de la vie dévote, il faut l'ordonner : « et que ce soit toujours avec dépendance de la grâce de Dieu, c'est-à-dire que nous ne mettions point notre confiance en tout cela, pour bon qu'il soit, ains en un seul Dieu, qui nous peut seul faire tirer le fruit de tous nos exercices » (t. 6, p. 109-110). Selon les besoins de ses correspondants, François de Sales ne refuse pas que la lecture spirituelle puisse rechercher, outre un avancement personnel, un profit spirituel pour autrui.

L'influence de François de Sales fut essentielle : elle a ouvert à de nombreux fidèles la voie d'une dévotion à leur portée.

Mais on retrouve, ailleurs aussi, sa marque. Ainsi chez le bénédictin J.-B. de Laveyne, † 1719, fondateur des sœurs de la Charité et de l'Instruction chrétienne (*supra*, col. 433). Les entretiens de l'évêque de Genève avec les religieuses de la Visitation, cloîtrées contre son souhait d'origine, sont désormais répétés à une congrégation apostolique. La lecture « sera un aliment spirituel qui vous nourrira véritablement de la charité de Dieu par le moyen de sa vérité », car elle doit être « plus pour le cœur que pour l'esprit, plus pour vous édifier et pour pratiquer que pour savoir et connaître ». Elle évitera donc la curiosité et la trop grande application d'esprit : « Nous voyons des âmes qui sentent et qui portent l'esprit des mystères sans les savoir beaucoup ». « Accordez-lui (à Dieu) cette oreille spirituelle et intérieure du cœur avec laquelle on l'écoute et on fait ce qu'il dit » (*Votre grande règle: la Charité*, texte présenté par A. Ravier, Nevers, 1972, p. 59-60).

Vincent de Paul † 1660, lui aussi, a subi l'influence de François de Sales. Il le recommande, dans la lettre et dans l'esprit : lire « pour tirer fruit... de ce dévot exercice » (*Règlement des membres de la Charité de Châtillon*, dans *Correspondance*, éd. P. Coste, 1920-1925, t. 13, p. 435).

Comme les fils de la Charité sont très occupés, ils adapteront la lecture spirituelle aux circonstances d'un loisir restreint; mais ils n'argueront pas de leur service pour s'en dispenser : « Si vous voulez être écoutés de Dieu en vos prières, écoutez Dieu en la lecture. Il n'y a pas moins d'avantage et de bonheur à écouter Dieu qu'à lui parler » (conférence du 14 juin 1643, *Explication du Règlement*, t. 9, p. 116). Pour ses filles, qui travaillent en silence, le fondateur prévoit la lecture à haute voix en quelque ouvrage spirituel (*Règlement des filles de la Charité*, t. 13, p. 553). L'Écriture, et surtout le nouveau Testament, fait partie des lectures conseillées, non cependant sans quelque réticence (lettre de 1658, t. 7, p. 207) et selon une méthode qui la rapproche de l'oraison : « lire non par étude... mais pour notre avancement » (chapitre du 19 janvier 1642, t. 11, p. 112). Dans ses *Entretiens*, Vincent de Paul eut un jour ce mot décisif : « La curiosité est la peste de la vie spirituelle ».

3) Les écrits de Thérèse d'Avila ne contiennent aucun développement sur la lecture spirituelle; mais on trouve, disséminées dans sa *Vie* (BAC, Madrid, 1951), quelques considérations qui résonnent à la fois comme une confession et un enseignement. Si le *Tercer Abecedario* du franciscain François de Osuna † 1540, « traité de l'oraison de recueillement », lui servit de maître dans les premiers temps, fort troublés, de sa vie religieuse, elle s'était auparavant laisser absorber par une littérature-panacée, où les Vies des saints disputaient sa curiosité aux romans de chevalerie. Puis, les épîtres de saint Jérôme lui dévoilèrent les secrets de la vie religieuse; les *Moralia* de Grégoire le Grand la réconfortèrent dans ses états maladifs; mais c'est dans les *Confessions* de saint Augustin qu'elle relut l'épure de sa propre vie.

Dès lors, les conseils se mêlent aux aveux. Elle recommande *l'Art de servir Dieu* d'Alphonse de Madrid (DS, t. 1, col. 389-391) aux âmes que Dieu n'appelle pas à un degré éminent d'oraison mais qui s'exercent dans le premier degré « où l'entendement travaille ». Elle-même évoluant, elle conseille la *Subida del Monte Sion* de Bernardin de Laredo † 1540 où elle découvrit son propre cheminement (DS, t. 9, col. 279). L'enseignement s'explicite : la sécheresse n'empêche pas la lecture spirituelle. Ceux qui n'arrivent à la contemplation que par une voie pénible et douloureuse doivent s'appliquer à la lecture qui, si courte soit-elle, « les aide beaucoup à entrer en recueillement; elle est même nécessaire, et remplace pour eux l'oraison mentale qu'ils ne peuvent faire ». Elle avoue que, pendant dix-huit ans, ce fut sa propre expérience : « Parfois je lisais un peu, d'autres fois longtemps : c'était selon la grâce que le Seigneur m'accordait »; il lui semblait à cette époque qu'avec des livres et de la solitude, elle était à l'abri du péril. Tant d'épreuves mêlées à tant de persévérance lui valurent enfin que Notre-Seigneur lui devînt le « livre véritable » qui la dispensait des autres (*Vie*, *passim*, surtout ch. 4; *Cuentas de conciencia* ou « Relations spirituelles », trad. M.-M. Polit, *Œuvres*, t. 2, Paris, 1907, p. 277).

4) L'influence de Jean Eudes (1601-1680; DS, t. 8, col. 488-501) fut considérable aussi.

Fidèle à la tradition commune, il fait de la lecture spirituelle une quatrième manière d'oraison, ayant les mêmes effets que l'oraison mentale, à condition qu'elle soit faite « non à la hâte et avec précipitation, mais à loisir et avec application d'esprit.., vous arrêtant à considérer, ruminer, peser et goûter les vérités qui vous touchent le plus, afin de les imprimer dans votre esprit, et à en tirer divers actes et affections » (*La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, 2e p., n. 15, dans *Œuvres complètes*, Paris, 1905-1911, t. 1, p. 196-198; cf *Mémorial de la vie ecclésiastique*, 2e p., n. 32, t. 3, p. 47). La lecture spirituelle fait partie des saints exercices de l'amour divin (*Le Royaume..*, 6e p., n. 10, t. 1, p. 448-449). Elle suit l'itinéraire de l'oraison (*Mémorial..*, 3e p., n. 7, t. 3, p. 63-64). Comme pour ses contemporains, ses préférences vont à l'*Imitation*, aux Vies des saints, à Grenade, à François de Sales; il y ajoute Bérulle dont il est, par maints aspects, tributaire.

Originalité : Eudes présente son *Royaume de Jésus* moins comme un traité de spiritualité que, précisément, comme une lecture spirituelle à laquelle s'appliquent les règles ci-dessus (*Préface*, t. 1, p. 94). L'œuvre se veut « modèle ». Autre caractéristique. Dans la lecture spirituelle d'après Jean Eudes, l'Écriture retrouve une place de choix, à l'exemple de Jésus à la synagogue de *Luc* 4, 16 qu'il cite à plusieurs endroits : elle conduit à une docilité spéciale à l'Esprit pour « qu'il fasse de notre âme et de notre corps un évangile et un livre vivant, écrit au dedans et au dehors, dans lequel la vie intérieure et extérieure de Jésus... soit parfaitement imprimée » (*Mémorial..*, 3e p., n. 2, t. 3, p. 52-54; cf *Le Royaume..*, 2e p., n. 15). L'Écriture est « comme le cœur de Dieu qui contient ses secrets et qui est le principe de la vie de ses enfants » *(ibidem)*. En accompagnant l'Écriture d'autres livres en harmonie avec les besoins de chacun, de préférence ceux de sa famille religieuse ou apparentés, la journée peut se transformer en oraison continuelle (cf J. Gauderon, *La lecture spirituelle d'après les principes du bienheureux Jean Eudes*, VS, t. 4, 1921, p. 185-202).

La lecture spirituelle n'est absente d'aucune règle religieuse : elle vaut pour tous les états dont elle reflète le plus souvent la spiritualité. Des solitaires, qui y sont conviés comme quiconque, elle remplit le cœur de saintes pensées reçues comme des grâces célestes, comme des « propos » de Dieu qui cherchent, au-delà du charme de l'esprit, à toucher le cœur et gagner la volonté. Le discours extérieur n'a de forme que si, à l'intérieur, Dieu parle à l'âme; la lecture n'est rien sans l'esprit de recueillement et de prière : elle est un « signe », en même temps qu'une nourriture spirituelle (cf G. Le Roy, *La solitude chrétienne*, t. 2 et 3, Lyon, 1699, p. 467-542, 246-252).

A la limite, l'ermite, peu versé dans la culture, ne négligera pas la lecture spirituelle, sous le contrôle du père spirituel (synode romain de 1725, cité dans J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis*, Rome, 1931, n. 529) : conférences des Pères, vies des anciens (synode provincial de Firmana, juillet 1726, n. 530). Plus généralement, le prêtre s'y appliquera sans négligence (concile de Kalocsa, Hongrie, tit. 4, ch. 7 *De pietatis sacerdotalis studio*, 1863, n. 543). La lecture spirituelle est un moyen de sainteté (concile d'Utrecht, tit. 8, ch. 1, 1865, n. 547). Tout au long du 19e et du 20e siècle, l'autorité de l'Église multiplie les instructions en faveur de la lecture spirituelle des prêtres (Pie x, exhortation *Haerent animo*, 1908, n. 605), des religieux (Pie xi, *Lettre apostolique aux supérieurs religieux*, 1924, n. 647). Et, depuis François de Sales, peut-être même plus tôt, le laïc chrétien est invité à cet exercice de piété. Mais, tout en approuvant, l'Église sanctionne : l'édition des livres de dévotion ou de piété, même émanant de laïcs, doit être préalablement censurée et approuvée (*Codex iuris canonici*, 1917, canon 1385).

2. **Orientations nouvelles et perspectives actuelles.** — 1° L'Écriture privilégiée. — A une époque, qui pourrait se situer entre les deux guerres mondiales, un tournant marque l'histoire de la lecture spirituelle. Définie jusque-là par rapport à l'oraison, voire comme une forme de prière et certainement comme exercice de piété, elle s'oriente désormais en même temps vers l'acquisition de connaissances et trouve dans la Bible son objet privilégié.

Le changement semble pouvoir être relié à deux causes conjointes. D'abord, la dimension sociale de la vie chrétienne est perçue de plus en plus distinctement; les chrétiens prennent une conscience plus vive de leurs responsabilités dans l'Église et dans le monde. L'évolution devient manifeste avec l'apparition d'une « spiritualité d'incarnation », liée elle-même à la naissance et au développement de l'Action catholique (cf DS, t. 7, col. 1639-1640). La vie spirituelle cesse d'être

conçue dans une perspective « individualiste » et les obligations nouvelles du chrétien font apparaître le besoin d'une formation doctrinale approfondie. L'autre facteur, sans doute antérieur au premier et qui en est peut-être la source, est le renouveau de la science biblique et la transformation profonde de l'exégèse. Commentaires et monographies diverses, encyclopédies et dictionnaires bibliques se multiplient : l'Écriture, jamais négligée auparavant, passe désormais au premier rang des sciences sacrées; elle tend même à supplanter toute littérature religieuse et vient réanimer la lecture spirituelle.

De 1931 à 1933, F.-M. Braun donne (VS, t. 31, 1932, p. 204-224; t. 33, 1932, p. 325-334; t. 36, 1933, p. 92-112) une chronique où il passe en revue études et commentaires de l'Écriture, pour que celle-ci soit une lecture spirituelle profitable à toutes catégories de chrétiens.

Dix ans plus tard, l'ensemble de la littérature de dévotion a suivi le mouvement. L.-M. Dewailly (*Lectures spirituelles. Essai d'orientation*, Paris, 1942) offre une liste d'instruments de travail spirituels, pour permettre aux chrétiens de fonder et d'alimenter leur vie intérieure. Plus ou moins explicite, le rapport à l'oraison demeure, mais l'ambition première est d'une curiosité légitime et orientée. Au terme d'un répertoire analytique par matières (Jésus-Christ, religion, Église, liturgie, sacrements, Trinité, Vierge Marie, Vies des saints, etc), où figurent généralement des ouvrages qui ont marqué leur époque, l'auteur justifie ses efforts : « La vie spirituelle ne peut tenir si on ne l'assied sur des convictions exactes », elle est une théologie et une morale appliquées.

Dans cette perspective nouvelle, l'Écriture est, de toute évidence, la lecture spirituelle par excellence. Tout se passe comme si, en dehors du cadre monastique, on voulait restaurer une *lectio divina* à l'usage du chrétien.

La Bible et la lecture spirituelle, tel est le titre d'un article de G. Brillet (VS, t. 73, 1945, p. 488-501) : c'est un nouvel essai de définir la lecture spirituelle comme un exercice qui entre dans un programme de formation, dans un règlement, à heure fixe, et qui « a pour but de ramener l'âme aux pensées religieuses dont se nourrit son oraison et s'entretient sa vie ». Si « elle s'accomplit dans un climat d'union à Dieu, de prière », c'est « dans l'intention immédiate d'une acquisition de connaissances religieuses prochainement utilisables » : connaissances de doctrine, de méthode, d'exemple. On exige d'elle une pensée orientée vers la vie : même tendue vers la prière, on peut la rendre plus proche de l'étude. Or, tel est le nœud du raisonnement et de l'article, ces traits de la lecture spirituelle se retrouvent excellemment dans la Bible en son extrême variété, à condition de l'aborder avec ordre et méthode, selon des choix entre les livres, en utilisant les notes d'une traduction scientifique, voire littéraire, mais simple. Il s'agit d'une exégèse à la portée de tous les chrétiens, même laïcs. « Le meilleur livre est celui qui disparaît le plus, la meilleure lecture est celle où le livre s'évapore. La Bible est ce livre; cette lecture est la lecture justement spirituelle » (p. 498-499). « La spiritualité de la Bible est une spiritualité de la vie, il n'y a rien de plus simple et de plus grand » (p. 501).

Voir aussi A. Lefèvre, *La Bible, livre spirituel*, et X. Léon-Dufour, *Renouveau biblique et vie spirituelle*, DS, art. ÉCRITURE SAINTE *et vie spirituelle*, t. 4, 1958, col. 128-132 et 265-278, et tout l'ensemble de l'article, col. 128-278.

Ce privilège de l'Écriture comme objet premier de la lecture des chrétiens semble consacré par le concile du Vatican II : « Il est nécessaire que tous les clercs, en premier lieu les prêtres et tous ceux qui, comme diacres ou catéchistes, s'emploient au ministère de la Parole, s'attachent à l'Écriture par une lecture assidue et une étude diligente... Que tous les fidèles, et surtout les religieux, apprennent par la lecture fréquente de l'Écriture *la souveraine connaissance de Jésus-Christ* » (*Dei Verbum*, n. 25).

Le Décret sur la rénovation de la vie religieuse ne fait pas mention de la lecture spirituelle comme exercice quotidien, mais il exhorte les religieux « à maintenir l'esprit d'oraison et l'oraison elle-même, en puisant aux sources authentiques de la spiritualité chrétienne. Avant tout, qu'ils aient chaque jour l'Écriture à portée de la main, pour apprendre par la lecture et la méditation des lettres divines *la souveraine connaissance de Jésus-Christ* » (*Perfectae caritatis*, n. 6; cf n. 18 sur le développement de la « culture spirituelle, doctrinale et technique »).

Une enquête sur la place donnée à la lecture spirituelle dans les chapitres généraux d'*aggiornamento* et dans les règles rénovées serait ici éclairante. Quelques sondages permettent de constater que, dans la plupart des cas, la lecture de l'Écriture et des auteurs spirituels est recommandée, mais sans qu'il soit fait une place fixe à la lecture spirituelle dans l'horaire quotidien. Il est significatif que la congrégation générale des jésuites de 1965-1966 insiste, à propos de l'Écriture, sur la *lectio divina* « en usage dans la vie religieuse la plus ancienne » (Décret 14, n. 215) et invite ses membres « à chercher et trouver efficacement le Christ par la lecture des Pères de l'Église et des auteurs de la spiritualité chrétienne, en premier lieu ceux de la compagnie » (n. 234).

2° PROBLÈMES ACTUELS ET PERSPECTIVES D'AVENIR. — Pour satisfaire aux exigences de la critique historique et philologique, les exégètes ont adopté un langage et des méthodes qui rendent leurs ouvrages difficilement accessibles aux non spécialistes. Les commentaires de l'Écriture risquent ainsi de perdre leur impact sur la vie spirituelle des fidèles, dans la mesure même de leur haute technicité. D'autre part, cette exégèse critique, approuvée par l'encyclique *Divino afflante* de Pie XII (1943) et par la constitution *Dei Verbum* de Vatican II (1965), n'a pas encore donné tous ses fruits (cf S. C. Sanchez, *Hermenéutica y lectura cristiana de la Biblia hoy*, dans *Revista de espiritualidad*, t. 31, 1972, p. 269-291) qu'elle est déjà mise en question au nom de principes herméneutiques qui semblent réduire la portée du texte sacré (cf F. Refoulé, *L'exégèse en question*, VSS, n. 111, novembre 1974, p. 391-423). Les mêmes principes, notamment le refus de l'historicisme et la tendance à expliquer l'expérience religieuse en fonction de théories linguistiques, sociologiques ou psychanalytiques, compromettent également la valeur des ouvrages spirituels.

Cette contestation n'est pourtant pas radicalement négatrice, sauf chez quelques esprits outranciers, et l'on s'accorde à reconnaître que les nouvelles méthodes d'interprétation, qui ont encore à s'éprouver, peuvent conduire à des résultats positifs en exégèse comme en théologie (cf P. Tihon, *Exégèse et analyse structurale. Quelques réflexions de théologien*, NRT, t. 97, 1975, p. 318-344). De toute manière, le *langage des spirituels* (cf *supra*, t. 9, col. 204-217) garde sa valeur comme discours signifiant et comme témoignage. Et quand le *livre spirituel* communique une expérience religieuse authentique, il aboutit en dernière analyse à une rencontre entre le lecteur et Dieu lui-même, qui interpelle par un auteur inspiré ou par une voix fraternelle.

Conclusion. Au terme de cette étude, qui a montré au cours de l'histoire l'apparition et l'évolution de la *lectio divina* et de la *lecture spirituelle*, on doit reconnaître, semble-t-il, que les convergences l'emportent sur les différences.

Les fruits recherchés sont identiques dans les deux cas : il ne s'agit pas d'exclure la connaissance mais bien de la rendre productive en l'enveloppant dans le dynamisme de l'affectivité et du vouloir, de manière que l'homme tout entier puisse rencontrer Dieu et mettre en œuvre sa parole, en suivant l'enseignement et les exemples des maîtres spirituels. La matière de la lecture paraît au premier abord différente, mais cette différence ne doit pas être trop accentuée : d'un côté la matière de la *lectio divina* ne se limite pas à l'Écriture, d'un autre côté c'est encore dans l'Écriture que les auteurs spirituels trouvent le meilleur de leur inspiration et l'autorité la plus solide pour appuyer leurs enseignements. L'intention profonde de ces auteurs a été d'offrir une lecture de l'Écriture dans l'actualité de leur temps, en s'adaptant aux changements de culture et de mentalité : cela vaut des grandes *Règles*, comme des traités ascétiques et mystiques; cela vaut aussi de l'histoire religieuse et de la vie des saints, qui montrent précisément comment l'Écriture est comprise et vécue. Ainsi, *lectio divina* et *lectio spiritualis* se rejoignent en profondeur par leur source première et leur projet ultime.

Scripta manent! Écrit dans un temps et un lieu donné, le livre *dure* au-delà de ce temps et de ce lieu. C'est pourquoi, le livre n'est pas seulement un moyen de communication entre les hommes d'une même époque mais encore un facteur privilégié de l'histoire humaine; et l'acte de lecture est du même coup le moment privilégié où chaque lecteur prend conscience de l'histoire et s'insère en elle. Mais lorsqu'il s'agit d'histoire chrétienne, le livre et la lecture prennent une valeur plus profonde encore : ils servent en effet à réaliser la « communion des saints », véritable nom de la communion ecclésiale qui déborde l'espace et le temps. Dans cette communion, l'Esprit Saint est toujours à l'œuvre, puisqu'il en est l'agent primordial : *lectio divina* et *lectio spiritualis* sont, en leur essence, une lecture *dans l'Esprit*.

T. Spidlik, *L'autorità del libro per il monachesimo russo*, OCA 153, 1958, p. 159-179. — J. Siegwart, *Die geistliche Tischlesung der Fastenzeit im Zisterzienserkloster Hauterive*, dans *Freiburger Geschichtsblätter*, t. 54, 1966, p. 9-69. — Ignacio de Madrid, *Teoria y práctica de la lectura espiritual en la Orden de San Jerónimo*, dans *Yermo*, t. 11, 1973, p. 297-319.

F. Tollu, *La lecture spirituelle des séminaristes.* 1 *Historique*, dans *Bulletin du Comité des Études. Saint-Sulpice*, 1956, p. 211-216; 2 *Place de la lecture spirituelle dans la formation sacerdotale*, p. 399-407; 3 *Quelles lectures conseiller?*, 1957, p. 779-793.

C. Charlier, *La lecture chrétienne de la Bible*, Maredsous, 1950. — *L'Ancien Testament et les chrétiens*, coll. Rencontres, Paris, 1951. — Bonaventure d'Argonne, *Traité de la lecture des Pères de l'Église*, dans *Bible et vie chrétienne*, du n. 72, 1966, au n. 80, 1968. — A. Läpple, *Die Botschaft der Evangelien heute. Ein Handbuch für die Schriftlesung und Verkündigung*, 2 vol., Munich, 1965, 1966; trad. franç. *Le message de l'Évangile aujourd'hui. Manuel pour la « lectio divina » et la méditation*, Paris, 1969.

Revista de espiritualidad, t. 31, 1972, n. 124 « Lectura cristiana y vida espiritual », p. 267-354.

Biographies spirituelles, DS, t. 1, col. 1624-1719. — Écriture *sainte et vie spirituelle*, t. 4, col. 128-278. — Florilèges spirituels, t. 5, col. 435-512. — Homéliaires, t. 6, col. 597-617.

André Boland.

1. LEDOCHOWSKA (Marie-Thérèse, Bienheureuse); fondatrice, 1863-1922. — Née le 29 avril 1863 à Loosdorf (près de Vienne), de parents nobles, Marie-Thérèse, l'aînée des enfants, eut huit frères et sœurs, dont Ursule (voir notice suivante) et Vladimir (1866-1942), préposé général des jésuites. Elle reçut son éducation à Loosdorf, puis à St. Polten, chez les Dames anglaises, et à Lipnica Murowana (voïvodie de Cracovie). En contact avec les franciscaines missionnaires de Marie, attirée par l'œuvre du cardinal Lavigerie, elle s'intéressa aux missions d'Afrique et à la lutte anti-esclavagiste. En 1890, elle édite le périodique : « *Écho d'Afrique* » (publié en plusieurs langues). En 1894, Léon XIII l'encourage à fonder la congrégation (sodalité) de Saint-Pierre Claver, pour aider spirituellement et matériellement les missions africaines (prières, offrandes, périodiques et livres, rachat des esclaves, construction des églises). La congrégation comprenait des membres internes ou missionnaires prononçant des vœux religieux, et externes, des zélateurs et des participants. Les constitutions de la congrégation furent approuvées définitivement par Pie X (10 juin 1904).

Marie-Thérèse mourut le 6 juillet 1922 à Rome; elle a été béatifiée en octobre 1975. La spiritualité de Marie-Thérèse et de sa sodalité a pour base les Règles de la Compagnie de Jésus.

M.-T. Ledochowska a beaucoup écrit (conférences, brochures, articles de journaux et de revues); elle signait souvent du pseudonyme d'Alexander Halka. On trouve la liste de ses publications et des études faites sur elle dans « Hagiografia Polska », t. 2, p. 1-17, en même temps qu'une courte biographie; voir aussi *Bibliotheca missionum*, citée *infra*. On peut retenir les « Fruits de réforme obtenus par la communion fréquente dans les pays de missions », conférence au congrès eucharistique de Vienne en 1912 (dans « Souvenir eucharistique », en polonais, Poznan, 1913, p. 122-138); *Marienkultus in den Missionsländern Afrikas*, dans *Echo aus Afrika*, t. 25, 1913, p. 89-93, 106-109, 129-135; *Der Beruf einer Hilfsmissionärin für Afrika*, Rome, 1903; 4e éd., 1919.

St. K (= Valeria Bielak), *M. T. Ledochowska, fondatrice del Sodalizio di S. Pietro Claver*, Rome, 1929; plusieurs traductions et adaptations : en allemand, Salzbourg, 1931, *M. T. Gräfin L.*; en français, *M. T. L. fondatrice..*, Fribourg, Suisse, 1957; etc. — U. Mioni, *La Mamma delle missioni africane..*, Turin, 1930; trad. franç., Turin, 1932. — M. et G. Magnocavallo, *M. T. comtessa L.*, Rome, 1940. — B. Natonski, dans *Polski Slownik Biograficzny*, t. 16, 1971, col. 617-618. — *Enciclopedia cattolica*, t. 7, 1951, col. 1015-1016. — *Bibliotheca sanctorum*, t. 7, 1966, col. 1169-1171.

Une importante bibliographie des éditions de la sodalité Saint-Pierre Claver et sur la sodalité elle-même a été rassemblée dans la *Bibliotheca missionum*, t. 18, Fribourg-en-Brisgau, 1953, p. 1160-1164; t. 20, 1954, p. 590-603.

Josef Majkowski.

2. LEDOCHOWSKA (Ursule), fondatrice, 1865-1939. — Née le 17 avril 1865 à Loosdorf (près de Vienne), elle est la sœur de Marie-Thérèse, avec qui elle fut élevée et formée (voir sa notice). En 1887, elle entra chez les ursulines de Cracovie, qui étaient vouées à l'éducation des jeunes filles. En 1907, elle dirigea l'internat de Saint-Pétersbourg. Elle travailla ensuite en Finlande, en Suède et au Danemark, s'intéressant activement

à la presse catholique et organisant des retraites selon les *Exercices spirituels* de saint Ignace.

Son nom est attaché à la fondation de la congrégation des ursulines du Cœur de Jésus agonisant, forme de vie religieuse adaptée aux conditions modernes de vie, d'éducation et d'apostolat. La congrégation fut définitivement approuvée en 1930. Ursule mourut à Rome le 29 mai 1939.

La fondatrice publia, en polonais, pour ses religieuses des « Méditations pour les sœurs » (4 vol., Sieradz-Lodz, 1930-1931) et des « Méditations pour les supérieures » (Pniewy, 1932). Ce sont des réflexions imprégnées par la Bible et la spiritualité ignatienne.

Bibliographie et biographie dans « Hagiografia Polska », t. 2, p. 17-32. Des études mss sur la spiritualité de U. Ledochowska se trouvent à l'université de Lublin.

M. Kujawska, « Vie de... », Kielce, 1947. — S. dal Pozzo, *Una donna Polacca*, Brescia, 1949. — A. Lanz, *Articoli per il processo informativo*, Rome, 1949.

Voir aussi *Enciclopedia cattolica*, t. 7, 1951, col. 1016. — « Dictionnaire biographique polonais », t. 16, 1971, p. 618-619.

Josef Majkowski.

LE DORÉ (Ange), eudiste, 1834-1919. — Né à Auray (Morbihan), le 16 avril 1834, Ange Le Doré fit ses études au collège Saint-Sauveur de Redon (Ille-et-Vilaine), ouvert et dirigé par les eudistes, société sacerdotale (cf art. S. Jean Eudes, DS, t. 8, col. 488-501) reconstituée à Rennes en 1826. Le Doré, admis en 1853, y fut incorporé en 1857 et ordonné prêtre en 1858. D'abord préfet de discipline au collège de Redon, il est chargé en 1861 de la formation de ses jeunes confrères et devient assistant général. Le 6 juillet 1870, il est élu supérieur général à vie; en 1916, il démissionne et meurt à Paris le 7 juin 1919.

Doué d'une forte personnalité, Le Doré, durant son long généralat, exerça des activités nombreuses et diverses. 1) Il eut à faire face aux deuils et destructions des guerres de 1870 et de 1914, à l'expulsion des eudistes de France et à la liquidation de leurs œuvres. Par contre, il vit les Constitutions de la congrégation approuvées par le Saint-Siège (1874), le nombre des sujets tripler et leur formation s'améliorer. De plus, des établissements d'outre-mer donnèrent naissance à une province en Amérique du nord et deux en Amérique du sud; la formation du clergé put y être entreprise avec succès dans les séminaires, œuvre principale de la congrégation. — 2) Le rôle de Le Doré dans les luttes politico-religieuses en France, entre 1880 et 1907 (expulsion des religieux, séparation de l'Église et de l'État) concerne l'histoire religieuse.

3) L'activité de Le Doré comme prédicateur fut prodigieuse (572 retraites, dont près de la moitié à des prêtres, 68 missions paroissiales, plus de 20000 sermons). Son éloquence était originale, directe, vivante. Il préparait sa prédication dans l'oraison, mais ne l'écrivait jamais. Le centre de son enseignement était Jésus-Christ : l'homme, tel que le suggère l'Évangile; le Dieu d'amour et de miséricorde, tel que l'évoque le symbole du Cœur.

4) C'est surtout par l'activité qu'il déploya en faveur de la cause de Jean Eudes que Le Doré intéresse l'histoire de la spiritualité. Gaudaire, supérieur général, avait nommé Le Doré, en 1868, postulateur de la cause. Mais avant de canoniser Jean Eudes (1601-1680), il fallait le tirer de l'oubli. Le Doré fouille les bibliothèques de France et de l'étranger, recherche les œuvres, découvre les manuscrits. Il pousse activement le procès informatif diocésain et, pendant le concile du Vatican I (il est au concile le théologien de René-M. Poirier, eudiste, évêque de Roseau, aux Antilles anglaises), commence les premières démarches en vue de l'introduction de la cause (effective le 7 février 1874). Jean Eudes sera béatifié le 25 avril 1909 et canonisé le 31 mai 1925. Ce succès est dû en grande partie à l'œuvre d'historien et de théologien que fit Le Doré.

Dès 1868, il publie *Des vertus du serviteur de Dieu Jean Eudes* (Rennes, 689 p.), livre qui s'inspire d'un manuscrit de P. Hérambourg († 1720; DS, t. 7, col. 264-265), que Le Doré publia ensuite, *Le R. P. Eudes, ses vertus* (rééd. revue, Paris, 1869, 633 p.). — En 1870, dans *Le P. Eudes, premier apôtre des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie* (publié à Rennes), Le Doré démontre que Jean Eudes est l'auteur d'une messe et d'un office du Cœur de Jésus approuvés par six évêques et célébrés depuis le 20 octobre 1672 dans sa congrégation, dans des paroisses, etc. Jean Eudes est de plus le docteur (cf *Le Cœur admirable*, 12e livre, Caen, 1681) et l'apôtre du Cœur de Jésus antérieurement aux révélations de Marguerite-Marie Alacoque.

Contesté sur le plan de l'histoire et de la doctrine, Le Doré développe son premier travail, discute les arguments de ses contradicteurs : *Les Sacrés Cœurs et le vénérable Jean Eudes, premier apôtre de leur culte* (2 vol., Paris, 1891, 418 et 412 p.). Léon XIII (1903) et Pie X (1909) déclareront Jean Eudes « l'auteur », « le père, le docteur et l'apôtre du culte liturgique des Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie ». — En 1907, Le Doré réfute A. Vermeersch pour qui seul l'amour créé fait partie de la dévotion au Sacré-Cœur, et il publie *Le Sacré-Cœur de Jésus, son amour* (refonte en 1909, 493 p.). — Enfin, dans *Naissance du culte liturgique des Sacrés-Cœurs* (Paris, 1916), il souligne que, dans l'apostolat de Jean Eudes concernant le Sacré-Cœur, il y a une part d'inspiration divine, dont Marie des Vallées (1590-1656), la voyante de Coutances, est une des intermédiaires. Cette thèse fut amplifiée par M. Dermenghem (*La vie admirable de M. des Vallées*, Paris, 1926) et critiquée par C. Lebrun (DS, t. 9, col. 457; *M. des Vallées et le culte public du Cœur de Jésus*, Paris, 1926).

« La critique moderne... vient de ressusciter un personnage que les historiens avaient oublié... et dont ils ne soupçonnaient pas la véritable grandeur : le P. Eudes » (H. Bremond, *Histoire littéraire*, t. 3, 1921, p. 583-584). Ange Le Doré fut comme le principal artisan de cette « critique moderne ». Il est à l'origine du renouveau des travaux concernant Jean Eudes et des éditions des œuvres du saint (cf DS, t. 8, col. 490-492, 499-501).

Scoevola de Saint-Germain (= E.-M. Gaucher) range Le Doré parmi les principaux prédicateurs parisiens de 1899 (*De douze prédicateurs*, Paris, 1900).

J.-B. Rovolt, *Vie du T. R. P. Le Doré*, 2 vol., Besançon, 1925. — C. Lebrun, *Le Bx Jean Eudes et le culte public du Cœur de Jésus*, Paris, 1918. — *Catholicisme*, t. 7, 1969, col. 184-185.

Jacques Arragain.

1. LEDUC (Désiré-Camille), bénédictin, 1819-1895. — Né à Angers le 21 mars 1819, entré à l'abbaye bénédictine de Solesmes en 1842, et profès en 1847, Camille Leduc, disciple de Prosper Guéranger, a travaillé à la réforme de l'ordre en Italie de 1852 à 1862; il fonda en 1874 à Angers la congrégation des Servantes des pauvres, oblates de saint Benoît.

(Fascicules 59-60. — 28 octobre 1975).

En plus des *Règles* et *Instructions pratiques* rédigées pour celles-ci, il a composé un *Catéchisme liturgique*, édité par J. Baudot (Tours, 1920) et traduit en anglais (New York, s d); il y monnaie l'enseignement dispensé par Guéranger dans son *Année liturgique* et ses *Institutions liturgiques*.

Gabriel Meunier, *Dom Leduc et l'œuvre des oblates Servantes des Pauvres*, Angers-Tours, 1923. — Guy-Marie Oury, *Dom Camille Leduc*, coll. Pionniers de la charité, Paris, 1974.

Guy Oury.

2. LEDUC (Nicolas), prêtre, † 1744. — Originaire de Normandie, vicaire de Saint-Laurent de Rouen, puis curé de Trouville, Nicolas Leduc vient à Paris où le curé de la paroisse Saint-Paul lui donne les fonctions de vicaire. Il signe en 1717 la lettre du clergé de sa paroisse au cardinal de Noailles au sujet de l'appel et il est, en 1728, l'instigateur d'une lettre d'adhésion à Jean Soanen, évêque de Senez, adressée à l'archevêque de Paris, où, en compagnie de onze ecclésiastiques de la paroisse, il félicite ce dernier de sa position dans la *Lettre des douze évêques*. En 1731, sous l'épiscopat de Vintimille, ses pouvoirs ne sont pas renouvelés. C'est alors qu'il se retire rue des Prêtres-Saint-Séverin et y mène une vie de travail jusqu'à sa mort, le 31 mai 1744. Le 7 juillet 1731, au moment même de sa révocation, il avait rédigé sa profession de foi déclarant vouloir « persévérer constamment jusqu'au dernier soupir dans les sentiments que (le Seigneur) m'a donné la force d'exprimer dans les *Lettres* et *Actes* que j'ai signés au sujet des deux funestes pièces (le Formulaire d'Alexandre VII et la Constitution *Unigenitus*) qui causent tant de maux dans l'Église ».

Les ouvrages de Leduc ont paru sous l'anonymat. *L'Année ecclésiastique* est une suite d'homélies, à la fois accessibles à tous, solides et très nourries d'Écriture sainte, dont le commentaire est sage et modeste; des formules comme celle-ci ne sont pas rares : « Sans nous déterminer à aucune de ces opinions (interprétations diverses d'un verset), nous nous contenterons de dire... » (t. 14, p. 270). Leduc s'efforce de faire « humblement reconnaître que la créature la plus parfaite trouve plutôt grâce devant Dieu qu'elle ne la mérite » (t. 2, p. 72), tout en présentant sans feinte « tous les travaux du baptême laborieux de la pénitence » (t. 7, p. 36).

Œuvres : *Année ecclésiastique ou instructions sur le propre du temps et sur le propre et le commun des saints avec une explication des épîtres et des évangiles qui se lisent... dans les églises de Rome et de Paris* (15 vol., Paris, 1734-1739). — Leduc a traduit deux des meilleurs ouvrages spirituels de Jean Bona (*Manuductio ad coelum* et *Viae compendium ad Deum*, cf DS, t. 1, col. 1764) : *Le chemin du ciel et le plus court chemin pour aller à Dieu* (Paris, 1738), et aussi *L'Imitation de Jésus-Christ, traduction nouvelle avec des réflexions et des prières* (Paris, 1737; 15 éd. jusque 1788).

Nouvelles ecclésiastiques, 13 mars 1745, p. 44. — *Abrégé de la vie de N. Leduc et de ses travaux apostoliques* (Paris, 1775, 31 p.). — J.-B. Ladvocat, *Dictionnaire historique... Supplément*, Paris, 1789, p. 231-232. — A.-A. Barbier, *Dissertation sur soixante traductions françaises de l'Imitation*, Paris, 1812, p. 73-74, 190. — DTC, t. 9, 1926, col. 128-129. — DS, art. Jansénisme.

Dominique Julia.

LEE (Francis), théosophe anglais, 1661-1719. — Voir DS, t. 9, col. 441, et *Dictionary of national Biography*, t. 11, Oxford, 1921, p. 792-793.

LEEN (Édouard), spiritain, 1885-1944. — Né à Abbeyfeale, dans le comté de Limerick, en Irlande, le 17 août 1885, Edward Leen fit ses études à Rockwell College, que dirigeaient les Pères du Saint-Esprit, à l'université de Dublin et à l'université Grégorienne de Rome. Il entra dans la congrégation du Saint-Esprit en 1909 et fut ordonné prêtre en 1916. Entre 1920 et 1922, Joseph Shanahan, vicaire apostolique du Bas-Niger, lui confiait la catéchèse d'un diocèse en plein essor. Rappelé en Irlande, Leen se dévoua à l'enseignement secondaire (préfet d'études et recteur du collège de Blackrock, près de Dublin), à la formation de séminaristes (professeur de philosophie et de morale, et recteur du scolasticat de Kimmage). Il fut aussi très vite recherché comme conférencier et surtout comme prédicateur de retraites aux religieuses et aux prêtres (en Irlande, en Angleterre, en Écosse, aux États-Unis), et il a joué un rôle important dans les origines des *Sœurs du Saint Rosaire*, congrégation missionnaire fondée par Mgr Shanahan, et dans l'animation d'une association à la recherche d'une entente inter-confessionnelle entre catholiques et protestants. E. Leen mourut le 10 novembre 1944.

Les publications de Leen comprennent des articles de revue (surtout dans *Irish Ecclesiastical Record* et *Studies*) et des livres qui connurent un grand succès de librairie : *Progress through mental Prayer*, Londres, Fr. Sheed, 1935, 1974; — *In the likeness of Christ*, 1936, le plus apprécié (12e réimpr. en 1956); — *The Holy Ghost and his work in souls*, 1937 (trad française par J. Péghaire, *La Pentecôte continue*, Paris-Montréal, 1952; trad. espagnole *El Espíritu Santo, Las ventajas de una Amistad*, éd. Patmos, Madrid, 1960); — *Why the Cross?*, 1938 (trad. espagnole, *Por que la Cruz?*, Madrid, 1959); — *The true Vine and its branches*, 1938; — *The Church before Pilate*, New York, 1939; — *What is Education?*, Londres, 1943, 1945. Leen avait traduit du français les conférences de retraite de son frère James (1888-1949), également spiritain et archevêque de Saint-Louis (Ile Maurice), qui furent bien accueillies, *By Jacob's Well. A planned Retreat*, New York, 1940; Londres, 1946. Ouvrages posthumes : *The Voice of a Priest*, Londres, 1947, sermons inédits; *Our Blessed Lady*, Dublin, 1947, conférences sur la Sainte Vierge, quatorze de Leen et quatre d'un autre spiritain, J. Kearney; *Last Retreat*, Cork, 1959, conférences de retraite.

D'une intelligence spéculative et d'un tempérament enthousiaste et viril, Ed. Leen s'efforçait d'orienter auditeurs et lecteurs vers une spiritualité nourrie de théologie. Ses grands thèmes étaient la personne du Christ, les trésors de la grâce (il avait été très marqué par le livre de J.-B. Terrien, *La grâce et la gloire*, 1897), le mystère de la croix. On reconnaît chez lui les idées de Libermann, de J. H. Newman, de C. Marmion, de l'école christocentrique moderne, notamment de l'étude magistrale de F. Prat sur *Saint Paul* (1922). Par ailleurs, son expérience de directeur d'âmes était peu commune. Leen est, aux yeux des irlandais, « un des premiers écrivains spirituels de notre pays ».

B. Kelly, introduction à *The Voice of a Priest*. — R. W. Walker, introduction à *Last Retreat*. — *Catholic Authors*, éd. Matthew Hoehm, St Mary's Abbey, t. 1, 1947, p. 424-425; t. 2, 1952, p. 302-304. — Michael O'Carroll, *Edward Leen, C.S.Sp.*, Dublin, 1952.

Michael O'Carroll.

LEEUWEN (Jean de), † 1378. Voir Jean de Leeuwen, DS, t. 8, col. 602-607.

LE FAUCHEUR (Michel), pasteur protestant, 1585-1657. — Né à Genève vers 1585 d'une famille de réfugiés français originaires de La Rochelle, Michel Le Faucheur fit de bonnes études à l'Académie genevoise fondée par Jean Calvin. Sous la direction de Théodore de Bèze, il apprit la dogmatique et aussi les langues (latin, grec, hébreu, syriaque). A dix-huit ans, il est pasteur à Lyon, puis à Annonay (1607) et à Montpellier (1612-1632). Tallemant des Réaux raconte dans ses *Historiettes* (t. 2, Paris, 1854, p. 37-38) que Richelieu « voulut le gagner et lui envoya dix mille francs » à titre de « bienfait du roi ». Le Faucheur refusa et le cardinal le fit interdire. En tout cas, vers 1637, peut-être sur l'intervention de l'Éminence grise, Joseph de Paris, il devint pasteur à Charenton et le resta jusqu'à sa mort, en avril 1657.

Le Faucheur publia en 1635, à Genève, un important *Traité de la Cène du Seigneur* (in-folio de 806 pages), composé dès 1625/6 pour répondre aux attaques (publiées, posthumes, en 1622-1624; cf DTC, t. 4, 1911, col. 1953-1960) du cardinal Jacques du Perron (1556-1618) contre du Plessis Mornay.

C'est une étude très approfondie des Pères de l'Église faite pour réfuter en particulier la doctrine de la transsubstantiation et pour exposer la doctrine calviniste de la Cène. On est frappé du réalisme de Le Faucheur, qui montre que le calvinisme primitif était loin du symbolisme qu'on lui a parfois attribué : « Nous tenons que ce que notre Seigneur donne à nos corps par la main de ses ministres... est la substance de son vrai corps qui a été cloué à la croix et de son vrai sang qui a été répandu... » (p. 1 et svv; Calvin emploie à maintes reprises le mot « substance » dans son *Traité sur la Cène*).

Le Faucheur est surtout connu comme prédicateur; il a publié un remarquable *Traité sur l'action de l'orateur* (Paris, 1657) et des recueils de sermons; d'autres recueils parurent après sa mort. Pierre de l'Estoile note déjà les succès oratoires de Le Faucheur à Châtillon (*Journal* des 12 octobre et 5 novembre 1609). Son sermon sur le jeûne à Montpellier, en 1618, publié à Genève en 1622 *(Exhortation à repentance)*, qui appelle à la piété, à la charité et à la sainteté, a été analysé par A. Vinet (cité *infra*, p. 123-140).

On peut rappeler, entre autres publications : *Quatre* et *Huit sermons* prononcés à Montpellier (Sedan, 1625 et 1626); *Treize sermons* sur *Éphésiens* 4 (Charenton, 1641); *Sermons sur divers textes* 2 vol., (Genève, 1660); *Sermons sur les onze premiers chapitres des Actes* (4 vol., Genève, 1663-1664); *Treize sermons* sur 1 *Thess.* 1 (Genève, 1666); *Vingt sermons sur divers psaumes* (Genève, 1669). Signalons enfin les *Prières et méditations chrétiennes* (Genève, 1635), qui connurent le succès et furent plusieurs fois rééditées.

L. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, t. 2, Amsterdam, 1740, p. 148 (= Faucheur). — A. Vinet, *Histoire de la prédication parmi les réformés de France au 17e siècle*, Paris, 1860, p. 72-142. — Ë. et E. Haag, *La France protestante*, t. 6, Paris-1877, p. 493-497. — F. Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. 8, Paris, 1880, p. 63-69. — P. Cabanac, *Un prédicateur protestant au 17e siècle, M. Le Faucheur*, Montauban, 1901.

Jean Cadier.

1. LEFEBVRE (Alexis), jésuite, 1804-1882. — Né à Reims le 20 mars 1804, Alexis Lefebvre fit ses études chez les jésuites au petit séminaire de Saint-Acheul et rejoignit ses maîtres au noviciat de Montrouge en 1823. Après sa formation, sa régence et ses études, il fut ordonné prêtre en 1836 et fit sa troisième année de probation à Saint-Acheul. De 1839 à sa mort, le 28 novembre 1882, il fut prédicateur et confesseur à la résidence de la rue de Sèvres, à Paris; il y fonda (1859) et dirigea l'Association de la bonne mort (elle compta jusqu'à 115 000 membres) et la confrérie de Saint-Joseph.

A. Lefebvre a composé des ouvrages qui reprenaient dans un langage facile les thèmes de ses prédications : à la fois littérature apologétique qui rappelle quelque peu celle de son contemporain, Gaston de Ségur † 1881, et littérature pieuse à l'image d'une génération de « pratiquants » « sans problèmes ».

Outre de nombreux cantiques, dont la musique était celle de L. Lambillotte, qui connurent un grand succès (les *Chants de Marie*, 1841, en étaient à la 35e édition en 1901), on peut relever les ouvrages suivants, publiés à Paris. La première partie de *La science de bien mourir* (1864) était un *Manuel de l'Association de la bonne mort* (5 rééd.; trad. en italien et en breton); la deuxième partie parut sous le titre d'*Annales de l'Association* et donnait des notices nécrologiques édifiantes sur les membres décédés; il y eut trois livraisons (1865, défunts de 1860-1864; 1867, défunts de 1865-1866; 1870, défunts de 1867-1868). — *Consolations* (1865; 8 rééd.; trad. en allemand, en espagnol et en italien), ou prédications de carême. — *De la folie en matière de religion* (1866, 2 éd.) : l'auteur tente d'établir audacieusement une analogie entre aliénation mentale et égarement du pécheur; il indique traitement et remèdes, jusqu'à la folie de la croix. — Deux *Mois de Marie* (1867 et 1871, avec 5 et 7 rééd.), un *Mois de saint Joseph* (1868; 9 rééd.), un *Mois du Sacré Cœur* (11 rééd.). — Mentionnons enfin *Le coadjuteur parfait* (1873; plusieurs rééd.), traduction d'un petit ouvrage de F. Cumplido.

Sommervogel, t. 4, col. 1653-1656. — *L'Univers*, 29-30 novembre et 6 décembre 1882. — *Semaine religieuse de Paris*, 9 décembre 1882. — *Lettres de Jersey*, t. 2, 1883, p. 166-169. — *Bibliographie catholique*, t. 33, 1865, p. 458-460; t. 35, 1866, p. 376-379. — *Les établissements des jésuites en France*, t. 1, Enghien, 1949, col. 966; t. 3, col. 1340. — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 510.

Hugues Beylard.

2. LEFEBVRE (Gaspard), moine bénédictin, 1880-1966. — Pierre-Gaspard Lefebvre naquit à Lille, le 17 juin 1880, dans une famille d'industriels. Il fit ses études à l'école abbatiale de Maredsous, en Belgique, et entra dans ce monastère le 26 mars 1899. Il fit profession le 6 avril 1900 et fut ordonné prêtre à Namur le 10 août 1904. Il avait fait ses études de théologie à l'abbaye du Mont-César, à Louvain, sous la direction de Colomba Marmion. Il fut mis à la disposition de Gérard van Caloen, chargé de la restauration de l'ordre bénédictin au Brésil. Gaspard Lefebvre séjourna dans ce pays de 1906 à 1914. Rentré en France peu avant la guerre, il resta bloqué à Lille par l'invasion. C'est alors qu'il inaugura sa propagande liturgique. En 1915, il faisait paraître en petits fascicules des commentaires sur les messes de l'année. Appelé en 1919 à l'abbaye de Saint-André-lez-Bruges pour assister le jeune abbé Théodore Nève, il lança en 1920 son *Missel quotidien et vespéral*, inspiré du *Missel des fidèles* de van Caloen. « Le missel de dom Lefebvre » répondit à un besoin profond du peuple chrétien; il connut un immense succès et se répandit dans le monde, traduit en cinq langues. Sans cesse remanié et adapté par ses confrères de Saint-André, en particulier par Théodore Ghesquière, il connut des tirages impressionnants. Gaspard

Lefebvre mourut à l'abbaye de Saint-André le 16 avril 1966.

Travailleur infatigable, G. Lefebvre a beaucoup écrit, surtout des brochures et des articles, notamment dans le *Bulletin paroissial et liturgique* (devenu *Paroisse et liturgie*), qu'il avait lancé en 1919. On mettra à part *Liturgia. Ses principes fondamentaux*, paru en 1920. G. Lefebvre n'est pas un théoricien, ni un novateur. « Tout ce que j'ai écrit, répétait-il, c'est de Dom Colomba que je le tiens ». Convaincu que le sacrifice eucharistique est au centre de la vie chrétienne, qu'il est le moyen le plus efficace pour sanctifier nos existences en les faisant participer au sacrifice rédempteur du Christ, G. Lefebvre a voulu « révéler » en quelque sorte cette source vivifiante; entraîner le plus grand nombre de chrétiens à une vie « liturgique », c'est-à-dire eucharistique, vécue. Catéchète-né, il a senti d'instinct la valeur pédagogique unique de la prière officielle de l'Église; il a tout mis en œuvre pour faire du missel le catéchisme de tous les jours. De là, ses efforts pour vulgariser la « messe dialoguée » et ses vœux, timides mais insistants, en faveur de l'introduction des langues vivantes dans la célébration de la liturgie. Il est l'un de ceux qui ont rendu possible le renouveau liturgique de Vatican II.

Principaux écrits (édités ordinairement à Saint-André). — *Liturgia. Ses principes fondamentaux* (1920; 6e éd., *Liturgie*, 1946). — *Mois de Marie mis en rapport avec la liturgie* (1930). — *La religion d'amour* (1932). — *La Rédemption par le sang de Jésus* (1942). — *Les magnificences du précieux sang. Toute l'année liturgique sous l'angle rédempteur* (Montréal, 1946). — *Le Christ, vie de l'Église* (Bruges, 1949). — *Le rôle de la sainte Vierge dans le mystère du Christ et de son Église* (Tracts marials 51, Nicolet, 1954). — *Le mystère de la divine charité* (coll. L'eau vive, Paris, 1957). — *L'esprit de Dieu dans la sainte liturgie* (coll. Je sais. Je crois 107, Paris, 1958). — *Vie et prière* (Bruges, 1958). — *Notre participation au drame de la Rédemption par la liturgie* (1959). — *La foi dans les œuvres* (1962). — *Les chemins du ciel* (Bruges, 1963). — *L'unité, mystère de vie* (1964).

F. Nicolas, *L'œuvre liturgique de Dom Gaspar Lefebvre. Vingt-cinq ans au service de la liturgie*, dans *Les Cahiers de Saint-André*, t. 2, 1939, p. 90-103. — W. Warnant, *Où en est l'enseignement religieux? La liturgie*, NRT, t. 63, 1936, p. 620-641. — A. Dansette, *Destin du catholicisme français*, Paris, 1957, p. 323. — A. Latreille et R. Rémond, *Histoire du catholicisme en France*, t. 3, Paris, 1964, p. 674. — *Le P. Gaspar Lefebvre (1880-1966)*, dans *Paroisse et liturgie*, t. 48, 1966, p. 467-468. — *In memoriam Gasparis Lefebvre*, dans *Ephemerides liturgicae*, t. 80, 1966, p. 447-448. — Fr. de Meeûs, *In memoriam: Dom Gaspar Lefebvre*, dans *The American Benedictine Review*, t. 18, 1966, p. 504-519. — N. Huyghebaert, dans *Catholicisme*, t. 6, 1969, col. 190-191. — B. Botte, *Le mouvement liturgique*, Paris, 1973, p. 44-46.

G. Lefebvre orthographiait son prénom : Gaspar.

Nicolas HUYGHEBAERT.

3. LE FEBVRE (LE FÈVRE; HYACINTHE), frère mineur, † vers 1695. — Originaire de Beauvais, Hyacinthe Le Febvre appartint à la province des récollets de Paris, dite de Saint-Denis, où il remplit tour à tour les principales charges pendant de longues années. Il fut d'abord, et à plusieurs reprises, aumônier aux armées (siège d'Ardres, 1639, et de Gravelines, 1644; campagnes de Flandre en 1671 et d'Alsace en 1672), gardien de couvents (Gravelines, 1644; Chaumont, 1646; Châlons, 1647-1648; Montereau, 1653-1656; Nemours, 1660-1662; Arras, 1666-1668), custode de la nouvelle custodie (région) d'Arras, commissaire provincial (1670), enfin provincial de la province d'Artois (et commissaire des trois custodies de Flandre, 1671-1675, 1679-1681) et provincial de Paris (1675-1678, 1683-1687, 1692). Il mourut vers 1695.

Écrivain abondant, H. Le Febvre a publié des chroniques de l'ordre, des sermons et des traités de théologie pastorale, le tout développé de façon fort classique.

1° *Histoire chronologique de la province des récollets de Paris* (Paris, 1677; avec deux additions poursuivant la chronique jusqu'en 1688). — 2° *Traité contenant les exhortations des vêtures et des professions religieuses, faites sur les évangiles des dimanches de l'année* (2 vol., Paris, 1683, 487 et 610 p.); ce *Traité*, qui revient fréquemment sur les trois états du Verbe pour les appliquer aux religieux (cf n. 9), contient 53 exhortations prononcées pour des professions de franciscains (de l'Épiphanie à l'Avent); la préface annonce un deuxième *Traité*, en deux volumes, avec les exhortations données en des jours de fête. — 3° *Sermons sur les évangiles de tous les jours du caresme* (2 t. en 1 vol., Paris, 1684, 1053 p.) ou quarante-deux sermons moraux orientés vers la communion pascale et sa meilleure préparation et réception. — 4° L'auteur annonçait (*Histoire*, p. 112) un *Traité ou Advent des perfections et grandeurs de la sainte Vierge dans le mystère de l'Incarnation*; on ne sait s'il est paru. — 5° *Traité ou procès criminel du jugement dernier, avec le procès civil du tribunal de la pénitence* (Paris, 1671; rééd., 1674 et 1692). — 6° *Traité de la prédestination ou extrait du Livre de vie contenant les moyens nécessaires pour estre du nombre des bienheureux* (2 t. en 1 vol., 1678-1679, 408 et 606 p. in-4°); l'auteur l'appelle une « théologie morale de la prédestination » pour la distinguer d'un traité scolastique. — 7° Le *Traité de la pénitence contenant la différence qu'il y a entre la temporelle et l'éternelle* (Paris, 1691, 461 p. in-4°) comprend 20 discours sur le sacrement et la vertu de pénitence, sur les qualités du confesseur, sur les fins dernières. — 8° *Traité du dernier jour de la vie des chrestiens* (Paris, 1691, 522 p. in-4°). — 9° L'auteur a publié en outre un ouvrage d'intention plus théologique : *Traité des trois états différents du Fils de Dieu en sa génération, dans son incarnation et au saint Sacrement* (Paris, 1681, 567 p. in-4°).

Ces trois mystères sont traités parallèlement dans chacun des vingt-quatre discours présentés chacun en trois réflexions; la deuxième réflexion traite chaque fois du mystère marial. L'importance accordée à l'Eucharistie est grande; l'auteur insiste sur la célébration quotidienne de la messe, la communion eucharistique fréquente et la « communion spirituelle ». En général, les développements doctrinaux demeurent sommaires; hormis le vocabulaire, ils n'ont pas grand chose de commun avec les exposés bérulliens. Des expressions théologiques malheureuses ont été relevées par les censeurs; l'auteur dans l'Avis au lecteur demande de l'en excuser.

H. Le Febvre revient constamment sur les mêmes thèmes : l'imitation du Christ (« faire votre retraite dans les plaies sacrées de Jésus-Christ », *Exhortations*, t. 1, p. 365), l'Eucharistie, la Vierge Marie, la vie religieuse et les fins dernières. Il tient à rester proche de la vie de ses auditeurs et de ses lecteurs; il parle de ce qui les concerne en un langage sobre, qui tranche sur celui des prédicateurs, ses contemporains. Ses exposés de catéchète et de prédicateur manifestent une théologie un peu courte qui n'est pas exempte d'ambiguïtés.

Austère dans le ton, le moraliste n'en montre pas moins beaucoup de compréhension et de bonté.

Nous avons consulté les ouvrages signalés ci-dessus à la Bibliothèque nationale, à la bibliothèque OFM d'Orsay, à la bibliothèque SJ de Chantilly.

L'essentiel des renseignements sur H. Le Febvre se trouve dans son *Histoire* (curriculum vitae, liste des œuvres; quelque souci de justification). — Wadding et Chiappini, *Annales minorum*, t. 32, 1964, p. 34-35, 660-661 (en faveur de la réunion des provinces flamandes conquises aux provinces françaises); Le Febvre, dans le gouvernement de la « custodie », fut critiqué; cf aussi AFH, t. 18, 1925, p. 134, 136, 323, 325-327, 332; *La France franciscaine*, t. 4, 1921, p. 78-89, et t. 9, 1926, p. 228, 232. — DTC, t. 9, 1926, col. 129-130. — *Catholicisme*, t. 7, 1969, col. 191-192. — DS, t. 5, col. 1643, 1648.

André Rayez.

4. LE FEBVRE (Turrien), jésuite, 1608-1672. — Né le 13 janvier 1608 à Douai, Turrien Le Febvre fit ses études chez les jésuites du collège d'Anchin. Le 30 mai 1626, il fut admis dans la compagnie de Jésus à Tournai. Sa formation achevée, à l'issue de sa troisième probation à Armentières, il fut chargé d'une congrégation de jeunes gens à Douai, puis envoyé à Liège comme prédicateur (1639-1644). Sa médiocre santé le fit rappeler à Lille en 1645. Il y demeura jusqu'à sa mort, le 28 juin 1672, comme directeur de congrégation et surtout confesseur.

Le Febvre a beaucoup écrit; ses publications intéressent toutes la piété. Ses ouvrages ont été pour la plupart édités à Douai.

Le Febvre est un traducteur, qui choisit à bon escient : 1) de Gaspard de La Figuera (cf DS, t. 9, col. 63), *Dialogues entre Jésus-Christ et une âme religieuse, dans lesquels sont représentés... les secrets les plus cachés de la vie spirituelle* (1647), plus connus sous le titre, *Les secrets de la vie spirituelle, enseignés par Jésus-Christ à une âme dévote* (1648). La *Seconde partie des secrets... enseignés par un berger à un bon religieux* (qui est d'un anonyme) a connu une fortune singulière, racontée par M. de Certeau (RAM, t. 44, 1968, p. 369 svv); — 2) de J. E. de Nieremberg, *Traité de l'adoration en esprit et en vérité* (1656; d'après Simonin); — 3) *Les flammes de l'amour divin*, tirées des *Perfections divines* de L. Lessius (1663); — 4) de Guillaume Stanihurst, *Le changement du vieil homme et la naissance du nouveau par la considération des quatre fins dernières* (1666), et 5) *Histoire du Dieu immortel souffrant dans un corps mortel* (1666).

Le Febvre est aussi un biographe : mis à part ses trois panégyriques de saint Philippe Néri (1660), il a publié la vie de Marguerite d'Écosse (1660), du cardinal Baronius (1668), de François de Borgia (1671), et il a traduit du latin (1666) la vie du jésuite Bernard Colnago, œuvre de J. Paullin.

Le Febvre a publié de nombreuses brochures et ouvrages de piété sur la Passion, l'Eucharistie, la Vierge et les saints, en particulier saint Joseph; la plupart de ses écrits se retrouvent dans son *Recueil*. Ces publications sont pleines de traits édifiants plus ou moins légendaires, de pratiques de dévotion, de prières, d'actes et d'élévations; on y trouve de beaux textes, mais peu de réflexions personnelles. L'ensemble est médiocre. Le goût de Le Febvre traducteur est meilleur.

Retenons quelques titres : *Éloges des saints pour tous les jours de l'année* (1639; rééd., 1657 et 1661, in-folio); — *La pratique des sacrés entretiens d'une âme amoureusement dévote à la Passion...* (1645); — *Sommaire des passe-droits et prérogatives du glorieux S. Joseph* (1647; ces *Prérogatives* furent appréciées : rééd. en 1648; Bruxelles, 1871; Lille, 1888, 1891, 1935); — *Les passe-droits de la très sacrée Vierge... réduits à l'ordre de ses fêtes* (Tournai, 1652); — *Le triple nœud d'amour... Hommages rendus aux dernières souffrances de Jésus, au très auguste sacrement de l'autel et à la sainte Vierge* (1652, 1693); — *Recueil des œuvres spirituelles et morales* (1667; 800 et 653 p. in 4°).

Les secrets de la vie religieuse (6e éd., Anvers, 1662; Bruxelles, 1705; Lille, 1870; Paris, 1879) semblent être attribués à tort à T. Le Febvre.

Sommervogel, t. 3, col. 580-583. — *Biographie nationale*, t. 11, Bruxelles, 1890-1891, col. 653-654. — J. Simonin, *Bibliothèque douaisienne des écrivains de la compagnie de Jésus*, Douai, 1890, p. 149-153. — *Les établissements des jésuites en France*, t. 2, Enghien, 1953, col. 249. — *Bibliotheca catholica neerlandica*, Utrecht, 1954 (table).

Hugues Beylard.

LE FÈVRE (Faber; Denis), célestin, 1488-1538. — Né à Vendôme en 1488, maître ès arts de l'université de Paris en 1504, Denis Le Fèvre professe le latin et le grec aux collèges de Coquerel (vers 1500), d'Harcourt et de Mignon (1513); humaniste, il compte parmi ses élèves Guillaume du Bellay † 1543. En 1514, il entre chez les célestins au couvent de Marcoussis. Il assume la charge de prieur du couvent de Paris et celle de vicaire du provincial de France (1537); il mourut à Paris en 1538.

Très peu de choses de son œuvre a été imprimé : du temps de son professorat, une épître préliminaire à la *Peregrinatio humana* de Guillaume du Bellay (Paris, 1509) et, après sa mort, la *Vita B.P.D. Petri Coelestini Quinti...* (Paris, 1539); cette *Vita* est une adaptation de celle écrite par Pierre d'Ailly et en diffère largement quant à la forme et au fond (comparer avec le texte de Pierre d'Ailly édité dans AS, 19 mai, t. 4, Anvers, 1685, p. 484-498; voir le ms de Paris, Mazarine 1648, f. 1-75; à comparer avec Arsenal 928).

A. Becquet (cité *infra*) énumère les diverses œuvres de Le Fèvre conservées manuscrites au couvent des célestins de Paris au début du 18e siècle. La bibliothèque Mazarine garde deux manuscrits de Le Fèvre : le ms 1070 contient une *Epistola consolatoria ad fratrem... elephantiasi tabescentem* et divers autres textes; le ms 1071 conserve une *Epistola consolatoria* et un *Tractatus de septem verbis Christi* adressés au célestin Martin Ruzé, un *Dialogismus sanctorum patrum coram Deo pro peccato Adae contendentium*, une *Devoti Epithalamii de laude B. Mariae explanatio devoteque... contemplationes*, une *Devota exhortatio ad virtutem exemplo Christi* et un sermon *De sacramentis S. Eucharistiae*. Les autres œuvres citées par Becquet ne semblent pas être conservées dans les bibliothèques parisiennes.

(Antoine Becquet), *Gallicae coelestinorum congregationis... fundationes..*, Paris, 1719, p. 153-155, 248-249. — (J. Aurélien), *La vie admirable de... Pierre Célestin*, Bar-le-duc, 1873, p. 345-346. — A. Renaudet, *Préréforme et humanisme à Paris*, Paris, 1916, p. 517 et 696. — *Dictionnaire des lettres françaises, 16e siècle*, Paris, 1951, p. 435.

André Derville.

LEFÈVRE D'ÉTAPLES (Jacques, *Faber Stapulensis*), prêtre, vers 1460-1536. — 1. *Vie*. — 2. *Spiritualité*.

Les préfaces latines et françaises de Lefèvre d'Étaples, de ses amis et disciples ont été réunies dans : E. F. Rice, *The Prefatory Epistles of Jacques Lefèvre d'Étaples and Related Texts*, New York-Londres, 1972, que nous citerons : Rice.

Les meilleures études historiques sont : A. Renaudet, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie*, 2e éd., Paris, 1953; P. Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, t. 2, 2e éd., Paris, 1944, p. 488-523; t. 3, Paris, 1914, p. 109-153 et 288-303; M. Mann, *Érasme et les débuts*

de la Réforme française, Paris, 1934. — Sur la personne et la théologie de Lefèvre, E. Amann, art. *Lefèvre d'Étaples*, DTC, t. 9, 1926, col. 132-159; J. Barnaud, *Jacques Lefèvre d'Étaples*, dans *Études théologiques et religieuses*, t. 11, 1936, p. 3-29, 98-129, 135-159 et 203-237. — Sur les aspects plus proprement spirituels : le bel article de J. Dagens, *Humanisme et Évangélisme chez Lefèvre d'Étaples*, dans *Courants religieux et humanisme à la fin du* XV^e^ *et au début du* XVI^e^ *siècle*, Colloque de Strasbourg 1957, Paris, 1959, p. 121-134; C.-L. Salley, *Jacques Lefèvre d'Étaples, Heir of the Dutch Reformers of the Fifteenth Century*, dans *The Dawn of Modern Civilization*, éd. K. A. Strand, Ann Arbor, Michigan, 1962, p. 73-124; E. F. Rice, *Jacques Lefèvre d'Étaples and the Medieval Christian Mystics*, dans *Florilegium historiale*, éd. J. G. Rowe et W. H. Stockdale, Toronto, 1971, p. 89-124; et J.-P. Massaut, DS, t. 7, col. 997-1000.

1. **Vie.** — Né vers 1460, à Étaples, en Picardie, bachelier ès arts en 1478, Jacques Lefèvre enseigna la philosophie au collège du Cardinal-Lemoine dont il avait été l'élève. Il devint prêtre mais ne fut jamais docteur en théologie. En 1492, au cours d'un premier voyage en Italie, il prend contact avec des maîtres tels que le cardinal Hermolao Barbaro qui voulait retrouver l'authentique Aristote, Marsile Ficin dans son Académie platonicienne de Florence et le jeune Pic de la Mirandole qui venait de publier les préliminaires d'une synthèse entre Platon et Aristote. De ce séjour date l'intérêt de Lefèvre pour un Aristote « plus pur » qu'il éditera et commentera de 1493 à 1515, pour le pseudo-Denys (édité en 1498), pour les textes hermétiques (1505) et même pour la magie naturelle sur laquelle il écrivit un traité encore inédit.

De retour à Paris, en contact avec les grands spirituels de son temps, Jean Mombaer, l'auteur du *Rosetum exercitiorum spiritualium*, Jean Standonck, disciple des Frères de la Vie commune, etc, Lefèvre sent grandir en lui une vocation contemplative. Ayant perdu le sommeil, il ne peut pourtant réaliser son projet d'entrer dans un monastère : « Le monde me retint dans ses pièges.., mais j'ai voulu travailler à l'édition de ces livres qui forment les esprits à la piété » (préface aux *Contemplations* de Raymond Lulle, 1505; Rice, *epist.* 45, p. 142). Lefèvre envisageait donc comme un apostolat d'éditer des textes de spiritualité en même temps qu'il poursuivait son œuvre aristotélicienne. C'est pourquoi il proposa de nombreuses éditions patristiques, préparées avec l'aide de ses disciples (DS, t. 5, col. 894; J.-P. Massaut, *Josse Clichtove, l'humanisme et la réforme du clergé*, Paris, 1968), puis des textes spirituels du moyen âge : Raymond Lulle (trois volumes en 1499, 1503 et 1516), Richard de Saint-Victor (1510), Bernon de Reichenau (1510), Ruysbroeck (1512), Raymond Jordan (*Contemplationes Idiotae*, 1519).

En 1513, il édite un recueil d'opuscules dont il a trouvé les mss en Allemagne : *Liber trium virorum et trium spiritualium virginum*, qui contient une version latine du *Pasteur* d'Hermas (DS, t. 7, col. 316), la vision du moine Huguetin, les sermons et les visions de Robert d'Uzès † 1296, le *Scivias* d'Hildegarde de Bingen † 1179 (DS, t. 7, col. 510-512), les visions d'Élisabeth de Schönau † 1164 (DS, t. 4, col. 585-588) et le *Liber specialis gratiae* de Mechtilde de Hackeborn † 1298. Pour Lefèvre, la lecture de ces contemplatifs ne doit venir qu'après celle de l'Écriture sainte, « pro secundo studio » (*Liber trium..*, préface; Rice, *epist.* 99, p. 310). Il avertit son lecteur que ce ne sont pas les livres qui font les contemplatifs : ils sont seulement destinés à préparer et à encourager les débutants (préface au *De ornatu spiritualium nuptiarum* de Ruysbroeck; Rice, *epist.* 91, p. 277).

A partir de 1509, appelé à l'abbaye de Saint-Germain des Prés par l'évêque Guillaume Briçonnet, Lefèvre va progressivement se consacrer à l'étude de la seule Écriture sainte. Son *Quincuplex psalterium* (1509, puis 1513) essaie de concilier une intelligence philologique à la manière humaniste et une compréhension spirituelle christocentrique. Il y présente les quatre versions latines du psautier et y ajoute une version « conciliée », accompagnées d'un commentaire où il préconise un sens de l'Écriture unique, entièrement littéral et entièrement spirituel qui parle du Christ, « clef de David » (Rice, *epist.* 66, p. 194). En 1512, paraissent les commentaires des épîtres de saint Paul, « don de Dieu... que nul ne doit juger selon son propre sens » (Rice, *epist.* 96, p. 297). En 1514, Lefèvre est le maître d'œuvre d'une édition des écrits de Nicolas de Cues, attiré par sa doctrine de la docte ignorance et par un langage permettant d'aborder adéquatement le mystère du Christ.

En 1521, Guillaume Briçonnet, devenu évêque réformiste de Meaux, appelle Lefèvre auprès de lui pour en faire son vicaire *in spiritualibus* et pour animer un cercle ardent à propager l'Évangile dont les membres seront bientôt surnommés par leurs adversaires : les « Bibliens ». En 1522, Lefèvre publie ses commentaires sur les Évangiles, à la fois plus dépouillés de références humanistes et plus allégoriques : « Nous ne nous sommes pas appuyés sur les travaux d'autrui, préférant dans notre pauvreté, dépendre de Dieu » (préface; Rice, *epist.* 134, p. 439). Lefèvre, depuis 1518, s'est rendu suspect aux yeux de la Sorbonne, en raison d'opinions exégétiques controversées : il refuse par exemple l'assimilation en une seule personne des trois Marie des évangiles, celles que mentionnent *Jean* 12, 1-8; *Jean* 20, 11-18 et *Luc* 7, 36-50. En 1523, Lefèvre commence à traduire en langue vulgaire d'abord les psaumes puis tout le nouveau Testament, avant de superviser un recueil d'homélies en français sur les épîtres et les évangiles des dimanches de l'année et des grandes fêtes (voir la reproduction de l'édition de 1525 et l'introduction de M. A. Screech aux *Epistres et Evangiles pour les cinquante et deux sepmaines de l'an*, Genève, 1964); ces homélies sont jugées « luthériennes » par la Sorbonne et condamnées à ce titre en novembre 1525. A la même date, Lefèvre compose des commentaires sur les Épîtres catholiques qui paraîtront en 1527.

Malgré la protection de la sœur du roi, Marguerite de Navarre, pendant la captivité de François I^er^, Lefèvre doit s'enfuir à Strasbourg où il achève la traduction de l'ancien Testament d'après la Vulgate. Revenu en France, après un court préceptorat auprès des enfants du roi, à Blois, Lefèvre achève ses jours à Nérac, à la cour de Marguerite de Navarre. Il meurt en 1536, entouré d'un silence énigmatique sur ses véritables sentiments. Les historiens de différentes confessions ont interprété de façons fort contradictoires les idées théologiques de Lefèvre, non sans parfois encourir les reproches de polémique ou d'apologétique, maniant pour ce faire, anachroniquement, des catégories qui ne seront fixées que beaucoup plus tard.

2. **Spiritualité.** — Nous nous limiterons à l'aspect spirituel de l'œuvre de Lefèvre qu'on trouve essentiellement dans ses commentaires bibliques, bien qu'il ne distingue nullement théologie et spiritualité, allant jusqu'à les unir parfois artificiellement.

1° *L'Évangile pour les croyants.* — Pour Lefèvre,

à l'origine de toute annonce de l'Évangile et de toute conversion, il y a la foi. Croire à l'Évangile, aux mystères divins, plutôt que les comprendre, voilà ce qui nous est demandé. « Les paroles de l'Esprit ne sont comprises que par la foi et par l'Esprit venu d'en haut, raison plus puissante et plus étendue que la raison humaine » (sur *Jean* 8, 37). « Le Christ, guide et dispensateur de la vie éternelle, ne propose pas de comprendre l'Évangile mais d'y croire », affirme la préface aux commentaires sur les Évangiles (Rice, *epist.* 134, p. 436). Lefèvre a voulu que ces commentaires soient « initiateurs » pour mener ensuite à l'illumination et à la perfection selon la hiérarchie dionysienne. Pourtant, l'antinomie entre croire et comprendre se trouve résolue « par la puissance de Celui qui peut tout ». « Celui qui sait qu'il ne comprend pas et ne peut presque rien par lui-même, celui-là connaît et peut le plus » (sur *Jean* 6, 64).

La tension entre la foi et les œuvres, si présente chez Lefèvre après 1522, doit être lue dans une telle perspective : « Les œuvres sont une préparation et une purification, un chemin; la foi, en même temps terme et accès, est une entrée du divin en nous » (sur *Marc* 1, 3). Lefèvre n'hésite pas à parler de coopération de l'homme au dessein de Dieu. Ainsi les disciples ont droit à l'explication spirituelle des paraboles, car Dieu fait tout pour ceux qui coopèrent avec lui (sur *Mt.* 13, 36); ainsi peuvent-ils annoncer l'Évangile au monde entier, le Seigneur opérant en ceux qui collaborent (sur *Marc* 16, 20 citant le *Ps.* 67, 12). Par la chasteté et la pureté, nous devons nous préparer, car il y a une double sainteté, l'une adjuvante, l'autre infusée par Dieu (sur 1 *Thess.* 4, 3). Bien plus, nous pouvons réclamer de l'Esprit Saint son intelligence (sur *Jean* 16, 29).

Dès lors, la vénération des saints ne se comprend que par la reconnaissance de l'action de Dieu dans ses instruments. Lefèvre affectionne particulièrement le verset 1 du psaume 150 : « Laudate Dominum in sanctis suis »; pourtant, malgré son admiration pour l'Église primitive, il interrompit, d'après le témoignage de G. Farel, la rédaction d'un long martyrologe dont il ne publia que le mois de janvier. Pour lui, les saints sont les confidents des secrets de Dieu, selon une expression qui revient souvent dans les homélies françaises rédigées à Meaux par ses disciples. Mais ils doivent passer par la Croix : ainsi le glaive de douleur qui transperce Marie, c'est l'irruption des secrets de Dieu, la Parole qui sonde les cœurs (sur *Luc* 2, 35).

Lefèvre se montre d'une grande sensibilité à ce qui pourrait paraître « indigne » de la sainteté sans que la faiblesse ou le péché, ou la conversion, y tiennent la place qui est la leur dans la tradition chrétienne.

Marie de Béthanie, symbole de la vie contemplative, ne saurait être confondue avec la pécheresse Marie-Madeleine (voir A. Hufstader, *Lefèvre d'Étaples and the Magdalen*, dans *Studies in the Renaissance*, t. 16, 1969, p. 31-60). De même, on ne peut imaginer que la Vierge Marie ait pu craindre que quelque chose de fâcheux soit arrivé à Jésus perdu à Jérusalem car elle connaissait sa naissance divine (sur *Luc* 2, 48), ou encore il est impossible que Pierre et Paul aient été d'un avis différent à Antioche (sur *Gal.* 2, 11). Une telle attitude, un tel à priori expliquent la controverse exégétique avec Érasme entre 1516 et 1518 sur le psaume 8 : soutenir que le Christ ait été « un peu moindre que les anges » est « tout à fait indigne de Dieu et du Christ ».

2° *L'Évangile pour les humbles.* — Lorsque Lefèvre prône une certaine humiliation de l'intelligence, il faut replacer cette attitude dans un cadre spirituel plus large : l'Évangile est fait pour les humbles que nous sommes tous appelés à devenir. Il est prouvé, dit Lefèvre, que « les humbles membres du corps de Jésus-Christ » tombent moins facilement dans l'erreur que les « subtils d'esprit et les lettrés » (préface à la traduction du nouveau Testament, 1e partie; Rice, *epist.* 137, p. 454). L'humble est celui qui reçoit tout par grâce, y compris la récompense éternelle. Nous en sentant indignes, nous devons prier comme le publicain de l'Évangile (sur *Luc* 18, 9).

Pour Lefèvre, l'humilité est toujours en relation avec la personne et les attitudes du Christ. Être humble, c'est n'être rien devant Dieu, à l'image du Christ humilié. Pour décrire cette humilité, à propos des béatitudes, Lefèvre emploie le terme de pauvreté, de mendicité d'esprit et de *nihilitas* (sur *Mt.* 5, 1). Il nous faut nous humilier comme Dieu s'est humilié pour nous dans le Christ, selon la méditation de l'hymne aux Philippiens que Lefèvre fait sienne si souvent; telle sera aussi la doctrine des homélies françaises du cercle de Meaux. L'humilité qui naît de la contemplation (1 *Pierre* 5, 6) devient un moyen de connaissance qui permet de recevoir Dieu (sur *Luc* 14, 11). Et Lefèvre estime tellement cette vertu qu'il l'appelle paradoxalement « magnanimité » puisqu'elle est la grandeur de l'âme (sur *Gal.* 6, 1).

L'humilité est ce qui nous liquéfie le cœur (sur *Phil.* 2, 5), thème qui revient dans les commentaires sur les épîtres catholiques (sur 1 *Jean* 4, 16 et 5, 14), car par la charité nous n'agissons pas mais nous sommes agis : comme le fer prend la forme du feu, ainsi, par l'Esprit, le bienheureux prend la forme de Dieu (sur le *ps.* 1).

3° *Le Christ, « notre tout ».* — Nous en arrivons ainsi au thème central de la spiritualité de Lefèvre : au-delà de l'*imitatio Christi*, au-delà même de la conformité au Christ, le chrétien est appelé à prendre la forme du Christ : la *christiformitas*. Cette christiformité, dont on trouve une expression équivalente chez Denys l'Aréopagite (*Hiérarchie ecclésiastique* 7, PG 3, 553d) inspiré par *Gal.* 4, 19, vient de Nicolas de Cues dans la *Docte ignorance* (voir Dagens, art. cit., p. 128). Présente dans le *Quincuplex psalterium* qui s'achève sur cette idée (1513, f. 292v), la christiformité trouve son développement dans les commentaires des épîtres de saint Paul; le terme lui-même sera moins employé par la suite.

De même que le semblable est connu par le semblable, la véritable recréation par la Rédemption ne peut se faire que par assimilation au Christ (sur *Jean* 13, 35). Dans la gloire nous serons entièrement christiformes, mais notre gloire en ce monde est déjà de nous conformer à lui en toute notre personne (sur *Rom.* 8, 26). Les œuvres de mortification, justifiables en ce qu'elles sont semblables à celles que le Christ s'est imposées, aideront à reproduire la christiformité intérieure (sur *Col.* 3, 12). De même, la prière est le fait de celui qui essaie de se conformer au Christ car il a l'Esprit en lui (sur *Rom.* 8, 23).

Comme dans tout corps il faut une certaine proportion entre le corps et les membres, sous peine d'être un monstre; dans le corps du Christ, cette proportion s'appelle christiformité (sur *Col.* 3, 1). Les mentions de l'Église sont rares sous la plume de Lefèvre; elles n'en sont pas moins présentes : comme corps du Christ où se réalise l'unité (sur *Éphés.* 4, 1), comme lieu de

la nouvelle naissance spirituelle par la grâce (sur *Mt.* 1, 1 svv), comme exemple d'humilité lorsqu'elle reconnaît qu'elle doit tout au Christ (sur *Luc* 5, 1).

Le Christ, en effet, pierre et fondement de l'Église, est la référence en toutes choses pour le chrétien : il est la clef de David qui lui permet de comprendre l'Écriture; il est lui-même « l'Esprit de toute l'Écriture » (préface au Psautier latin de 1524; Rice, *epist.* 140, p. 476). « Il est notre penser, notre parler, notre vie, notre salut, notre tout » (préface à la traduction du nouveau Testament, 2e partie; Rice, *epist.* 138, p. 461). Une homélie française ajoutera même à une semblable énumération : « Notre tout. Voire notre plus que tout. Car c'est en tout qu'il est infini et incompréhensible de nous » (épître pour le troisième dimanche de l'Avent).

Ainsi pour le chrétien, selon la spiritualité « fabrisienne », il n'est qu'une voie possible : être rendu christiforme, vivre dans le Christ d'après l'expression paulinienne de *Gal.* 2, 20. avec le Christ. Comme pour les disciples d'Emmaüs, qu'en notre route, notre conviction soit le Christ, qu'au terme nous le trouvions et qu'au retour, même s'il a disparu, il ne quitte plus les yeux de notre cœur (sur *Luc* 24, 35).

Guy-Thomas Bedouelle.

LE FRANC (Jean), célestin, † 1558. — Né à Noyon, Jean Le Franc, après des études à l'université de Paris (le professeur humaniste Filippo Beroaldo l'ancien † 1505 lui adresse une épître, imprimée en tête de la réédition des *Opera* de Virgile par Paul Hemmerlin, Paris, 1520), entre chez les célestins de Paris et y fait profession le 22 juillet 1506. Le Franc sera prieur des couvents de Sens (1522), de Vichy (1529), du Colombier en Ardèche (1536), de Paris (1538) et de Limay près de Mantes (date inconnue). Il sera en relation épistolaire avec l'humaniste Charles de Bouelles, chanoine de Noyon † 1553, et l'on sait que Jacques Lefèvre d'Étaples † 1536 utilisait les livres des célestins de Paris. Le Franc mourut à Paris en 1558.

Antoine Becquet, historiographe des célestins, nous donne la liste des œuvres de Le Franc alors conservées au couvent de Paris; toutes sont restées manuscrites. A côté d'une introduction à la Règle bénédictine, figurent huit opuscules ascétiques, douze exhortations aux moines, un sermon aux moniales d'Origny, un *Miroir des malades* daté de 1540, et un traité en français sur la psalmodie adressé à des moniales. Ce dernier ouvrage est probablement le *Petit traité des pommes d'or, par manière d'exhortation aux dames religieuses* (Paris, Bibl. nat., ms français 24804, 25 f.), qui est mis sous le nom de Le Franc. Toutes les autres œuvres semblent perdues.

(Antoine Becquet), *Gallicae coelestinorum congregationis... fundationes..*, Paris, 1719, p. 148-150. — J. François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de S. Benoît*, t. 1, Bouillon, 1777, p. 339. — (J. Aurélien), *La vie admirable de... Pierre Célestin..*, Bar-le-duc, 1873, p. 342-343. — A. Renaudet, *Préréforme et humanisme à Paris..*, Paris, 1916, p. 595 et 640. — DS, t. 2, col. 383.

André Derville.

LE FRANC DE POMPIGNAN (Jean-Georges), évêque, 1715-1790. — Né le 22 février 1715 à Montauban, où son père était premier président à la Cour des Aides, Jean Le Franc de Pompignan fait ses études au collège Louis-le-Grand, puis au séminaire Saint-Sulpice à Paris. Nommé évêque du Puy le 24 décembre 1742 au sortir de sa licence en théologie, il est sacré le 11 août 1743. Il partage désormais son temps entre une activité pastorale soutenue (réorganisation du séminaire, retraites des prêtres, trois visites générales du diocèse au moins), le souci du développement du travail de la dentelle pour remédier à la pauvreté des gens de la campagne (solution « économique » qui n'est pas sans rappeler les préoccupations d'autres prélats administrateurs, tel Jérôme-Marie Champion de Cicé, évêque de Rodez) et un rôle de plus en plus prépondérant au sein de l'Assemblée du Clergé qui lui vient pour une bonne part de sa notoriété d'apologiste. En 1774, transféré au siège archiépiscopal de Vienne, il s'y trouve confronté à un bas clergé particulièrement remuant, dont il cherche en vain à éteindre la fièvre d'association. Au reste, député aux États généraux de 1789, il rejoint, à la tête du Clergé, dès le 22 juin, le Tiers état. Élu président de l'Assemblée nationale du 4 au 19 juillet, il est nommé ministre de la feuille des bénéfices le 4 août 1789. Malade à partir d'août 1790, il meurt le 29 décembre de la même année.

Prélat politique, Le Franc de Pompignan vaut mieux que la réputation que lui ont faite les sarcasmes de Voltaire; celui-ci n'associait-il pas les deux frères Le Franc, Jean-Jacques le poète et l'évêque, sous le sobriquet biblique de Moïse et d'Aaron? En fait, notre auteur est sans doute le seul évêque de sa génération à avoir tenté de répondre sur leur terrain aux attaques des philosophes de son temps. S'il le fait dans un genre littéraire parfois contraignant, — telle l'utilisation de la lettre pastorale qui est pour Voltaire l'occasion d'ironiser : « Qu'a de commun la théorie des forces centripètes et centrifuges avec la religion et les habitants du Puy-en-Velay? » (*Lettres d'un Quaker*, s l, 1763) —, il a en revanche le rare mérite d'avoir lu ses adversaires et de suivre avec attention le mouvement des idées.

Dès les *Questions diverses sur l'incrédulité* (Paris, 1751), on rencontre les thèmes qui seront repris avec vigueur dans les ouvrages ultérieurs : l'existence de Dieu prouvée par les miracles et les prophéties des deux Testaments, l'utilité de la religion pour l'État, les incrédules étant les « perturbateurs » de celui-ci et les « fléaux » de la société.

Ce premier livre est cependant marqué par une position triomphaliste qui dénie à l'adversaire sincérité et sérieux : « La profession de l'athéisme comme celle du pyrrhonisme n'est donc pas une philosophie sérieuse. C'est un mensonge ». « Un athée vertueux est un fantôme qui n'existe jamais et ne peut exister... L'amour déréglé des plaisirs fait presque tous les incrédules ». Le recours à l'argument d'autorité définit la limite de la recherche philosophique : « Quand l'Église a parlé, les recherches sont inutiles, la résistance est une folie, le doute seul est un crime ».

La dévotion réconciliée avec l'esprit (Montauban, 1754) entend souligner que la religion n'est pas incompatible avec les belles-lettres, les sciences, le gouvernement, les affaires et la société. Mais c'est paradoxalement un plaidoyer inconscient pour le fidéisme.

Lorsque l'auteur déclare : « C'est la manière d'étudier les sciences qui seule les rapproche ou les éloigne de la dévotion » (édition 1755, p. 81), il reconnaît que l'étude scientifique a ses procédures propres, l'investissement religieux de celle-ci n'étant plus défini que par de « pieux motifs ». Le mathématicien « conduit, en étudiant la science qu'il aimait, par une lumière éclatante, marche sans inquiétude à la clarté sombre, mais infaillible, du flambeau de la révélation; et des ténèbres qui doivent être dissipées par la lumière de l'essence divine lui sont plus précieuses que l'évidence de quelques

vérités naturelles qui ne peuvent le rendre heureux » (p. 93). Quel chemin depuis Pascal!

Dans l'*Instruction pastorale sur la prétendue philosophie des incrédules modernes* (Le Puy, 1763), Le Franc se livre à une attaque très vive de « l'esprit de système » développé aussi bien par les encyclopédistes que par Voltaire.

Disciple de Descartes et de Malebranche, il condamne le principe d'attraction de Newton moins au nom d'une critique interne de cette théorie, qu'il ne connaît qu'indirectement, que par une hostilité aux sciences physiques jugées incertaines, envahissantes et inutiles : « Il importe peu au bonheur des hommes de savoir qui a le mieux discuté les propriétés de la matière... de Descartes ou de Newton » (p. 38). Le même principe d'*utilité* doit faire agir le bras séculier contre ceux qui, par l'excès de la liberté de conscience, troublent l'ordre de la société civile en sapant ses fondements.

Au reste, la seule école où l'on apprenne la vraie manière de servir la patrie est la religion de Jésus-Christ. L'apologétique de Le Franc de Pompignan le conduit donc à défendre le catholicisme au nom de son utilité sociale, puisqu'il assure la fidélité envers le Prince, l'austérité contre le luxe, le travail contre l'oisiveté, etc. On conçoit que l'évêque du Puy, malgré les critiques qu'il lui adresse, ait été séduit par le *Contrat social* de J.-J. Rousseau et lui accorde une place à part; la monarchie de droit divin établissait cependant un fossé entre les deux hommes.

La religion vengée de l'incrédulité par l'incrédulité elle-même (Paris, 1772) réemploie un procédé traditionnel depuis l'*Histoire des variations des Églises Protestantes* (1688) de Bossuet, qui consiste à opposer l'uniformité des principes du catholicisme aux variations de ses détracteurs qui se contredisent les uns les autres : « Le dessein de cet ouvrage est de parcourir... toutes ces espèces d'incrédulité, de les combattre l'une par l'autre, et de tirer de chacune d'elles un triomphe particulier pour la Religion » (p. 5). Cette fois, c'est le *Système de la nature* (1770) d'Holbach qui est principalement visé.

Le *Traité dogmatique et moral de la fin du monde, de la résurrection générale et du jugement dernier*, rédigé entre 1783 et 1788, ne parut que dans l'édition par Migne des *Œuvres complètes* (Paris, 1855); il manifeste plus d'originalité. En un siècle où l'eschatologie s'est laïcisée en idée de progrès, écrire un traité dogmatique, fondé sur une connaissance patristique et historique très solide, et sur une matière généralement abandonnée, marquait un désir de revenir aux sources de la Révélation, suscité par le combat même contre le matérialisme. En ce sens, si les moyens intellectuels de Le Franc de Pompignan sont sans doute limités, et s'il n'a pas saisi toujours avec acuité les profonds bouleversements suscités dans la conscience moderne par les sciences, son effort reste malgré tout l'un des plus probes de l'épiscopat français du 18e siècle. Mais, entraîné par les philosophes dans une apologétique de l'utilité, il défend l'Église moins comme le lieu d'un sens que dans ses effets sociaux : par là même, il est bien homme des Lumières.

Si on laisse de côté les œuvres écrites à l'occasion des Assemblées du Clergé et les oraisons funèbres, on peut classer les ouvrages de Le Franc de Pompignan en trois séries :

1) Sur l'incrédulité : *Questions diverses sur l'incrédulité*, Paris, 1751, 1753, 1757; — *La dévotion réconciliée avec l'esprit*, Montauban, 1754, 1755; Paris, 1827, 1836; — *L'Incrédulité convaincue par les prophéties*, Paris, 1759 (3 vol. in-12° ou 1 vol. in-4°); — *Instruction pastorale sur la prétendue philosophie des incrédules modernes*, Le Puy, 1763, 1764; — *La Religion vengée de l'Incrédulité par l'Incrédulité elle-même*, Paris, 1772.

2) A propos du problème protestant : *Instruction pastorale adressée aux nouveaux convertis*, Montauban, 1751; — *Controverse pacifique sur l'autorité de l'Église ou Lettres de M.D.C.* (= F. Favre) *à M. l'évêque D.P. avec les réponses de ce prélat*, Paris, 1757; — *Instruction pastorale sur l'Hérésie*, Paris, 1766.

3) Traités dogmatiques et moraux : *Lettres à un évêque sur divers points de morale et de discipline, concernant l'épiscopat*, éd. par J.-A. Émery, 2 vol., Paris, 1802; — *Traité dogmatique et moral de la fin du monde..*, publié par Migne dans son édition des *Œuvres complètes* de Le Franc de Pompignan (2 vol., Paris, 1855).

Cl. Bouvier, *Une carrière d'apologiste... J.-C. Le Franc de Pompignan*, Paris, 1903. — M. Bernard, *Revendications et aspirations du bas clergé dauphinois à la veille de la Révolution*, dans *Cahiers d'histoire*, t. 1, 1956, p. 327-347.

Dominique Julia.

LE GALL DE QUERDU (Maurice), prêtre, 1633-1694. — Maurice Le Gall naquit probablement au manoir de Kerdu en Ploumiliau, diocèse de Tréguier. Il fit ses études à Paris et fut reçu docteur en Sorbonne. Il faut supposer qu'il fit alors la connaissance de Jean Aumont, le vigneron de Montmorency, dont *L'ouverture intérieure du Royaume de l'Agneau occis dans nos cœurs* (Paris, 1660) paraît avoir été éditée par ses soins (DS, t. 1, col. 1136) : le privilège du roi lui est adressé. L'ouvrage abrégé sera imprimé en Bretagne (Rennes, 1669). Ce n'est pas dire nécessairement qu'il prit à la rédaction la part que lui prête Bremond.

Vers 1663, il obtint la paroisse de Servel (aujourd'hui en Lannion); il en fut recteur jusqu'à sa mort. En 1667, il séjourne à Rome. Il y apporte la feuille qu'il a publiée l'année précédente « où estoient representez les sept Mysteres de la Passion de J.C. » et enseignée la méthode de l'oraison du cœur. Il la fait offrir à Alexandre VII, malade, par Jean Bona, supérieur général des feuillants. Le pape agrée l'image et la garde près de lui à ses derniers moments. Sollicité de donner à son enseignement une forme plus pratique, Le Gall rédige un livret qu'il fait traduire en italien et imprimer aussitôt : *Oratorio del cuore overo il modo di contemplare Cristo Crocefisso dentro l'oratorio del nostro cuore* (Rome, 1668). Clément IX en accepte la dédicace. Curieusement, mais l'auteur l'affirme, l'édition française fut faite par un ami d'après le texte italien : *L'oratoire du cœur* parut à Paris en 1671 précédé d'une épître et d'un avertissement originaux.

L'année suivante, Le Gall signait une approbation enthousiaste du volume du bienheureux Julien Maunoir, *Templ consacret dar Passion J.C.*, qui contenait deux opuscules, composés antérieurement, dont les sujets sont proches de l'œuvre du recteur de Servel : *Le Catéchisme de l'oraison du cœur* et *Les sept stations ou les sept jours de la semaine consacrée à la Passion de N.S.* Le Gall faisait partie de l'équipe de missionnaires de Maunoir : sa présence est attestée à la mission de Pontrieux lors du décès de son compatriote et ami, M. de Kerisac (1678).

A Servel, Le Gall répand la dévotion à la Passion et, pour aider ses paroissiens, il établit, dans le cimetière, des stations à l'instar de celles qu'il a vues au Colisée. Il initie à la contemplation les âmes qu'il dirige, notamment sa servante, Marie Le Guyon † 1674. En mourant (1694), il laisse la réputation d'un très saint prêtre, un peu original.

L'Oratoire du cœur ou méthode très facile pour faire oraison avec J.C. dans le fond du cœur comprend trois parties. La première pose les principes. « Quand vous prierez, entrez dans votre chambre » (*Mt.* 6, 6) : les Pères entendent que cette chambre est le fond du cœur. Jésus est l'unique médiateur. La contemplation intérieure de la Passion est la voie qui mène à « la plus intime contemplation de sa Divinité ».

La seconde partie expose la méthode. Elle est apparemment proche de la méthode ignatienne. Elle en diffère en ce que tous les éléments en sont transportés « dans l'auditoire intérieur » du cœur : on reconnaît l'influence du vigneron de Montmorency dont Le Gall fait passer les enseignements dans la pratique. Il insiste sur la docilité aux motions de l'Esprit et sur la nécessité, en cas de sécheresse spirituelle, de persévérer avec patience et suavité. Suit l'application de la méthode à sept mystères de la Passion, pour les sept jours de la semaine.

La troisième partie explique les images symboliques qui illustrent la méthode. Partant de la tête de saints de conditions diverses (car l'oraison cordiale s'adresse à tous), la voie lumineuse de la contemplation traverse le cœur pour atteindre le triangle de la divinité qui est au fond. Sur ce chemin, l'œil fermé du recueillement, éclairé par l'étoile de la foi, à travers la porte de la chambre intérieure qu'ouvre le Saint-Esprit, voit Jésus, le médiateur, en une scène de la Passion. La proximité entre ces gravures et les *Images morales* de Vincent Huby (1675) tient à ce qu'elles sont sorties du même atelier (Pierre de Bresche) : l'inspiration est différente.

L'*Oratoire du cœur* eut un grand succès et a certainement contribué à vulgariser la pratique de la contemplation. On en connaît 17 éditions entre 1668 et 1895. En 1774, P.-N. de Saint-Pard l'a amputé des images, et donc de la troisième partie. Au 19e siècle, une version rajeunie par Jean-Nicolas Loriquet ne gagna rien à avoir trouvé d'autres gravures qui, pour fuir l'hermétisme des premières, sont tombées dans la mièvrerie.

Notes sur divers personnages dont il est parlé dans la vie du P. Maunoir, dans *Recueil des vertus et miracles du R. P. Maunoir* par G. Le Roux, appendices de l'édition de Saint-Brieuc, 1848, p. 211-213. — P. Levot, *Biographie bretonne*, t. 2, Vannes-Paris, 1857, p. 225-226. — H. Bremond, *Histoire littéraire..*, t. 7, 1929, p. 321-373. — P.-J. van Schaiek, *Le cœur et la tête. Une pédagogie de l'image populaire*, RHS, t. 50, 1974, p. 461, 464, 468-471, 474, 477.

DS, t. 1, col. 1136-1138 (Aumont); t. 7, col. 842-851 (V. Huby); t. 8, col. 1592-1594 (Julien Maunoir).

Henry Marsille.

LE GAUDIER (Antoine), jésuite, 1572-1622. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Analyse doctrinale.* — 4. *Sources et influence.*

1. **Vie.** — Né à Château-Thierry le 7 janvier 1572, Antoine Le Gaudier fit ses études littéraires à Paris : collège du Cardinal-Lemoine (1583-1587) et collège de Clermont (rhétorique et logique, 1587-1589). Entré au noviciat des jésuites à Paris, le 19 septembre 1589, il le continua à Verdun, mais il dut l'interrompre en raison de sa mauvaise santé. Une fois remis, Le Gaudier se présente à Tournai où le reçoivent O. Mannaerts (Manare), provincial, et J. Bargius, maître des novices; après une brève probation (septembre-novembre 1592), Antoine est professeur au collège de Lille jusqu'en 1595. Puis il suit les cours de philosophie (un an) et théologie (trois ans) à Louvain (1595-1599), avec des maîtres comme Cornelius a Lapide, L. Lessius et Y. Deckers. Prêtre le 17 septembre 1599, Le Gaudier enseigne les lettres à Mons (1599-1601); il est alors affecté au collège de Liège (1601-1612) comme professeur, préfet de la congrégation et recteur (1608-1612), succédant à J. Crombecius (cf DS, t. 2, col. 2623-2625). Le Gaudier semble n'avoir pas fait de « troisième an », mais il fut admis à la profession solennelle le 17 octobre 1610.

A la suite de la division bipartite de la province belge (1612), Le Gaudier est nommé au collège de Verdun, puis séjourne dans la florissante université de Pont-à-Mousson, alors gouvernée par J. Bouvet; il y est professeur d'Écriture sainte et d'hébreu (1614-1615), père spirituel (1616-1617), et consulteur de la province de Champagne, récemment détachée de celle de France. Le Gaudier est alors nommé au « séminaire général et universel » de La Flèche (1617-1618). De 1618 à 1621 probablement, Le Gaudier est recteur de la maison de probation établie à Paris depuis 1610, maître des novices (1618-1620) et instructeur de troisième probation. Il mourut le 14 avril 1622.

Les brefs documents qui le concernent mettent en valeur la perspicacité et l'efficacité du père spirituel, non moins que ses vertus (mépris de soi, mortification et support patient de douloureuses infirmités).

2. **Œuvres.** — 1° *Publiées par Le Gaudier.* — 1) *Responsum theologi professoris in quo quid de usuris, eoque quod interest, et Edicto Principis in conscientiae foro sentiendum sit analytice resolvitur*, Saint-Mihiel, 1618. Signalé par Rivière (n. 4795), ce livre de morale ne nous est pas parvenu; extrait dans J.-J. Petitdidier, *Dissertation théologique et canonique sur les prêts et obligations stipulatives d'intérêt, usités en Lorraine et Barrois* (Nancy, 1748, p. 70).

2) *De sanctissimo Christi Jesu, Dei et Hominis, amore opusculum paraeneticum, in quo ejus amoris causae, praxis et fructus exponuntur* (Pont-à-Mousson, 1619; Paris, 1619). Sous le titre *De sanctissimo Christi Jesu Dei et Hominis amore* (Cologne, 1620, 1621; Paderborn, 1621; Mayence, 1745).

Traductions : en français, par Jean Bachou, *Traicté du Très-Sainct amour de Iesus-Christ Dieu et Homme..*, Reims, 1620; Paris, 1649; en anglais, *The Love of our Lord Jesus Christ, God and Man*, Derby, 1858.

3) *De vera Christi Iesu Dei et Hominis imitatione*, Paris, 1620; Cologne, 1620, 1621; *De vera... imitatione et sanctissimo amore*, Paderborn, 1621, rééd. avec le n. 2).

Traductions : en français, *De la parfaite imitation de Jésus-Christ*, Paris, 1630 (par M. de Salin s j, sans doute); en allemand, *Nachfolgung Christi*, Münster, 1721.

4) *De Dei praesentia*, Paris, 1620; Cologne, 1622. — Traduction française, *De la présence de Dieu*, Paris, 1621; 1912 (extrait de la traduction mentionnée au n. 7). — Reprise partielle dans Ph. Bebius, *Antidotum generale contra omnes animi morbos, id est tractatus spiritualis de praesentia Dei ex P. Fr. Arias, A. Gaudier*, Cologne, 1626.

5) *Praxis meditandi a B.P. Ignatio... traditae explicatio*, Paris, 1620; Dillingen, 1627; Cologne, 1629 (Rivière signale aussi un *De oratione mentali*, Cologne, 1629); Paris, 1679; traduction française : *La pratique de l'oraison mentale. Recueillie des exercices spirituels de S. Ignace..*, Paris, 1622. Insertion de certains passages de la *Praxis* dans J. Busée, *Scientia sanctorum collecta ex meditationibus L. de Ponte... et Gaudier*, Dillingen, 1685.

2° *Œuvres posthumes.* — 6) *Introductio ad solidam perfectionem... ad Exercitia spiritualia integro mense obeunda*, Paris, 1643 (permis d'imprimer du provincial de France daté du 27 octobre 1630); il est vraisemblable qu'à sa mort, Le Gaudier laissait cette « grande retraite » dans l'état où elle a été publiée. Rééd., Munich, 1656; Lyon, 1664 et 1685; Avignon, 1829.

Des *Exercitia tertiae probationis Societatis Jesu... extracta ex operibus R.P. A. Le Gaudier* (Mayence, 1744) ont pour noyau

la matière de l'*Introductio*; Rivière rattache encore à l'*Introductio* une traduction adaptée : *La vraie marque de prédestination ou l'arbre de vie, tirée... du P. A. Le Gaudier* (Paris, 1620). On extraira de la traduction faite par S. Bizeul (cf *infra*, n. 7) : *Des Exercices spirituels de S. Ignace. Retraite de trente jours* (Bruxelles, 1909).

7) *De natura et statibus perfectionis*, Paris, 1643. Cet in-folio de 736 pages inclut toutes les œuvres déjà mentionnées et d'autres jusque-là inédites. La préface anonyme est datée du 20 août 1629; l'impression est achevée le 15 juillet 1641.

Au 19e siècle, J. Ph. Roothaan, supérieur général, demande qu'on réédite l'ouvrage, ce que réalise J. Martinov : *De perfectione vitae spiritualis* (3 vol., Paris-Le Mans, 1856-1858); nouv. éd. par A. Micheletti, 3 vol., Turin, 1903-1904; 1933. — Trad. franç. par S. Bizeul, *De la perfection de la vie spirituelle*, 4 vol., Bruxelles, 1909. — Quelques extraits latins et français parurent aux 18e et 19e siècles.

Plan des 6 parties de l'éd. Micheletti : 1) *De perfectionis natura et causis*; 2) *De triplici perfectionis statu seu gradu*; 3) *De praxi perfectionis*; 4) *De perfectionis mediis, hoc est de virtutibus*; 5) *De instrumentis perfectionis*; 6) *Introductio ad solidam perfectionem*. En appendice : *De sanctissimo Christi Jesu Dei et Hominis amore* (1619), *De vera Christi... imitatione* (1620).

3. **Analyse doctrinale.** — Nous présentons ici les points importants ou originaux et caractéristiques de la doctrine spirituelle de Le Gaudier, d'après le plan de l'édition de Micheletti (1903-1904).

1° Introductio ad solidam perfectionem (6e partie). — Moins préoccupé de justifications doctrinales, Le Gaudier révèle dans cette « grande retraite » comment il a assimilé l'expérience ignatienne.

Le but des *Exercices* ignatiens est à ses yeux de procurer la perfection de la *vita mixta* ou *apostolica*, qui est réalisée dans la mission du Verbe incarné telle que la présente la « contemplation du Règne » et que la développent les méditations suivantes (éd. Micheletti, t. 3, p. 288 svv). Cette saisie concrète de la « fin » personnalisée en Jésus-Christ entraîne, selon Le Gaudier, le rayonnement d'une « clarté pratique » *(lumen practicum)* qui fait saisir aussi le détail des enseignements évangéliques de façon spirituelle, affective et opérative (t. 3, p. 191-192, 229); la méthode des trois puissances n'a d'autre but que de codifier les conditions psychologiques de possibilité de cette appréhension surnaturelle. Le commentaire du « Fondement » rappelle que la gloire du Créateur constitue la seule fin concevable de son œuvre; à la lumière de ce principe pratique on pourra, durant la « première semaine », scruter les ramifications du péché qui refuse cette gloire; en vertu d'une tendance moralisante foncière et constante, l'auteur ouvre ici les perspectives d'une introspection minutieuse (t. 3, p. 203-209; cf t. 1, p. 198-321). Les composantes religieuses de la conversion ne sont pas ignorées; elles apparaissent toutefois en meilleur relief au début de la « seconde semaine », lorsque le Christ se présente comme réalisateur parfait de la gloire divine (t. 3, p. 230-240) : il trace le modèle de la *vie active privée*, en laquelle s'affirme surtout le désir de glorifier Dieu par la sanctification personnelle (vertus « passives » et mystères de l'enfance; t. 3, p. 240-252); puis celui de la *vie active apostolique*, où la plénitude de sa sainteté s'exprime dans les divers ministères de sa mission (t. 3, p. 252-259). La méditation des « Deux Étendards », les contemplations relatives aux démarches et enseignements liminaires de la vie publique ont ici valeur de charte institutionnelle (t. 3, p. 259-272), et leurs exigences sont si poussées que la considération des « Trois humilités » peut les conclure sans discordance (p. 272-276).

Ainsi restituée dans sa complexité, chargée du prestige que lui confère sa réalisation par Jésus, la notion de « fin » habilite le retraitant qui l'a assimilée à faire une bonne « élection ». Par une interversion assez significative, Le Gaudier place ici la méditation des « Trois classes », réactif propre à manifester l'authenticité des dispositions du cœur (t. 3, p. 279-280). D'assez longs développements sont ensuite consacrés aux vertus apostoliques vécues et prêchées par le Christ; elles ne diffèrent évidemment pas en substance des vertus plus passives, mais impliquent la réassomption de celles-ci selon l'orientation et le dynamisme de la mission (t. 3, p. 282-306).

L'auteur n'a guère de ces considérations affectives saisissantes auxquelles donne lieu parfois la Passion du Christ contemplée en « troisième semaine »; mais saint Ignace recommande ici la discrétion et par ailleurs Le Gaudier s'adressait à des prêtres relativement formés. L'intérêt principal de ces pages réside en ce qu'elles dégagent les éléments douloureux et sacrificiels qui intègrent toute vie apostolique, à titre de purifications passives, et souvent en forment le couronnement. Par eux le ministère des hommes non moins que celui du Christ atteint, dans le mystère, sa pleine efficacité (p. 306-318); aussi la contemplation des événements de la Passion doit-elle s'intérioriser jusqu'à faire communier à l'*interna derelictio et tristitia* de Jésus (p. 327). La « quatrième semaine » est très brièvement commentée; on souligne combien la gloire du Christ est « désintéressée » puisqu'elle se manifeste avant tout dans la consommation de sa puissance sanctificatrice vis-à-vis de l'Église; telle doit être aussi la gratuité des hommes apostoliques (t. 3, p. 330-333). Ils en approfondissent le sens et l'inspiration théocentrique dans la *contemplatio de amore spirituali*, où tout s'ordonne à promouvoir une reconnaissance pratique de Dieu en lui restituant, dans l'action de grâces animant tout l'agir, les bienfaits par lesquels il manifeste sa gloire (p. 335-339).

2° Théologie spirituelle. — 1) *Point de départ.* — Le Gaudier élabore, semble-t-il, une définition de la perfection chrétienne selon deux problématiques : la première, plus théocentrique, personnaliste si l'on veut et spirituelle, affirme que l'homme est appelé par Dieu à lui rendre gloire dans le Christ Jésus. De cette manière procède l'*Introductio*; on la retrouve aussi ailleurs dans certains résumés (t. 1, p. 138-144, 411-413; t. 2, p. 1-5; t. 3, p. 378-382, 423-426, 436-437). L'autre problématique est plus philosophique et didactique. Elle commande le début de l'ouvrage (Pars 1, sect. 1 *De natura perfectionis*). Partant de la constatation que tout ici-bas aspire à une actuation plus plénière (ch. 1), on applique ce finalisme universel à la nature humaine ouverte sur le bien rationnel et moral selon toute son extension (ch. 2-4).

La question du surnaturel n'est pas traitée expressément et la position de Le Gaudier reste un peu floue; il paraît tenir pour un désir inné mais très enveloppé du surnaturel indéterminé, que peut expliciter, en dehors même de la Révélation, une réflexion particulièrement rigoureuse. En apportant sa réponse plénière, la Révélation montre que ce désir est conditionné et inefficace, tout en constituant autre chose qu'une pure « puissance obédientielle ». Quoi qu'il en soit, l'auteur constate que, en fait, pour réaliser la perfection surnaturelle de l'homme (la plénitude de sa communion avec Dieu), des vertus sont nécessaires, comme autant de facultés assimilatrices de ce Bien suprême (ch. 5-7). La religion le saisira

comme principe premier créateur, l'obéissance comme roi et seigneur, l'espérance comme fin dernière, la charité comme père; grâce à ces vertus, l'âme « *Deum vitaliter attingit atque illo non secus atque consentaneo sibi alimento... perficitur* » (t. 1, p. 15). L'établissement ultérieur du primat de la charité marquera un clivage à partir duquel l'aspect gratuit et désintéressé passera au premier rang.

Les mérites respectifs et les fonctions interférentes des deux premières vertus théologales sont étudiés ensuite. La foi (ch. 8-9), connaissance préalable à la charité, lui est ordonnée, car elle implique une intervention de la volonté; mais elle reçoit de cette vertu un important supplément de lumière. L'espérance ouvre, par le désir et la reconnaissance, les voies d'une relation d'échanges susceptibles de purifications réalisées par la charité. En celle-ci (ch. 12-20) on distingue d'abord *habitus* et *acte*; le premier n'a de sens que par rapport au second en qui se concentre la valeur spirituelle, vivante et vécue, de l'amour surnaturel. Il faut aussi saisir la différence entre *charité affective* et *charité active* : la première donne lieu à l'amour de complaisance, la seconde à l'amour pratique; celui-ci relève plutôt de l'*aspect estimatif*, celui-là de l'*aspect intensif* de l'unique et indivisible vertu. Mises en œuvre en tenant toujours compte de leur complémentarité dialectique, ces distinctions seraient parfaitement légitimes et fécondes; il semble que Le Gaudier les ait parfois durcies.

2) *La coopération divino-humaine.* — Dans le *De causis perfectionis* (Pars 2, sect. 2) on trouve les lignes générales d'une théologie de la grâce, un peu éclectique et disparate. Le Gaudier présente la perfection surtout sous l'angle de l'achèvement qu'elle constitue pour l'homme; la métaphore de l'assimilation nutritive lui fournit un premier schème de développement : facultés assimilatrices que Dieu suscite en l'âme pour qu'elle fasse siens les dons divins, actes assimilateurs pour lesquels un secours actuel est requis. Un autre schéma est celui des quatre causes : efficiente, méritoire, exemplaire et finale (ch. 1-4). Invoquant avec prédilection saint Augustin et les documents antipélagiens, Le Gaudier manifeste un certain pessimisme devant la déchéance entraînée par le péché originel, mais il insiste sur la consistance de l'ordre naturel et sur la nécessité d'une vigoureuse coopération de l'homme aux avances divines; il cherche à élucider le mode d'accroissement des vertus (ch. 5 et 7), etc, et donne parfois une impression de volontarisme. Les aspects paradoxalement complémentaires du réel sont ainsi affirmés, sinon toujours harmonisés.

La grâce a le Christ pour cause méritoire. L'extension universelle de ce mérite est bien dégagée par Le Gaudier : les circonstances externes, les secours « naturels », les grâces actuelles dépendent de lui non moins que les dons surnaturels permanents. L'insistance sur l'aspect « vital » du mérite amorce des aperçus qui font large place à la théologie du Corps mystique.

3) *Étapes de la perfection.* — Le *De triplici perfectionis statu et gradu* est divisé selon les trois degrés traditionnels.

Les *commençants* sont des convertis, ou des reconvertis après une période de relâchement, que la charité incite à rompre avec le péché mortel (ch. 1-3). La charité doit acquérir progressivement pureté et stabilité, selon sa double composante, estimative et intensive (ch. 13 et 23).

Les *progressants* tendent à purifier et à intensifier les délicatesses de l'amitié avec Dieu (ch. 1 et 2); les religieux doivent appartenir à cette catégorie. Une lutte persévérante s'impose contre le péché véniel et ses alliés, qui corrodent les douze éléments constitutifs de l'amitié théologale (ch. 4); lutte qui mettra à profit les inévitables défaillances (ch. 5). On peut compter plus qu'auparavant sur la « ferveur » de la charité, sans jamais permettre qu'elle masque une diminution de l' « estime » qui l'ordonne droitement.

Le *parfait* vit toujours mieux une harmonieuse synthèse de l'amour affectif et de l'amour pratique. Le premier fait jaillir la contemplation (l'auteur ne détermine pas si elle est infuse ou acquise) : la connaissance s'exerce au niveau d'une simple intuition, la volonté à celui d'un amour d'amitié aux actes purs et gratuits; la passivité s'accuse en même temps que prédominent les dons du Saint-Esprit (ch. 3). Ces qualités peuvent caractériser une contemplation qui ne serait pas encore strictement infuse; lorsque Le Gaudier en étage les degrés (recueillement et élévation de l'esprit en Dieu; union avec Dieu; repos en lui dans le silence d'un acte spirituel peu différencié; suspension de l'activité connaturelle, ch. 4), il ne marque pas le seuil de la contemplation infuse.

Symétriquement à la contemplation, qui relève de l'affectivité, doit se développer la « sainteté », fruit de l'amour pratique (ch. 5), que Dieu et le Christ communiquent par les sacrements. L'amour exerce son influence à la manière d'un principe dynamique immanent et non plus d'une cause finale encore externe (ch. 6). Le Gaudier dénombre ici quatre degrés correspondant à ceux de la contemplation : purification des fautes légères et indélibérées; union des volontés sous la motion intime du bien divin; qualité « héroïque » de cette union et des vertus qu'elle implique; « extase pratique », en vertu de laquelle l'être humain est transformé en pure fonction de service à la gloire de Dieu (ch. 7).

Passant aux états de vie, Le Gaudier parle de la « vie mixte ». Il en trouve le prototype en Dieu, toujours « actif » et « contemplatif », dans le Christ dont la vision béatifique n'entravait pas l'apostolat. Sous l'influence du « zèle pour la gloire plus grande de Dieu », la difficile synthèse des éléments divers s'édifie dans un équilibre jamais définitif (ch. 9-10). Connotant sans doute un aspect mystique plus prononcé, mais non différente substantiellement de ce zèle, la contemplation opérative ou pratique se contredistingue de la contemplation affective par son orientation apostolique. On retrouve ici l'interprétation de la méditation ignatienne ordonnée à la pratique sans exclure pour autant l'inspiration mystique; elle donne lieu à la lumière prudentielle et au discernement indispensables dans la vie mixte. Lorsqu'il compare les deux espèces de contemplation, Le Gaudier, par souci de symétrie, durcit les différences et déprécie trop souvent la contemplation affective.

Après avoir passé en revue les difficultés et les dangers de la vie mixte (ch. 16), Le Gaudier étudie le zèle des âmes (ses causes, ses degrés, etc) et les programmes généraux d'action apostolique esquissés par saint Ignace (ch. 17-18). Les ch. 13-16 parlaient des purifications passives de l'apôtre et de sa gloire dans les mêmes termes que les passages correspondants de la grande retraite (3e et 4e semaines).

4) *Le Christ.* — L'attachement affectif de Le Gaudier à la personne du Christ infuse de la vie à sa doctrine. L'*Introductio* a déjà manifesté la place éminente tenue par le Verbe incarné, modèle de la vie mixte au niveau mystique et au niveau commun. La christologie de Le Gaudier n'est pas originale et demeure très proche des données dogmatiques; on voit se juxtaposer une visée surtout analytique des composantes

psychologiques du Christ (Appendice I, ch. 1, 7, 8; II, ch. 2), une justification trop épistémologique peut-être de l'Incarnation (I, ch. 2), et une visée plus religieuse et vitale : la doctrine du Corps mystique s'y affirme, de même que l'unité infrangible du divin et de l'humain dans le Christ, l'intervention commune et diversifiée des Personnes divines dans son mystère global (I, ch. 3-5, 13, 19; II, ch. 4-5, 13-16).

A partir de cette perspective, les prolongements pratiques concernant la vie du chrétien sont présentés de façon profonde. L'Esprit nous associe à la complaisance mutuelle du Père et du Fils; en tant qu'il procède des mystères de celui-ci pour en intérioriser la vertu, il restaure en nous l'image divine. Les catégories, un peu trop « grecques », d'information et d'actuation traduisent en langage technique l'enseignement mystique de saint Paul et de saint Jean. Le Gaudier présente plusieurs saints et saintes qui ont réalisé l'idéal d'amour imitateur du Christ (I, ch. 14-17; II, ch. 11-12, 17-18); il indique des exercices et industries qui disposent l'homme à coopérer à la grâce (I, ch. 20-21; II, ch. 19-20). L'efficacité pratique du christocentrisme s'exprime dans la série des fruits spirituels que fait épanouir une conformité aimante aux exemples et aux paroles de Jésus (I, ch. 6, 22-23; II, ch. 7-8, 21).

5) *Le mystère eucharistique* représente une pièce essentielle de la théologie spirituelle de Le Gaudier (*De instrumentis perfectionis*, t. 2, p. 344-514). Celui-ci se montre classique en ce qui concerne la raison d'être et les finalités du sacrifice eucharistique en général dans sa fonction représentative des mystères rédempteurs. On notera la complémentarité, souvent évoquée, des aspects d'immolation ou d'annihilation révérentielle et de ceux de sublimation transformatrice qui fait passer dans le domaine du divin (cf sect. 10, 1re p., ch. 2, 11); et aussi les perspectives qu'implique la doctrine du Corps mystique (ch. 11 et 12). Les pages traitant de la préparation à la messe (2e p.) se terminent par des méditations qui reprennent sur un registre plus priant la doctrine exposée (fins du sacrifice; rapports entre la messe et la croix; rôle du prêtre représentant le Christ et l'Église).

L'ouvrage semble s'adresser au prêtre d'abord et constitue un témoignage de la dévotion eucharistique et sacerdotale post-tridentine.

Les développements relatifs à la communion permettent la présentation organique de thèmes mystiques fondés sur l'économie sacramentelle et synthétisent des éléments complémentaires. Le danger d'abstraction est moindre qu'en d'autres contextes; toutefois la mentalité analytique n'est pas exorcisée complètement; il y a des hésitations et des imprécisions de vocabulaire.

6) *La prière.* — Recevant l'apport de la tradition catholique et d'un héritage propre à son ordre, Le Gaudier élabore une doctrine spirituelle de la prière, dont quelques insistances méritent d'être dégagées, à propos de l'*oraison mentale*, des *examens de conscience* et de l'*office*.

Au nombre des « instruments de perfection », figure la *Praxis meditandi*. Les premiers chapitres rappellent l'importance et la nécessité de l'*oraison*, participation dans l'Esprit à la gloire divine, qui requiert notre coopération lointaine et prochaine (ch. 1, 2, 4, 7). De la préparation et des préambules immédiats (ch. 3, 8, 10, 11), on retiendra surtout l'exposé justificatif de la méthode des trois puissances (cf *Introductio.*., ch. 25; t. 3, p. 195-197) : la mémoire, qui appréhende et juge (*quidquid ad simplicem rerum apprehensionem ac judicium pertinet*; t. 2, p. 141), s'exerce dans une ambiance de foi et de reconnaissance de la vérité; la « lumière pratique », dont dépendait cette action, guide l'intelligence qui, douée de sagesse et de prudence surnaturelles, peut discerner l'incidence personnelle et actuelle d'une vérité révélée, d'un enseignement scripturaire (t. 2, p. 144-145). Les conclusions sont pratiques et débouchent spontanément en affections et en décisions (t. 2, p. 145-147).

Cet aspect pratique de l'oraison ne doit pas gauchir son orientation théologale (qui en constitue le fondement ultime) : l'importance de la présence de Dieu, des *affectus* et colloques est soulignée (ch. 9, 14), de même que la dimension apostolique des fruits pratiques ainsi recueillis (ch. 17 et 19). Le Gaudier aborde ensuite l'oraison extraordinaire, spécifiée surtout à son avis par la souveraineté de la grâce opérante (cf Pars 2, sect. 3, ch. 2 svv). Des chapitres sur les difficultés de l'oraison et leurs remèdes complètent l'exposé (ch. 20-26).

7) *Le comportement moral* impliqué dans la tendance à la perfection est surtout traité dans le *De praxi perfectionis*.

a) *La connaissance de Dieu et de soi-même* (sect. 2, ch. 1-15).

Du fait qu'il ne s'agit pas de pure spéculation mais d'une perception pratique, cette double connaissance antithétique joue un rôle propulseur dans la marche vers la perfection (ch. 5). Le registre ordinaire est ici celui d'un traité objectif, d'allure plutôt rationnelle et conceptuelle. On peut voir là un témoignage du traditionnel socratisme chrétien et y rechercher les éléments d'une doctrine du discernement des esprits (voir aussi à propos de la première semaine des *Exercices*, t. 3, p. 199-208; des commençants, t. 1, p. 194-226; de l'examen de conscience, t. 2, p. 207-231; du sacrement de pénitence, t. 2, p. 317-344; etc). Cf DS, t. 2, col. 1511-1543; J. Chevalier, *Histoire de la pensée*, t. 2, Paris, 1956, p. 835.

b) *La conformité à la volonté de Dieu.* — Complémentaire du précédent, ce second facteur de la pratique « plus rapide » pour aller à Dieu est relativement plus important, tout comme l'action et la volonté ont plus de prix que le savoir, dans l'ordre de la charité.

On peut concevoir trois modes de l'union de notre volonté avec celle de Dieu (ch. 8) : une véritable « annihilation » ou absorption de type panthéiste; un « mode naturel » (dépendance ontologique et tendance liées à la finitude et à la potentialité de la volonté créée). Ce mode naturel constitue une sorte d'« acte premier » à partir duquel se développe le « mode moral », lequel implique, dans une communion formellement surnaturelle, le don personnel de la liberté à travers les diverses prestations cultuelles et morales. L'auteur dénombre neuf degrés de conformité; le dernier doit être qualifié de mystique : le vouloir divin devient la « forme » de celui de l'homme : *divina voluntate velle et nolle* (ch. 9; t. 1, p. 547). Inadmissible au plan ontologique, l'« anéantissement » a lieu dans le rapport intersubjectif avec le Dieu transcendant (cf DS, t. 2, col. 1458 svv). Tous les objets de notre vouloir sont aussi ceux de la conformité (ch. 11); la raison formelle dernière de celle-ci, c'est le *quia ita vult Deus* (ch. 12; t. 1, p. 558; cf 9e degré du ch. 9).

Pourtant, c'est surtout la fidélité aux *méthodes de l'« élection »* qui doit assurer une conformité réelle

(Pars 5, sect. 6). La structure du processus de décision est analysée d'abord selon des catégories plus aristotéliciennes qu'ignatiennes (ch. 6; t. 2, p. 240); mais l'auteur fait aussi mention de normes relevant de l'expérience chrétienne (ch. 7; t. 2, p. 248).

Le premier mode du troisième temps (*Exercices*, n. 178-183) retient l'attention de Le Gaudier (ch. 8); ailleurs, il a proposé des critères du bon plaisir divin s'inspirant des « Trois humilités » et qui rappellent parfois Jean de la Croix (Pars 3, sect. 2, ch. 13-14).

8) *Thèmes mystiques.* — J. McCann (voir bibliographie) se demande si, pour notre auteur, ceux qui aspirent à la perfection de la vie mixte peuvent aspirer aussi à la contemplation infuse. Pour McCann, la contemplation assignée au troisième degré de perfection (Pars 2, sect. 3; t. 1, p. 311-312, 321-325) peut s'interpréter indifféremment comme acquise ou infuse, et celle de la *Praxis meditandi* serait infuse (Pars 5, sect. 3; t. 2, p. 118-119, 123-127). Mais Le Gaudier nie qu'elle soit nécessairement liée à la perfection; elle est simplement souhaitable.

On peut rassembler aussi les textes qui évoquent une expérience surnaturelle, assez approfondie, impliquant une passivité de l'homme vis-à-vis de Dieu. Cette expérience peut se réaliser au plan de la prière; se reporter aux passages qui mettent en connexion amour affectif et contemplation de même ordre (Pars 1, sect. 3, ch. 2-4 et 11), et à ceux qui traitent de l'oraison « extraordinaire » (Pars 5, sect. 3, ch. 5-6).

Mais il y a place pour la mystique au plan du comportement moral et de l'exercice du ministère apostolique : ce point de vue semble capital chez Le Gaudier; cf ce qui concerne la « contemplation pratique » (Pars 2, sect. 3, ch. 11, 17-18); — les purifications passives de l'apôtre (*ibidem*, ch. 14-16; à rapprocher du commentaire des *Exercices*, ch. 29-31; t. 3, p. 306-318 et 330-335); — les degrés, les causes, etc, de la « conformité des volontés » (Pars 3, sect. 2, ch. 9, 12, 18); — la doctrine de l' « héroïcité » des vertus; — l'aboutissement de la « *praxis* » dans une sphère où elle se dépasse sans se dénaturer; — les perspectives mystiques articulées sur la spiritualité sacramentelle (en particulier, Pars 5, sect. 10, p. 4, ch. 5-10).

Il y a aussi un traité de saveur mystique, le *De Dei praesentia* (Pars 5, sect. 8). On s'y meut dans une ambiance d'inspiration plus ou moins directement dionysienne, sans que soient négligés les aspects affectifs et tout ce qui relève de l'économie de l'Incarnation; mais la doctrine révélée est réfléchie souvent à travers les catégories de participation, d'exemplarité formelle et dynamique, etc. Les premiers chapitres pourraient fonder une mystique purement naturelle (ch. 1-3); mais le rappel de notre inaptitude à saisir le divin à travers ses médiations cosmiques ramène à l'ordre surnaturel : présence d'Incarnation et d'Eucharistie (ch. 4). C'est donc par la foi que nous appréhendons les approches de Dieu, même si nous n'avons pas à renier les autres modes de saisie (ch. 4; cf ch. 18); nous connaissons aussi alors notre ordination métaphysique à Dieu. Cette démarche doit être assumée par une réponse affective et « morale » dont Le Gaudier détaille les modalités (ch. 6-8).

Un des principes qui commandent les pratiques peut se formuler ainsi : Dieu, qui coïncide parfaitement avec lui-même en sa simplicité substantielle, se dédouble en quelque sorte dans les déterminations diverses de son action créatrice, mais en vue de *retrouver une unité* au moins partielle et fragmentaire, étant surmontées les dissociations. Ainsi prolonge-t-il dans l'intime du sujet les échanges unitaires des Personnes divines, en vertu de la réciproque inhabitation de grâce (ch. 12-17). Il purifie le cœur de manière à ce que chacun le laisse pour ainsi dire se reconnaître lui-même dans les personnes rencontrées (ch. 20 et 28-30). On saura, par sa grâce qui pénètre le domaine sensoriel, souscrire à la complaisance en lui-même qu'il prend à travers le prisme des créatures irrationnelles et à travers les événements (ch. 21-22 et 31-32); participer aussi à la simplicité de son agir dans la multiplicité réunifiée des actions ordinaires (ch. 23-27).

L'animation et les orientations ignatiennes jouent un rôle essentiel dans cette théologie spirituelle : la place prépondérante du christocentrisme (sans dissocier le Jésus de l'Évangile du Seigneur connu dans la communion intersubjective ou du Chef de l'Église) et du sacramentalisme en témoignent déjà, comme encore la préoccupation pratique (en laquelle se manifeste un volontarisme affectif et polarisé par l'efficacité) et l'insistance sur les exigences du combat spirituel, individuel et apostolique. Le Gaudier a sans doute durci certaines déterminations de ces éléments; mais ils sont primordiaux et contribuent à spécifier une spiritualité. Certaines ruptures d'équilibre s'expliquent sans doute par la personnalité de l'auteur et par les courants ambiants. On aura remarqué par ailleurs l'intellectualisme de Le Gaudier; le genre littéraire de la somme magistrale lui convenait bien. Un honnête équilibre marque sa doctrine que ses tendances à la systématisation et au rationalisme risquent d'étriquer parfois. Enfin, des maîtres qui n'ont sans doute guère façonné sa pensée ont contribué à étoffer et vivifier son moralisme, à équilibrer par un apport affectif son intellectualisme, sans supplanter l'original héritage ignatien.

4. **Sources et influence.** — 1° En l'absence de déclarations explicites, il est difficile de préciser les influences subies par notre auteur.

Il faut évoquer d'abord le mouvement réformiste, antérieur au concile de Trente, puis intensifié et discipliné par lui : en s'associant à beaucoup d'autres, Le Gaudier insiste sur la doctrine et le culte sacramentels ou sur l'oraison mentale (cf DS, t. 5, col. 908, 927-929, 940 svv). Il recourt volontiers à saint Bernard et à saint Bonaventure *(magister affectus)*; le premier, en particulier, apporte à sa doctrine un élément humain et sensible. Le pseudo-Denys, les *Institutions* taulériennes, Louis de Blois sont allégués aussi (DS, t. 5, col. 895-896, 919, 921). La doctrine de la conformité à la volonté divine n'est peut-être pas sans attache avec Benoît de Canfield (DS, t. 5, col. 913-914; t. 2, col. 1454-1455; t. 1, col. 1451), mais elle n'en a pas les audaces. Le Gaudier a vécu quelque temps à Paris (1618-1622) sans que nous sachions ses relations (DS, t. 5, col. 913). Il ne cite qu'une fois la *Vie* de sainte Thérèse (t. 2, p. 205) et jamais François de Sales, qu'il ne pouvait cependant ignorer.

La tradition théologique chez les jésuites, un peu disparate sans doute, était fortement marquée par les exigences de la contre-réforme (cf DTC, t. 8, col. 1012-1108; t. 14, col. 1719-1722; *La Compagnia di Gesù e le scienze sacre*, Rome, 1942). L'hégémonie du thomisme n'excluait nullement le prestige d'Augustin; Le Gaudier s'en réclame, comme aussi de Grégoire le Grand. Les travaux de patrologues jésuites ou d'autres ont sans doute stimulé la recherche de Le Gaudier. Rappelons enfin l'influence profondément informante qu'ont exercée sur lui saint Ignace et la compagnie : *Exercices*, *Directoires*, *Constitutions*, ordonnances des supérieurs, le contact de Mannaerts, qui avait fréquenté personnellement le fondateur

et donnait des instructions très ignatiennes (*Exhortationes super Instituto et regulis..*, Bruxelles, 1912). Le Gaudier n'a certainement pas approché en vain un homme comme Lessius (DS, t. 9, *infra*), mais il ne le cite qu'une fois (t. 2, p. 325).

2° *L'influence* d'Antoine Le Gaudier est déjà manifeste par le succès de ses écrits. Elle s'est exercée aussi sur divers auteurs spirituels.

Louis Lallemant (*supra*, col. 125-135) recommande l'*Introductio*. Jean Rigoleuc fait l'éloge de notre auteur (P. Champion, *La vie du P. J. Rigoleuc..*, Lyon, 1739, p. 507-508). J.-B. Saint-Jure a dû lire ses œuvres avant de publier ses propres ouvrages (A. Pottier, *Le P. L. Lallemant et les grands spirituels..*, cité *infra*, t. 3, p. 33-34). Claude La Colombière a utilisé l'*Introductio* dans sa grande retraite (cf RAM, t. 6, 1925, p. 48-51). Plus tard, un instructeur du troisième an, J.-J. Petitdidier, fera grand cas de Le Gaudier (cf ses *Exercitia spiritualia..*, Prague, 1755), et c'est en partie grâce à lui que Roothaan prendra connaissance de l'œuvre de Le Gaudier (cf RAM, t. 37, 1961, p. 193-212).

Voir aussi RAM, t. 32, 1956, p. 103 (influence sur l'école liguorienne); t. 39, 1963, p. 478 (influence sur Rosmini).

Vie et œuvres. — Outre les pièces liminaires du *De natura...* (Paris, 1643) : J. Nadasi, *Annus dierum memorabilium societatis Jesu*, Anvers, 1655 (14 avril). — J. A. Patrignani, *Menologio di pie memorie d'alcuni religiosi della Compagnia..*, t. 2, Venise, 1730, p. 129-130. — J. C. Cordara, *Historiae societatis Jesu pars sexta*, t. 1, Rome, 1750, p. 374-375.

Sommervogel, t. 3, col. 1265-1268; t. 9, col. 400; Rivière, col. 1123. — E. Martin, *L'Université de Pont-à-Mousson*, Nancy, 1891, p. 360. — H. Fouqueray, *Histoire de la compagnie de Jésus en France..*, t. 3, Paris, 1922, p. 560; t. 5, 1925, p. 283, 285. — P. Delattre, *Les établissements des jésuites en France*, t. 3, Enghien, 1955, col. 1318; t. 5, 1957, col. 84. — L. Wuillaume, *Le « cursus pastoralis » chez les premiers jésuites belges*, thèse ronéotée, Louvain, 1960. — H. de Gensac, *Le P. A. Le Gaudier. Étude bio-bibliographique*, AHSI, t. 37, 1968, p. 335-368.

Doctrine. — J. Seisdedos, *Principios fundamentales de la mistica*, t. 5, Madrid-Barcelone, 1917, p. 69-195. — P. Bernard, art. *Le Gaudier*, DTC, t. 9, 1926, col. 159-160. — H. Bremond, *Histoire littéraire..*, t. 8, 1928, p. 19-24; voir aussi la table. — A. Pottier, *Le P. L. Lallemant et les grands spirituels de son temps*, Paris, 1927-1929 (t. 1, p. 339-369; t. 3, p. 26-40, 46-48; et *passim*). — P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 4, 3e éd., Paris, 1928, p. 52-56, 67.

F. Charmot, *La pédagogie des jésuites*, Paris, 1943, p. 548-550. — J. McCann, *Contemplation and the mixed Life according to A. Le Gaudier* (thèse, Univ. Grégorienne, 1950); *Excerpta*, Manille, 1951. — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 256-259, 359. — H. de Gensac, *La grande retraite du P. A. Le Gaudier*, RAM, t. 39, 1963, p. 172-195, 338-360. — J.-J. Surin, *Correspondance*, éd. M. de Certeau, Paris, 1966, p. 98, 148. — L. Cognet, *Histoire de la spiritualité chrétienne*, t. 3, Paris, 1966, p. 428, 438, 447.

DS, t. 1, col. 101, 107, 1522; — t. 2, 941, 1146, 1458-1459, 1465, 2053; — t. 3, col. 496, 600, 602; — t. 4, col. 1402, 1846; — t. 5, col. 210, 212, 215, 923, 942.

Henri de Gensac.

LE GAULT (Ignace), frère mineur récollet, † 1652. — Né en Bretagne et entré chez les récollets de la province de Saint-Denys en 1609, Ignace Le Gault remplit tour à tour la plupart des charges de sa province : gardien (Nevers, 1618; Metz, 1622-1624; Paris, 1632-1634), définiteur provincial à maintes reprises, provincial (1625-1629, 1635-1638, 1644-1647), custode en 1629 et 1650, définiteur général en 1636 et 1639, vicaire général et commissaire apostolique de tout l'ordre en France (1637-1642). Le Gault fut aussi un prédicateur remarqué, notamment à Metz, Verdun et Paris. Il mourut à Paris le 18 octobre 1652.

Théologien et controversiste, il publia : 1) *De la saincteté de l'Église romaine et l'impiété calviniste en l'observation du Décalogue* (Saint-Mihiel, 1625, 859 p. in-8°), qui est une réponse au pasteur Paul Ferry † 1669 et une défense du jésuite François Véron † 1649; et deux séries de prédications : 2) *Homélies sur les dimanches et festes de l'année* (t. 1, Paris, 1629 [pour 1624], 867 p.; t. 2, 1625, 602 p.; l'auteur renvoie à un tome 3, qui achève l'année liturgique, mais que nous n'avons pas trouvé); 3) *Sainctes exhortations sur tous les évangiles du caresme* (Paris, 1633, 1111 p. in-8°).

Les *Homélies* furent prêchées à Metz; elles conservent le ton de la polémique. Les *Exhortations* ont été données ensuite « pour la plupart aux meilleures villes du royaume »; plus sereines, elles intéressent davantage la spiritualité. Les unes et les autres exposent la doctrine chrétienne et abordent des problèmes ardus : la foi, la grâce, la liberté, la conversion, le salut des non-chrétiens, la prière et l'intercession, les caractères de la véritable Église, etc. Si Le Gault en traite à grand renfort de citations bibliques, patristiques et théologiques, il prend soin d'expliquer celles-ci et de les harmoniser avec ses développements oratoires.

Le choix même des sujets permet au prédicateur de donner des bases solides à la doctrine spirituelle et aux pratiques de la vie chrétienne. On peut retenir notamment ses sermons sur l'apôtre saint Jean et les effets de l'amour mystique (*Homélies*, t. 1), sur la vocation de saint André, sur la Vierge « médiatrice et réparatrice de notre salut » (t. 2, p. 134; le prédicateur ose citer le *Commentaire sur le Magnificat* de Luther, p. 127), sur l'oraison (*Exhortations*, sermon 8), la pénitence (9), la garde du cœur (20) ou la cécité spirituelle (*Homélies*, t. 1). Sans doute exagère-t-il la « participation et communication de biens spirituels entre la Vierge et saint Joseph », mais rien ne lui échappe de ce que la tradition a pu dire sur le père putatif de Jésus (*Exhortation* 17). Le Gault se plaît à évoquer Jésus-Christ « porte du salut » (*Homélies*, t. 2, p. 573; *Exhortations*, 36-40 sur la Passion), « la Parole » (*Exhortation* 31) et le Ressuscité (41 : « Sa résurrection est la résurrection de son Corps mystique », p. 1062).

H. Le Febvre, *Histoire chronologique de la province des récollets de Paris*, Paris, 1677, *passim*. — *Revue d'histoire franciscaine*, t. 1, 1924, p. 169-170. — Wadding et Chiappini, *Annales minorum*, t. 28-29, 1941-1948 : nombreux documents concernant le vicaire et le commissaire général; cf table. — Blaise Gisbert s j † 1731, *Histoire critique de la chaire française depuis François* 1er, éd. H. Chérot, dans *Revue Bourdaloue*, t. 1, 1902, p. 374-393 : Le Gault. — H. Tribout de Morembert, *La Réforme à Metz*, t. 2, Nancy, 1971, p. 167-168. — P. Péano, *Les chapitres et les ministres provinciaux des récollets..*, AFH, t. 66, 1973, p. 411-417.

André Rayez.

LEGET (Antoine), prêtre, 1658-1728. — Né à Calians au diocèse de Fréjus, Antoine Leget fut directeur, professeur et supérieur au séminaire d'Aix-en-Provence. Le livre qu'il publia contre les *Maximes des saints* de Fénelon en 1699 lui procura la connaissance du cardinal de Noailles. Après la mort de Daniel de Cosnac (en 1708) à qui il avait dédié en 1703 *La conduite des confesseurs*, on déféra au nouvel archevêque d'Aix les traités de la grâce et des actes humains qu'il avait professés; Charles de Vintimille, peu satisfait des réponses rédigées par Leget (avec la collaboration de François Gastaud), censura le 10 mai 1710 douze propo-

sitions comme renouvelant « ouvertement les erreurs de Baïus et de Jansénius » (*Mandement..*, Paris, 1710, B.N. impr. E 2400 Aix 5).

Leget dut quitter Aix; il se retira en Provence, chez la présidente Baillet, puis en 1715 à Paris où il vécut caché avec deux amis aussi proscrits, M. Arnaud curé des Accoules à Marseille et M. Arnaud curé d'Ollioules au diocèse de Toulon. Arrêté, Leget resta en prison jusqu'à la mort de Louis XIV; alors le cardinal de Noailles l'envoya dans la communauté de Saint-François de Sales et Mlle de Montbaly le prit comme chapelain de la communauté de Sainte-Pélagie au faubourg Saint-Marceau, où il mourut le 24 mars 1728.

Les véritables Maximes des saints sur l'amour de Dieu tirées de l'Écriture sainte et des saints Pères parurent à Paris en 1699 (achevé d'imprimer, 15 février 1699). Une « nouvelle édition augmentée », la même année, ne se caractérise que par l'imposition d'une nouvelle page de titre portant le nom de l'auteur et par l'addition d'un feuillet comportant les propositions de Fénelon condamnées en mars; de même, l' « édition » anonyme de Paris en 1714 reprend le livre de 1699 avec imposition d'une nouvelle page de titre. Leget s'appuie surtout sur saint Augustin pour défendre un ascétisme rigoureux (p. 34, 80, 109), pour lutter contre l'indifférence au salut (p. 26-27) et le consentement à la damnation : les épreuves des mystiques ne sont pour lui que de « pieux excès » (p. 70, 277, 289-290), car, selon Leget, Dieu ne peut se plaire à punir (p. 125-127) et les sécheresses sont souvent le signe de l'endurcissement (p. 147); le trouble de Jésus-Christ en son agonie était entièrement volontaire (p. 149-150). Toujours après saint Augustin, Leget montre que la grâce est délectation (p. 160) et que le « désir de jouir de Dieu » (p. 169-170) est bon : Dieu est « objet de tous nos plaisirs », mais il ne s'agit pas de suavités sensibles, c'est une « délectation intérieure », un « plaisir céleste » (p. 195-197); Leget refuse la distinction entre l'amour de Dieu bon en lui-même et l'amour de Dieu béatifiant (p. 266-268). Cédant par ailleurs à l'intellectualisme, il dit en mainte page que le chrétien doit connaître et goûter « distinctement » les perfections divines (p. 18-19, 214, 285, 320), qu'il doit avoir une foi « explicite » à la Trinité et à Jésus-Christ (p. 386, 388, 435), que s'en tenir à la présence de Dieu c'est tomber dans le judaïsme (p. 310), regarder Dieu en philosophe qui contemple l'idée de l'Être par essence (p. 397). Aucun de ces thèmes n'était original en 1699, mais, selon Moreri, Bossuet lisait le livre « avec satisfaction pour les choses et riait quelquefois du tour des phrases ».

Dans *Les devoirs des confesseurs dans l'administration du sacrement de pénitence* (2 vol., Lyon, 1703), Leget professe un rigorisme austère contre les partisans d'une morale plus relâchée; il recommande d'observer en de nombreux cas un délai avant l'absolution pour que soit touché le cœur du pénitent (t. 1, p. 215-216, 273-274, etc). Ce livre est une occasion de lutter encore contre les mystiques, la « sublimité de vertu » et les voies extraordinaires (t. 2, p. 148-149); il s'achève sur un traité contre l'usure (t. 2, p. 157 svv).

Moreri attribue aussi à Leget une *Retraite de dix jours*, imprimée après avoir été revue par Joseph Lambert † 1722.

Nouvelles de la République des Lettres, novembre 1699, p. 598. — *Mémoires de Trévoux*, avril 1703, p. 631-634; novembre 1710, p. 2009-2013. — Moreri, *Le grand dictionnaire..*, t. 6, 1759, p. 219-220. — R. Cerveau, *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité du dix-huitième siècle..*, 1e p., s l, 1760, p. 114-115. — M. Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le dix-huitième siècle*, t. 4, 2e éd., Paris, 1815-1816, p. 126-127. — DTC, t. 9, 1926, col. 160-161 (J. Carreyre). — P. Ardoin, *La bulle Unigenitus dans les diocèses d'Aix... (1713-1789)*, 2 vol., Marseille, 1936, table.

Jacques Le Brun.

LEGRAND (Jacques), ermite de Saint-Augustin, † 1425. Voir Jacques Legrand, DS, t. 8, col. 46-48.

LEGRIS-DUVAL (René-Michel), prêtre, 1765-1819. — Fils d'un conseiller du roi, René-Michel Legris-Duval naquit à Landerneau (diocèse de Saint-Pol-de-Léon), le 16 août 1765. L'abbé Y. Querbeuf, parent de sa mère, lui obtint une bourse au collège Louis-le-Grand de Paris, d'où il passa en octobre 1786 au séminaire de Saint-Sulpice. Prêtre le 20 mars 1790, il n'eut qu'un bref ministère d'enseignement que la Révolution interrompit; retiré à Versailles, il exerçait clandestinement son sacerdoce, non sans publier des brochures contre la Constitution civile du clergé. Le matin de la mort de Louis XVI, il osa se présenter à la Commune de Paris pour s'offrir à assister le condamné; il se cacha ensuite à Meudon. La réouverture des églises lui permit de mettre en œuvre ses dons d'orateur et de directeur spirituel. Attaché, d'abord comme précepteur (1796), à la maison du duc de La Rochefoucauld-Doudeauville, il composa pour son élève le *Mentor chrétien* (premier titre : *Fondements de la morale*, Paris, 1797; nombreuses rééd. jusqu'en 1860), premier tome seul paru d'un « cours complet d'instructions religieuses », exposant « la religion naturelle » selon « les principes, les raisonnements, la méthode et souvent les propres expressions » de Fénelon.

Apôtre au zèle rayonnant, doublé d'un royaliste convaincu, il suscita plusieurs organisations à but charitable (assistance aux enfants savoyards, visite des hôpitaux, instruction des prisonniers, etc), où se manifestait aussi parfois son opposition à l'Empire (secours aux émigrés, caisse en faveur des « cardinaux noirs »); il a joué un rôle important dans le soutien de nombreuses initiatives catholiques (instituts d'enseignement, religieuses de Saint-André, Chevaliers de la foi, Missionnaires de France, Filles repenties, etc). Il mourut à Paris, le 18 janvier 1819.

Si ses *Sermons* (2 vol., Paris, 1820, 1823, 1834; repris dans le t. 73 des *Orateurs sacrés*, Paris, 1856) se ressentent des circonstances solennelles où ils furent prononcés, les *Lettres spirituelles* (Paris, 1864) expriment mieux la forte doctrine et l'esprit apostolique de cet aumônier de l'aristocratie sous l'Empire et la Restauration.

Feller (qui mentionne un *Traité sur l'immortalité de l'âme*, inédit), Hoefer, Michaud, Quérard. — P. Levot, *Biographie bretonne*, t. 2, Vannes, 1857, p. 247-251. — L.-F. de Bausset, *Notice historique* au t. 1 des *Sermons*, 1820.

Irénée Noye.

LE GROS (Nicolas), théologien janséniste, 1675-1751. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. *Vie*. — Né à Reims en décembre 1675 dans une famille pauvre, Nicolas Le Gros se fait remarquer par son intelligence et les génovéfains de la ville prennent en charge son éducation. Il excelle en grec et en latin. Prêtre en 1700, il est docteur en théologie en 1702, chanoine de la collégiale Saint-Symphorien la même année et de la cathédrale en 1704. Ses compétences sont multiples. Pendant dix ans, il dirige le séminaire des clercs pauvres de Saint-Jacques, que lui confie l'archevêque, Charles-Maurice Le Tellier † 1710. Ses prédica-

tions attirent et attireront les auditeurs (en particulier à Saint-Étienne du Mont, à Paris, en 1717).

Bien que n'ayant pas encore formellement rejeté la bulle *Unigenitus* (1713), Le Gros prévient l'excommunication lancée par le nouvel archevêque, François de Mailly, et il se retire à Paris, puis en Hollande, auprès de Quesnel et de ses amis. Il rentre à Reims en 1716. Mais sa vigoureuse polémique en faveur des appelants lui vaut, en 1721, une lettre de cachet qui le contraint à vivre incognito hors du diocèse, notamment à Paris. Pressé par des amis, il gagne Rome, en 1725, où il tente, sans succès, un rapprochement entre le Saint-Siège et les appelants. Il s'installe en Hollande, en 1726, et il est nommé professeur de théologie au séminaire janséniste d'Amersfort (1727-1736). Ses prises de position sur le prêt à intérêt lui font abandonner l'enseignement. En 1743, il se retire près d'Utrecht à la maison des jansénistes français de Rynwick, dont il devient le supérieur. Il y meurt le 4 décembre 1751.

2. *Œuvres.* — 1° Le Gros, janséniste et richériste, a laissé de nombreuses *œuvres de controverse.* Certaines sont anonymes et sans lieu d'édition; plusieurs ont été faites en collaboration; elles sont loin d'être toutes identifiées. Ces œuvres concernent la Constitution *Unigenitus* et l'appel au concile (supériorité du concile sur le pape), les libertés de l'Église gallicane (presbytérianisme), les querelles soulevées par l'emprisonnement de curés rémois, les positions doctrinales des jésuites, les convulsionnaires (dont il réprouve les excès) ou l'usure.

Faute d'une étude approfondie sur la doctrine de Le Gros et ses tentatives pour aboutir à une sorte de *via media* entre les antagonistes, consulter : J. Carreyre, DTC, t. 9, 1926, col. 169-172; t. 15, col. 2154-2155, 2410; *Le jansénisme durant la Régence*, t. 2, 2e p., Louvain, 1933, surtout p. 303-305; E. Préclin, *Les jansénistes du 18e siècle et la constitution civile du clergé*, Paris, 1929, p. 60-65, 440, note, et table.

Signalons, parmi les œuvres de controverse de Le Gros : *Réponse à diverses questions touchant la Constitution Unigenitus* (1715). — *Du renversement des libertés de l'Église gallicane* (2 vol., 1716). — *Mémoire sur l'appel au futur concile* (1718). — *Entretiens du prêtre Eusèbe et de l'avocat Théophile sur la part que les laïques doivent prendre à l'affaire de la Constitution...* (1724; noter la réédition à Pistoie en 1783). — *Défense de la doctrine de S. Augustin touchant la grâce efficace par elle-même* (Utrecht, 1734, 459 p.; peut-être d'Osmont du Sellier). — Plusieurs *Discours sur les miracles de M. de Pâris* (1733) et diverses *Lettres sur les convulsions.* — *Mémoire sur les droits du second ordre du clergé* (1733). — *Discours sur les Nouvelles ecclésiastiques* (1735; plusieurs rééd.). — Il « présida » enfin, disent les *Nouvelles ecclésiastiques*, à l'édition de l'ouvrage de Montgeron et des *Mémoires* de Nicolas Fontaine, Pierre Thomas du Fossé, etc.

2° *Œuvres spirituelles.* — Le Gros a contribué à la formation spirituelle du clergé et des fidèles par ses livres de méditation. La doctrine en est profondément biblique, même lorsqu'elle est austère, voire rigoriste. La vie de Le Gros est faite de « silence, de retraite et de travail », selon les *Nouvelles ecclésiastiques*, qui précisent qu'il s'abstint par pénitence de célébrer la messe pendant plusieurs années.

La *Retraite de huit jours sur les principales vertus chrétiennes et religieuses* (Paris, 1728; rééd. en 1738 par N. Cabrisseau † 1750) est présentée comme suit : deux méditations journalières (foi, amour de Dieu et du prochain, présence de Dieu, conversion, vertus, etc), « application » de deux psaumes sous forme de prière, deux lectures spirituelles tirées de l'Écriture ou de l'*Imitation de Jésus-Christ*, enfin deux considérations (sur la prière, le travail, les sacrements, les relations journalières, etc).

Les livres de méditation qui suivent portent sur le texte de la Bible : *Méditations sur la concorde de l'Évangile* (3 vol., Paris, 1730, soit 403 méditations et près de 1600 pages). La préface est une fort belle exhortation sur la lecture et la méditation de l'Évangile, qui est la Parole de Dieu. L'auteur a voulu donner « une explication simple mais exacte et lumineuse de la lettre de l'Évangile, et un goût de vérité et de piété qui se fait sentir partout » (p. xxvi). — Les *Méditations sur l'épître de S. Paul aux Romains* (2 vol., Paris, 1735; éd. faite par N. Cabrisseau) évitent les querelles exégétiques au profit du sens spirituel. — *Méditations sur les épîtres catholiques* (Jacques, Pierre, Jean; rééd. par L.-E. Rondet, Paris, 6 vol., 1754).

Le Gros a publié *La sainte Bible traduite sur les textes originaux* (Cologne, 1739; Rondet l'a rééditée avec des compléments, Cologne, 5 vol., 1753). — Le Gros a publié également un *Manuel du Chrétien* (1740), qui comprend le psautier, le nouveau Testament et l'*Imitation*, d'après les traductions de Le Maistre de Sacy; le *Manuel* obtint grand succès (rééditions, imitations, transformations...).

Nouvelles ecclésiastiques, 30 janvier et 6 février 1753, p. 17-24; cette notice est la source où puisent encyclopédies et dictionnaires : L. Moreri, *Le grand dictionnaire historique*, t. 5, 2e p., 1759, p. 396-397 (= Gros). — J.-M. Quérard, *La France littéraire*, t. 5, Paris, 1833, p. 113-114. — M. Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique... 18e siècle*, t. 3, Paris, 1854, p. 430-431. — Michaud, *Biographie universelle*, t. 23, s d, p. 648-649. — A. Maulvault, dans *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. 12, 1882, p. 633-634.

Marie-José Michel.

LEHEN (Édouard Brignon de), jésuite, 1807-1867. — Né le 8 septembre 1807 à Saint-Malo (Ille-et-Vilaine), entré dans la compagnie de Jésus le 17 janvier 1834 après des études en Sorbonne, Édouard de Lehen est prêtre en 1839. Il est successivement professeur de philosophie au scolasticat de Vals-près-Le Puy, maître des novices à Issenheim, Saint-Acheul et Vannes, puis père spirituel, supérieur ou professeur au séminaire de Blois (1853-1866). Il mourut à Angers le 11 décembre 1867.

Indépendamment de ses travaux de philosophie et de droit, Éd. de Lehen intéresse la spiritualité par son ouvrage *La voie de la paix intérieure* (Paris, 1855), consacré à la conformité de notre volonté à celle de Dieu, au bon usage de l'adversité et des croix, et aux défauts qui s'y opposent, en particulier aux scrupules. Il utilise abondamment les textes classiques, et la liste des auteurs qu'il exploite est significative : François de Sales, Claude La Colombière, le *Combat spirituel* (L. Scupoli), le *Traité de la paix intérieure* d'Ambroise de Lombez, Jacques-Joseph Duguet, Fénelon, deux traités sur l'espérance chrétienne et ses défauts par Jacques Michel (1840) et Gaud (1836), enfin un *Traité de la divine Providence* (anonyme, paru à Tournai, en 1850). É. de Lehen a le mérite d'un choix judicieux, et c'est lui qui a conçu l'économie de ces morceaux choisis, en fonction du but poursuivi : favoriser la paix de l'âme en exposant ses causes profondes, ses obstacles et les moyens de les dépasser. On recueille ainsi l'héritage d'une psychologie et d'un discernement longuement affinés, d'un moralisme évangélique de très haute tenue et souvent pénétrant, qui expliquent le succès de l'ouvrage.

Éditions : 1855, 1858, 1862, 1867, 1876, 1877, 1880 (8e éd.), 1891, 1895. — Traductions : allemande par J. Brucker, Fribourg-en-Brisgau, 1869, 1910 (25e éd.); anglaise, New York, 1889.

É. de Lehen publia à Vannes en 1850, sous le titre *Instructions sur les scrupules*, trois opuscules, dont deux anonymes, des 17e et 18e siècles, avec une brève annotation pratique; en 1852, à Paris, une *Méthode pour l'oraison, l'examen de conscience et la retraite du mois* (10e édition, Paris, 1872; traduction allemande, Innsbruck, 1871), brochure qui reprend les directives des *Exercices spirituels* de saint Ignace sur les manières de prier, la méditation, etc. On retrouve la substance ou le texte de ces deux brochures dans *La voie de la paix intérieure*.

Sommervogel, t. 4, col. 1666-1667; t. 9, col. 583-584. — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 508. — *Catholicisme*, t. 7, 1969, col. 241-242.

Henri de Gensac.

LEHMKUHL (Auguste), jésuite, 1834-1918. — Né le 23 septembre 1834 à Hagen (Westphalie), August Lehmkuhl entra dans la compagnie de Jésus à Valkenburg (Hollande) le 15 octobre 1853. Après avoir reçu une formation ascétique et fait des études supérieures, il professa, à Maria Laach, tout d'abord l'exégèse pendant un an, puis pendant quatre ans la théologie dogmatique. Il fut ensuite appliqué pendant un an à l'apostolat à Mayence avant d'enseigner en 1871 la théologie morale à Maria Laach et à Ditton Hall (Angleterre). A partir de 1880, il se consacra entièrement à son œuvre littéraire : sociologie, morale et ascèse. Il mourut à Valkenburg le 23 juin 1918.

En théologie morale, sa contribution la plus importante fut la publication de sa *Theologia moralis* (Fribourg-en-Brisgau, 1883; 12e éd., 1914). Prenant pour base le traité des vertus de saint Thomas, Lehmkuhl refit une étude personnelle du sujet et développa les principes fondamentaux de la morale en vue de les appliquer aux conditions nouvelles de vie. Cette œuvre de spécialiste fut rendue plus accessible par un *Compendium theologiae moralis* (1886) et complétée, dans l'esprit de l'époque, par des *Casus conscientiae* (1902).

Autres publications de morale relative à la pastorale : *Das bürgerliche Gesetzbuch des Deutschen Reiches, erläutert für Seelsorger* (1898; 11e éd., 1911); *Erklärung zum Dekret über die Gewissensrechenschaft* (1901); *Das Beichtgebot und die Beichtmoral und die Entstellungen des altkatholischen Pfarrers Dr. K. Weiss* (1901); *Probabilismus vindicatus* (1906).

L'influence du moraliste ne fut pas négligeable, même dans le domaine spirituel, vg DTC, Tables, col. 2943-2944, et RAM, t. 2, 1921, p. 213-247, à propos de l'obligation de tendre à la perfection. Lehmkuhl a publié des « articles retentissants », au temps du Kulturkampf, notamment dans les *Stimmen aus Maria Laach*, *Kirchenlexikon*, *Der Katholik*, etc, sur les droits de l'Église, la mission des évêques, l'obéissance aux lois, la liberté de conscience et de culte, et ensuite sur les problèmes sociaux. Voir son *Die internationale Regelung der sozialen Frage* (1893).

Lehmkuhl a composé maints ouvrages de piété, qui furent souvent réédités (et traduits), par exemple : *Der Herz-Jesu-Monat* (1861; 11e éd., 1912); *Der christliche Arbeiter* (1895); *Das Herz des göttlichen Menschenfreundes* (1900); *Das Gottesbrot* (1911); et surtout quatre volumes de méditations : *Der Christ im betrachtenden Gebet* (1916).

Signalons tout particulièrement que Lehmkuhl fut un abondant éditeur d'ouvrages de théologie morale, pastorale et spirituelle. Non seulement il dirigea la collection de textes spirituels *Bibliotheca ascetica mystica* (Fribourg-en-Brisgau), mais il réédita des ouvrages anciens, en les révisant au besoin, ou il acheva des éditions que leurs auteurs n'avaient pu terminer. Son unique souci était d'être utile aux fidèles et en particulier au clergé, « spirituali bono uberius procurando ».

Il en est ainsi pour Joseph Schneider *(Manuale sacerdotum, Manuale congregationis, Medulla pietatis)*, W. Wilmers *(De fide divina, Handbuch der Religion)*, J. B. Sasse *(Institutiones theologicae de sacramentis Ecclesiae)*, A. von Doss *(Gedenken und Ratschläge)*, L. La Puente *(Meditationes de praecipuis fidei nostrae mysteriis)*, Joseph Deharbe *(Examen ad usum cleri)*, J. Reuter *(Neoconfessarius practice instructus)*, J. Dirckinck *(Exhortationes domesticae)*.

Mitteilungen aus den Deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu, t. 8, 1918, p. 128-136. — *Stimmen aus Maria Laach*, t. 95, 1918, p. 417-419. — DTC, t. 9, 1926, col. 172-173, et Tables. — L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, Paderborn, 1934, col. 1090-1092. — *Enciclopedia cattolica*, t. 7, 1951, col. 1083-1084. — *Staatslexikon*, 6e éd., t. 5, 1960, col. 335-336. — LTK, t. 6, 1961, col. 883. — *Catholicisme*, t. 7, 1969, col. 243-244.

Constantin Becker.

LEHODEY (Vital), cistercien, 1857-1948. — Né à Hambye (près de Coutances) le 17 décembre 1857, de parents terriens, Alcime-Jude Lehodey fit ses études au petit séminaire de Mortain et au grand séminaire de Coutances, dirigé par les sulpiciens. Prêtre en 1880, il fut vicaire à Tessy-sur-Vire (1881) et à Saint-Paul de Granville (1887), paroisse de pêcheurs et d'ouvriers mariniers. Le 25 juillet 1890, il entrait chez les cisterciens trappistes de Bricquebec, où il recevait le nom de Vital. Prieur claustral au lendemain de sa profession (1892), puis supérieur provisoire (1893), il était élu abbé en 1895. En 1898, il assuma la paternité de deux fondations japonaises, le prieuré des trappistes de Notre-Dame du Phare et celui des trappistines de Notre-Dame des Anges. Par ailleurs, une partie des moines de Bricquebec se réfugia en 1904 à Martin, près de Salisbury, et l'abbé reçut en outre la responsabilité des moniales de Notre-Dame des Gardes (Maine-et-Loire), quelque temps installées à Marnhull, près de Martin. Démissionnaire en 1929, Vital Lehodey est mort le 6 mai 1948, à Bricquebec.

Lehodey a publié : 1) le *Directoire spirituel des cisterciens réformés ou de la stricte observance* (Bricquebec, 1910; trad. anglaise, espagnole et néerlandaise), refonte de celui de Benoît Moyne, de Melleray (Paris, 1869), qui était empreint de sévérité : après l'introduction (461 p.) qui est une synthèse de la vie spirituelle, le *Directoire* compte 494 pages dont environ 160 de l'ancien texte, ponctuées de retouches. La réédition de 1931 est adaptée au Code de droit canonique de 1917. — 2) *Les voies de l'oraison mentale* (Paris, 1908; plusieurs rééd.) veulent être un manuel, s'inscrivant dans le courant de réhabilitation de la mystique (trad. anglaise, espagnole, néerlandaise, japonaise). — 3) *Le saint abandon* (Paris, 1919, 8 rééd.; trad. anglaise, espagnole, italienne, néerlandaise, japonaise) fut entrepris sur la suggestion du capucin René de Nantes (cf compte rendu, VS, t. 1, 1919, p. 140-144).

Lehodey a laissé des inédits : une *Autobiographie* (en deux relations; l'une, achevée en 1934, a 101 pages; l'autre, datée de 1943, en a 30); un *Testament spirituel* (trois rédactions : 1933, 1937, 1944); des *notes* intimes; des *lettres* (710 retrouvées actuellement). Ces textes ont été largement utilisés dans la biographie de 1973.

Une synthèse de la doctrine spirituelle de Lehodey a été tracée dans cette même biographie (p. 233-242); nous ne la reprenons pas ici. Rappelons simplement d'une part que Lehodey a reçu des grâces d'oraison et de purification assez exceptionnelles qui le situeraient dans le courant de l'enfance spirituelle, qu'il fut d'autre part un directeur spirituel averti et très écouté, et qu'enfin il suivit attentivement les controverses contemporaines sur la contemplation et la mystique, y participant sans « s'inféoder à aucun parti », cherchant à « m'en tenir au sentiment qui me paraîtrait le plus conforme à la doctrine et à l'expérience » (lettre de 1926; p. 195).

La vie et la doctrine spirituelles de Lehodey sont pour ainsi dire expliquées par ce texte autobiographique : « J'avais cherché la sainteté de prime abord dans les austérités, et certes elles ont leur prix, et nous devons nous y porter avec amour; plus tard, je crus la trouver dans les voies de l'oraison, dans l'union plus intime de l'esprit et du cœur avec Dieu; et c'était un réel progrès; et maintenant je m'efforce de l'obtenir par la sainte petitesse, avec l'obéissance filiale et le saint abandon; c'est assurément beaucoup mieux. Y a-t-il quelque chose de plus élevé? Jusqu'ici je ne le crois pas » (*Autobiographie*, p. 18).

A travers les exemples du Verbe incarné, en particulier en son enfance, Lehodey met inlassablement l'accent sur la réponse au vouloir du Père céleste, à savoir un amour effectif : l'humilité, que, selon l'esprit d'enfance, il appelle « petitesse », puise son assurance dans la confiance née de l'espérance; l'obéissance filiale à toute volonté signifiée par Dieu (commandements, devoir d'état, inspirations authentiques) et l'adhésion à la volonté exprimée par les événements, qui va jusqu'à l'abandon filial, fruit et dernier mot de l'amour.

Avec les sacrements, la prière est vitale, — prière liturgique et prière personnelle. L'oraison mentale, qui s'exprime en adoration, en amour, en reconnaissance et demande, va en se simplifiant, sous l'effet des purifications actives et passives, qui introduisent à la contemplation (infuse, mystique, passive, selon le point de vue où on la considère). Lehodey en vint à préciser, avec Jacques Maritain (VS, t. 7, 1923, p. 636-650), que la vie mystique est l'épanouissement normal des vertus et des dons du Saint-Esprit, tandis que la contemplation passive, sous l'influx des dons de sagesse et d'intelligence, dépend du bon plaisir de Dieu, sans qu'elle soit d'ailleurs d'ordre exceptionnel (cf appendice aux *Voies de l'oraison*, éd. de 1927). En cela s'exercera éminemment l'abandon (*Le saint abandon*, p. 428).

Lehodey exploite peu l'ensemble de la tradition monastique, en regard de son utilisation des auteurs modernes : Thérèse d'Avila et Jean de la Croix en même temps que François de Sales dans *Les voies de l'oraison*; les grands maîtres de la doctrine de l'abandon : François de Sales, Saint-Jure, Piny, Caussade (abondamment cité), Alphonse de Liguori, Charles Gay, Thérèse de l'Enfant-Jésus, dans *Le saint abandon*, « le meilleur traité récent » (DS, t. 1, col. 25). En général, l'Écriture, la liturgie, les Pères sont assez peu cités.

Notice nécrologique, dans *Collectanea ordinis cisterciensium reformatorum*, t. 10, 1948, p. 155-161. — *Un témoin du Dieu vivant*, dans *Dieu vivant*, n. 14, 1949, p. 123-127. — *Catholicisme*, t. 7, 1969, col. 244-245. — I. Vallery-Radot, *La mission de dom Vital*, Paris, 1956. — Br. Brard, *Dom Vital Lehodey*, Paris, 1973.

La doctrine de l'abandon chez Lehodey a été exposée et citée dans le DS, à l'art. Abandon, t. 1, col. 3-25, et t. 3, col. 495-496; sa conception de la contemplation mystique, t. 2, col. 2135-2136; sa contemplation « dans l'intimité de l'Enfant Jésus », t. 4, col. 681; les dispositions à l'oraison, t. 3, col. 1352; enfin son influence, t. 3, col. 1141.

Bruno Brard.

LEIBNIZ (Gottfried-Wilhelm), philosophe, 1646-1716. — 1. *Vie.* — 2. *Les courants spirituels.* — 3. *Les attributs divins.* — 4. *La nature de l'amour.* — 5. *Espérance et charité.* — 6. *La passivité.* — 7. *Piété et mystique.*

1. Vie. — Gottfried-Wilhelm Leibniz naquit le 1er juillet 1646 dans une famille luthérienne, à Leipzig, et entra en 1661 à l'université de cette ville; il suivit en 1662 les cours de Jakob Thomasius et présenta en 1663 une thèse *De principio individui*. Il passa à Iéna le semestre d'été 1663. A l'automne, à Leipzig, il se consacra à la jurisprudence. Gradué à Altdorf en 1667, il alla à Nuremberg où il se fit affilier aux Rose-Croix et rencontra le baron de Boineburg, converti au catholicisme. A Francfort et à Mayence, Leibniz entra en relation avec les milieux spirituels et érudits, et fut nommé en 1670 conseiller de justice de l'électeur de Mayence : travaux de jurisprudence, intérêt passionné pour la politique européenne, élaboration de grands projets religieux, surtout celui de réunir les confessions chrétiennes. En 1672, l'électeur de Mayence l'envoya en mission à Paris : il y observa, se lia avec A. Arnauld, les savants, les disciples posthumes de Pascal, les cartésiens, Pierre-Daniel Huet, et en 1673 il fit un voyage à Londres. Ses découvertes mathématiques furent alors nombreuses et ses écrits importants, en particulier en 1673 la *Confessio philosophi*.

En 1676, il gagna Hanovre par Londres, Amsterdam et La Haye, où il rencontra Spinoza. En 1678, il fut nommé conseiller aulique; au service de Jean-Frédéric de Brunswick-Lunebourg jusqu'à la mort de ce dernier en 1680, puis d'Ernest-Auguste jusqu'en 1698, Leibniz multiplia son activité : mathématiques, sciences de la terre, techniques, bibliothèques, projet d'union des Églises qui le mit en rapport avec Bossuet. En même temps, il élabora son système philosophique et, en 1685, rédigea son *Discours de métaphysique*. En 1685, il fut nommé historiographe de la maison de Brunswick et, en 1687, voyagea en Italie, passant par Vienne, occasions de nouveaux contacts avec des grands, des lettrés, des savants. Dès son retour, il reprit ses projets et la rédaction de ses œuvres. Ernest-Auguste étant mort en 1698 et Georges-Louis lui ayant succédé, Leibniz prit une part moins active aux affaires. En 1710, il publia la *Théodicée*; pendant ses dernières années, il écrivit la *Monadologie* et les *Principes de la nature et de la grâce*, tout en continuant à échanger une immense correspondance. Il mourut le 14 novembre 1716 à Hanovre.

2. Leibniz et les courants spirituels. — Dès sa jeunesse, les controverses théologiques intéressèrent Leibniz : à de nombreuses lectures, dont celles de Platon et de Plotin, il ajouta à dix-sept ans celle du traité *Du serf arbitre* de Luther et des *Dialogues* de Lorenzo Valla et, pendant son séjour à Mayence, il avait déjà élaboré une doctrine de l'amour. Mais l'aspect vécu des doctrines l'intéressait autant que les spéculations abstraites; son universelle curiosité le poussa

très tôt à considérer avec sympathie mais avec esprit critique les courants spirituels en Europe, en particulier dans les pays germaniques. Dès 1670, il était lié avec P. J. Spener et échangeait avec lui une correspondance qui lui apprit beaucoup de choses sur le séjour de Jean de Labadie (*supra*, col. 1-7) et d'Anna Maria van Schurmann à Herford et montre qu'il connaissait les livres des frères des Marets et de G. Hermant sur l'ancien jésuite.

Quelques années plus tard, en 1677, informé par F. A. Hansen, il s'intéressa à Antoinette Bourignon (DS, t. 1, col. 1915-1917) et, en 1680-1681, plusieurs lettres échangées avec François de Bragelonne et La Barre Matei indiquent que Leibniz suivait de près les aventures de cette mystique, qu'il jugeait avec sévérité et en qui il condamnait l'intransigeance d'un « chef de parti »; à cette occasion, en 1681, il se renseigna sur Pierre Poiret (DAW 1, t. 2, p. 264; t. 3, *passim*); jusqu'en 1687, il se tint au courant de la vie et des écrits de la prophétesse et de ses émules (DAW 1, t. 4, p. 431-432, 515-516, 520, 595); même curiosité pour les Quakers vers 1678 (Grua, t. 1, p. 74) et pour Valentin Weigel après 1684 *(ibidem)*.

Si les liens avec Spener, un de ses « amis particuliers » lorsqu'il était près de Francfort, se sont relâchés et s'il critique son interprétation de l'*Apocalypse*, en revanche sa connaissance de la spiritualité catholique n'était pas négligeable : en 1671, il admirait déjà le jésuite Friedrich von Spee pour son *Guldenes Tugendbuch* et sa *Cautio criminalis* (DAW 1, t. 3, p. 247; Grua, t. 1, p. 5, 104, 110, 223) et il faisait venir de Paris dès leur parution les livres du jésuite Michel Boutauld (1678 et 1683; DAW 1, t. 2, p. 398; t. 3, p. 290; cf DS, t. 1, col. 1917).

Au demeurant, ses tendances étaient assez proches des idées du landgrave Ernst von Hessen-Rheinfels, correspondant des jansénistes et des jésuites, partisan d'une piété rigoureuse et éclairée, d'une liturgie accessible au peuple, hostile aux superstitions italiennes; la condamnation des *Monita salutaria* d'Adam Widenfeld parut à Leibniz comme à son correspondant fort regrettable (DAW 1, t. 3, p. 247-248, 256). Le jansénisme ne l'attirait pas; il préférait plutôt les jésuites, à condition qu'ils se réforment, abandonnent le probabilisme, se convertissent au « souverain amour de Dieu » (DAW 1, t. 3, p. 261; en 1681).

Les relations de Leibniz le montrent fort accueillant aux hommes et aux idées; il connaissait et estimait le cabaliste Knorr von Rosenroth (DAW 1, t. 5, p. 39, 43, 55, 109, 235; Grua, t. 1, p. 91, 96); il jugeait sans aigreur les manifestations de la piété catholique populaire (DAW 1, t. 5, p. 105-106, etc); surtout il était avide de suivre l'évolution des débats théologiques : ses correspondants et les renseignements qu'il avait sur les affaires romaines (par L.-P. du Vaucel, correspondant du landgrave Ernst) le tenaient au courant des débats entre jésuites et jansénistes, de l'affaire Molinos, de la condamnation de Palafox, archevêque de Séville, de l'affaire Petrucci (DAW 1, t. 5, *passim*; en 1687-1688). Spener lui exposait à l'occasion son opinion sur Molinos (DAW 1, t. 6, p. 318-320); les réserves de Leibniz sur les mystiques ne l'empêchaient pas de rester lucide devant les accusations de quiétisme (DAW 1, t. 5, p. 68) et devant les « infamies attribuées à Molinos » (t. 6, p. 159, 334).

On reconnaît l'étendue de son information par le catalogue d'une bibliothèque idéale dressé en 1689. Dans la « théologie mystique et ascétique » nous relevons : saint Augustin, Denys, saint Bernard, l'*Imitation*, Tauler, Ruysbroeck, Louis de Grenade, sainte Thérèse, sainte Catherine de Sienne, saint François de Sales, saint Ignace, J. Drexel, J. E. Nieremberg, Spee, Jacques de Merlo Horstius, Ch. Schorrer, J. Bona, P. Segneri « antiquietistica » (DAW 1, t. 5, p. 429), les classiques de la spiritualité, des auteurs célèbres en pays germaniques (sur Schorrer, cf Grua, t. 1, p. 79), de grands noms qui montrent l'étendue de la culture de Leibniz autant que des choix personnels.

Sa sympathie semblait aller, quand il écrivait à Pellisson, à ceux qui pensent qu'on peut être sauvé par l'amour dans toutes les confessions (allusion à Poiret et à Bourignon, DAW 1, t. 6, p. 78, 91; à un disciple de J. Boehme, t. 5, p. 184); au landgrave Ernst il faisait l'éloge de l'*Avis charitable* de Poiret (DAW 1, t. 6, p. 177, 625; sur Poiret, Grua, t. 1, p. 84-87).

Mais cette apparente sympathie n'empêchait pas Leibniz d'être fort réservé devant les mouvements piétistes qui agitaient alors les pays germaniques; s'il ne les condamnait pas à priori et s'il s'informait avec curiosité (Grua, t. 1, p. 103, 121), il était loin de les suivre : dans les visions et les prophéties de Rosamunde von der Asseburg, il ne voyait « rien que de naturel » (DAW 1, t. 7, p. 33) et un effet de l'imagination, même si les apparitions non miraculeuses peuvent être des grâces. Aussi n'admettait-il pas les persécutions dont la prophétesse et le surintendant Petersen étaient l'objet de la part de l'Église de la Confession d'Augsbourg. En même temps, Leibniz assimilait les expériences de Rosamunde von der Asseburg à celles de sainte Thérèse ou de sainte Catherine de Sienne (DAW 1, t. 7, p. 190, 231) : même force d'imagination, la différence des effets n'étant due qu'à celle des milieux religieux.

Le 6 mars 1697, peu après la publication de l'*Explication des Maximes des saints*, Leibniz paraît informé de la querelle opposant Bossuet et Fénelon (Grua, t. 1, p. 106). Désormais, le philosophe suivra semaine après semaine l'évolution du débat (p. 100-146) en s'inquiétant du manque de charité des protagonistes : « C'est la pratique qui donne le moyen de discerner les esprits » (p. 137). En outre, avec nombre de ses contemporains il avait un préjugé contre la mystique qu'il assimilait à l' « enthousiasme » et où il voyait un effet de l'imagination. Mais l'esprit de secte lui était odieux : il lisait les livres pour y découvrir ce qu'il y a de bon. Cependant Leibniz ne se livra pas à une lecture attentive des pièces du procès; il n'est pas sûr qu'il ait lu les *Maximes des saints* ! Il se contentait d'exposer à maintes reprises à ses correspondants, A. Morell, Cl. Nicaise, Bossuet (encore que la lettre du 6 octobre 1698, dans Bossuet, *Correspondance*, t. 10, Paris, 1916, p. 241, n'ait pas été envoyée), E. Spanheim, l'abbé Le Thorel, M^me^ de Brinon, etc, ses solutions aux problèmes débattus. Les sympathies (Fénelon attirait Leibniz plus que Bossuet dont les idées étaient pourtant plus proches des siennes; Grua, t. 1, p. 141), les déductions rationnelles jouaient le rôle essentiel dans l'élaboration de ces synthèses sans cesse reprises.

Ensuite, Leibniz prêtera la même attention aux problèmes de l'amour pur, aux débats de l'amour de Dieu entre le docteur Sherlock, John Norris, Mary Astell et Lady Masham, et à la traduction du livre de cette dernière par P. Coste en 1705 (A. Robinet, *Malebranche et Leibniz*.., p. 387-391); mais il ne changea pas d'opinion sur les visionnaires : le chapitre 19 du livre IV des *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, intitulé « De l'enthousiasme », constitue une dénonciation de l'illusion et du fanatisme où se manifeste une sévérité que ne tempère plus la sympathie; et une lettre du 19 décembre à M^lle^ Leti

sur « le bruit qui courait des merveilles prophétiques des Sevennois réfugiés à Londres » (*Philosophische Schriften*, éd. Gerhardt, t. 3, p. 404) nous montre Leibniz peu convaincu par les « prophètes ».

3. **Les attributs divins.** — Un aspect constant de la spiritualité leibnizienne est la contemplation des attributs et des perfections de Dieu (déjà dans le *Systema theologicum* et dans les Dialogues mystiques publiés par J. Baruzi, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1905, p. 37; cf Grua, *La justice..*, p. 137 svv; A. Robinet, *Leibniz..*, p. 61) : c'est un des points sur lesquels son attitude se rapprocherait de celle de Bossuet, encore que leurs motifs ne soient pas semblables. Pour Leibniz, connaître les perfections divines est le point de départ de la démarche spirituelle, car l'amour est postérieur à la lumière, à la connaissance de la Toute-puissance et de la Sagesse de Dieu (cf en 1694 à propos de Poiret, Grua, t. 1, p. 86-87). Restant à un point de vue philosophique, Leibniz pourra écrire à P. Bayle en 1687 que « c'est sanctifier la philosophie que de faire couler ses ruisseaux de la fontaine des attributs de Dieu » (*Œuvres*, éd. Prenant, 1972, p. 284), mais, d'un point de vue spirituel, en 1688, à propos de Molinos et des rapports entre méditation et contemplation, nous lisons : « Cette contemplation relevée ne saurait être autre chose à mon avis qu'un regard bien clair de l'être infiniment parfait... Cette profonde contemplation est elle-même le résultat d'une véritable Méditation, qui se termine à la vue des beautés et perfections de Dieu, d'où l'amour souverain d'amitié ne manque pas de naître » (DAW 1, t. 5, p. 67) : « regard bien clair » par une antithèse, sans doute voulue, avec la ténèbre dionysienne et la nuit joannicrucienne.

Le rappel des mêmes idées jalonne la correspondance et les notes de Leibniz dans les années suivantes; en 1695, à propos de William Penn (Grua, t. 1, p. 89, 91), il vante l'« amour éclairé » qui repose sur la connaissance de Dieu; en 1697, à propos de Poiret (p. 115), en août 1697 encore, dans une lettre à Th. Burnet, la véritable philosophie est appuyée sur la connaissance des merveilles de Dieu, « car comment peut-on aimer Dieu et le glorifier sans en connaître la beauté? » (*Philos. Schriften*, éd. Gerhardt, t. 3, p. 218). Du point de vue de l'homme, l'attitude essentielle devant ces vérités est la réflexion, qui est l'âme de la sagesse ou attention (Grua, *La justice..*, p. 15-16). On comprend que dans le débat entre Rancé et Mabillon les idées du bénédictin, champion des études, aient trouvé en Leibniz un favorable écho (DAW 1, t. 8 *passim*).

Nombre de textes postérieurs à la querelle du quiétisme témoignent de la permanence de ces principes : citons l'importante lettre du 4 juillet 1706 à P. Coste (A. Robinet, *Malebranche et Leibniz..*, p. 390), et la Préface de la *Théodicée* qui affirme que « la véritable piété, et même la véritable félicité, consiste dans l'amour de Dieu, mais dans un amour éclairé, dont l'ardeur soit accompagnée de lumière ».

Cette conception de la contemplation est à mettre en rapport avec d'autres principes et d'autres refus de Leibniz. Ayant une vive conscience de la personnalité humaine (*Nouveaux Essais..*, II, ch. 27; cf A. Robinet, *Leibniz..*, p. 67) et des perfections divines, Leibniz s'oppose à toute théologie qui verrait en Dieu la seule substance et qui placerait le sommet de la démarche spirituelle dans la perte de l'homme dans un Océan divin (Grua, *La justice..*, p. 144-145). A propos de l'article « Ruysbroeck » du *Dictionnaire* de Bayle (cf É. Naert, *Leibniz..*, p. 100, n. 65), à propos de V. Weigel, d'Angelus Silesius et de Molinos, comme à propos des philosophes arabes superficiellement rapprochés des mystiques (Grua, t. 1, p. 115; Bossuet, *Correspondance*, t. 10, p. 242; et les textes cités par É. Naert, *Leibniz..*, p. 95 svv), nous trouvons les mêmes refus où s'exprime la conviction assurée de l'immortalité personnelle; interprétation rapide : l'image traditionnelle de l'Océan infini pouvait en effet être comprise en un sens aussi favorable que celle du cercle infini dont le centre est partout et la circonférence nulle part, que Leibniz utilise volontiers (J. Baruzi, ORT, p. 95; Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce* 13, dans *Œuvres*, éd. Prenant, 1972, p. 395).

Autre conséquence de la considération insistante des attributs divins, la place de l'humanité du Christ dans la spiritualité de Leibniz : dès le *Systema theologicum* (éd. Émery, p. 105-111), il s'élève contre ceux qui, tels les Sociniens, « prétendent que le droit des honneurs divins a été accordé à l'humanité même du Christ considérée en elle-même », et il soutient que dans la piété il ne faut pas « s'arrêter à l'amour et à la vénération de l'humanité du Christ », mais à travers elle atteindre les perfections divines (cf aussi DAW 1, t. 3, p. 247 : lettre de 1680).

Il ne s'agit donc pas du dépassement attribué à certains mystiques, et il n'est pas paradoxal qu'à propos de Molinos, en 1687, Leibniz critique la thèse attribuée au docteur espagnol et en adopte une autre, fort nuancée, en affirmant : « Tout ce qui regarde Jésus-Christ en tant qu'homme ne saurait entrer dans la vue d'esprit essentielle à l'acte du souverain amour, néanmoins on peut dire et doit dire que la contemplation des bienfaits de Dieu qu'il nous a donnés en Jésus-Christ est le plus grand préparatif de la grâce du divin amour, d'autant que la promesse de l'onction du Saint-Esprit y est attachée » (Grua, t. 1, p. 79-80 = DAW 1, t. 4, p. 414-415). Nous sommes ici aux antipodes de la position de Malebranche (A. Robinet, *Leibniz..*, p. 75-76. Sur ces problèmes cf aussi Grua, *La justice..*, p. 136-138; J. Baruzi, ORT, p. 473-475).

4. **La nature de l'amour.** — Leibniz met au point de départ de la science et de la philosophie l'élaboration de bonnes définitions; aussi son intervention dans la querelle du quiétisme repose-t-elle sur la conviction que les problèmes ont été mal posés. Dès 1669, il avait donné une définition de l'amour : aimer, c'est prendre du plaisir *(delectari)* au bien d'autrui.

Nous la trouvons dans le *Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum* (DAW IV, t. 1, p. 34 : « amare est delectari alterius boni ») et dans les *Elementa juris naturalis* (DAW VI, t. 1, p. 461 : « amare... alterius felicitate delectari », avec la conséquence pour l'amour divin : « Deum ipsum amamus super omnia quia voluptas est omni cogitabili voluptate major rei omnium pulcherrimae contemplatione frui »). C'est la formule qu'on trouve dix ans plus tard dans les *Elementa veræ pietatis sive de amore Dei super omnia* : « Amare est felicitate alicujus delectari seu voluptatem capere ex alterius felicitate » (Grua, t. 1, p. 10); il la répétera au temps du quiétisme, en particulier dans une lettre à Bossuet (*Correspondance* de Bossuet, t. 10, p. 243, d'après le *Codex juris gentium*) : « Aimer n'est autre chose que trouver son plaisir (je dis plaisir, et non pas utilité ou intérêt) dans le bien, perfection, bonheur d'autrui, et qu'ainsi, quoique l'amour puisse être désintéressé, il ne saurait pourtant être détaché de notre propre bien, le plaisir y entrant essentiellement ».

Leibniz distingue plaisir et intérêt ou utilité : l'intérêt est mercenaire; le plaisir, désintéressé, s'adresse à l'objet aimé pour lui-même (Grua, t. 1, p. 11). La distinction est explicitement rapportée à sa source augustinienne (*Cité de Dieu* XI, 25) dans la lettre à P. Coste du 4 juillet

1706 (A. Robinet, *Malebranche et Leibniz..*, p. 387-391) qui fait allusion à la distinction entre *uti* et *frui* souvent rappelée par Bossuet avant et pendant la controverse; mais c'est la lecture de Lorenzo Valla qui avait dû éveiller en Leibniz des échos et stimuler sa réflexion (Grua, *La justice..*, p. 34 svv), jointe à celle de Gassendi.

Le lien de l'amour, même pur, et du plaisir est affirmé non comme un fait d'expérience, mais comme une nécessité : le plaisir est de l' « essence de la volonté » (cité dans Bossuet, *Correspondance*, t. 11, 1920, p. 171 note; cf t. 10, p. 243 : « essentiellement »); il est de la « nature indispensable de la volonté » (en 1691; DAW I, t. 6, p. 198). Le bien étant harmonie et perfection, le plaisir est sentiment d'harmonie, « sentiment de quelque perfection » (à Nicaise, 4 mai 1698, reprenant des idées de 1679 : « Gaudium seu delectatio est sensus perfectionis »; Grua, t. 1, p. 11).

Après la querelle du quiétisme, ces idées sont reprises, témoin la lettre du 4 juillet 1706 citée plus haut, ou les *Nouveaux Essais* où se retrouve la distinction classique entre amour de concupiscence et amour de bienveillance (II, ch. 20, n. 5). Adressé à Dieu, l'amour prend les deux formes : amour de bienveillance ou charité, amour de cupidité ou espérance, mais jamais l'amour ne peut être séparé de la complaisance pour l'objet aimé, et le plaisir qui vient de l'amour divin surpasse infiniment tout autre plaisir (Grua, t. 1, p. 108; formules analogues en 1714 dans *Principes de la nature et de la grâce* 16 et 18, dans *Œuvres*, éd. Prenant, 1972, p. 395-396).

Cette conception de l'amour semble rapprocher Leibniz de Malebranche dont le *Traité de l'amour de Dieu* définit la volonté comme désir du bonheur et la grâce comme délectation, justifiant cette position par le souci de la gloire de Dieu.

Un certain accord put exister entre les deux hommes sur ce point (A. Robinet, *Malebranche et Leibniz..*, p. 337-338); en 1706 la lettre à P. Coste montre bien que Leibniz faisait siennes les objections de Lady Masham à Norris, disciple trop fidèle du philosophe des causes occasionnelles, mais Leibniz y approuvait toujours la conception de l'amour de Malebranche (Robinet, *op. cit.*, p. 387-391; cf Lady D. Masham, *Discours sur l'amour divin*, trad. P. Coste, Amsterdam, 1705); ces rencontres cependant ne doivent pas dissimuler les présupposés et les orientations différentes des deux philosophes : chez l'un le théocentrisme bérullien, chez l'autre une doctrine de la continuité. En tout cas, dans l'œuvre de Leibniz, on ne peut trouver d'hédonisme; comme les *Nouveaux Essais* le montrent bien (II, ch. 21, n. 42-46), tout plaisir appartient à l'esprit.

5. **Espérance et charité.** — L'espérance est, selon Leibniz, fondée sur la connaissance des perfections divines; liée à la foi et à la charité, elle entraîne une joie continuelle. Elle est bien amour de concupiscence, né de la considération des bienfaits de Dieu et des récompenses éternelles (*Systema theologicum*, éd. Émery, p. 69), mais la charité implique elle-même l'espérance. Au cours de la querelle du quiétisme, Leibniz reprend ces aperçus : l'espérance entraîne le désir que Dieu soit « mieux connu de ses créatures pour en être plus aimé, et afin que sa gloire paraisse davantage, sans y faire entrer le motif de notre bien » (1697/98; cité par É. Naert, *Leibniz..*, p. 82).

La même distinction se retrouve dans la lettre du 4 juillet 1706 à P. Coste et, dans les *Nouveaux Essais* (II, ch. 20, n. 5), Leibniz reprend ce qu'il avait depuis longtemps écrit à propos de l'amour de concupiscence et de l'amour de bienveillance : « Le premier nous fait avoir en vue notre plaisir et le second celui d'autrui, mais comme faisant ou plutôt constituant le nôtre, car s'il ne rejaillissait pas sur nous en quelque façon, nous ne pourrions pas nous y intéresser, puisqu'il est impossible, quoi qu'on dise, d'être détaché du bien propre. Et voilà comment il faut entendre l'*amour désintéressé* ou non mercenaire, pour en bien concevoir la noblesse, et pour ne point tomber cependant dans le chimérique ».

Ces principes nous font comprendre que Leibniz ait été très réticent devant la supposition mystique de la renonciation au salut.

« L'indifférence ne vient que de l'ignorance qui fait qu'on suspend son jugement; rien ne saurait être indifférent à celui qui sait tout... » (à A. Morell, 4 mai 1698; Grua, t. 1, p. 125-126; reprise de thèmes des *Elementa verae pietatis* de 1679. Sur cette exclusion de l'indifférence, cf Grua, t. 1, p. 114, et l'attitude de Leibniz devant le problème du péché philosophique). « La supposition qu'un amateur de Dieu pourrait être content quand il serait damné est une fiction d'un cas impossible » (Grua, t. 1, p. 125). On ne peut même comprendre la supposition que par de fausses idées de l'enfer et du ciel, comme l'explique A. Morell le 14 août 1698 : « Comme si le ciel et l'enfer étaient des lieux séparés et des espaces de plaisir ou de peine, ce qui est une grande erreur populaire, car Dieu, Diable, Ciel, Enfer, bienheureux, damnés, dans le monde intérieur et spirituel sont et font un même lieu : *nur die quall oder wollen underscheidet*, pour m'exprimer avec J. Boehme » (Grua, t. 1, p. 130; réponse approbative de Leibniz, p. 137; cf *Nouveaux Essais* II, ch. 21, n. 38).

6. **La passivité.** — En 1688, à propos de la doctrine de Molinos (connue surtout par le *Recueil de diverses pièces..*, de Cornand de la Croze, Amsterdam, 1688), Leibniz avait condamné la « quiétude ou inaction, et cet état purement passif qu'ont introduit quelques mystiques longtemps avant Molinos » (DAW I, t. 5, p. 181), et cela au nom de « la nature de l'esprit humain ». En revanche, quelques mois auparavant, il soutenait que « la véritable quiétude qu'on trouve dans la sainte Écriture, dans les Pères, et dans la raison est de se détourner des plaisirs extérieurs des sens, afin de mieux écouter la voix de Dieu, c'est-à-dire la lumière intérieure des vérités éternelles » (DAW I, t. 5, p. 66) : la *Gelassenheit*, la résignation ou l'anéantissement de Ruysbroeck, Tauler ou Valentin Weigel n'ont pas selon lui d'autre sens; et Leibniz pense d'avance être d'accord avec la *Concordia tra la fatica e la quiete* du jésuite Paolo Segneri que Spener lui a citée (*ibidem*, et Grua, t. 1, p. 77-78, copie d'une lettre de Du Vaucel; cf *Philosophische Studien*, 1950, p. 210).

D'ailleurs, dans le *Discours de métaphysique*, rédigé avant ces derniers textes, un chapitre s'intitulait « Que l'amour de Dieu demande une entière satisfaction et acquiescence touchant ce qu'il fait sans qu'il faille être quiétiste pour cela », et affirmait qu'« il faut agir selon la volonté présomptive de Dieu autant que nous en pouvons juger, tâchant de tout notre pouvoir de contribuer au bien général », affirmation où nous retrouvons explicitement dirigés contre le quiétisme de grands thèmes de la métaphysique leibnizienne (*Œuvres*, éd. Prenant, 1972, p. 164-165).

Désormais, dans la controverse entre Bossuet et Fénelon, Leibniz reprendra ces idées (Grua, t. 1, p. 125), en recommandant les « bonnes actions », ou du moins les « bons efforts » (p. 114), tout en dénonçant de façon sommaire la paresse ou l'égoïsme dissimulé derrière le

renoncement (p. 137). Lorsque le 6 octobre 1698 il écrira un projet de lettre à Bossuet, il rapprochera Mme Guyon d'Angelus Silesius et dénoncera « sous un beau semblant » les « doctrines dangereuses » des mystiques qui parlent « de repos, d'abandon et d'union avec Dieu » (Bossuet, *Correspondance*, t. 10, p. 242), reprenant ce qu'il écrivait à l'abbé Nicaise en 1697 (*ibidem*, t. 8, p. 295 note 2; t. 9, p. 424-429).

A l'inverse, Leibniz souligne l'activité nécessaire dans la vie morale, la tension de l'âme vers l'union à Dieu (É. Naert, *Leibniz*.., p. 90 svv) et, comme nombre de ses contemporains, il met dans la « pratique », sinon dans les pratiques, le critère formel qui permet de discerner les esprits (Grua, t. 1, p. 137; préface de la *Théodicée* sur les « formalités de dévotion » qui sont les « cérémonies de la pratique » et les « formulaires de la croyance ». Cf M. de Certeau, *Du système religieux à l'éthique des Lumières*.., dans *Ricerche di storia sociale e religiosa*, n. 2, septembre-décembre 1972, p. 31-94).

La prière de demande est justifiée par la même exigence d'activité et de participation à la formation de l'ordre des destins : « Ce n'est pas que les prières puissent rien changer dans le temps ou dans l'ordre immuable des destins, mais c'est que ces prières mêmes ont contribué à former cet ordre où elles entraient de tout temps » (cité par J. Baruzi, *Trois dialogues mystiques*.., p. 4).

Même le bonheur éternel n'est pas fixé dans le repos mais comporte un infini développement des actes de connaissance et d'amour de Dieu : nous retrouvons ici la démarche de Leibniz assimilant l'approche de Dieu à une connaissance accrue des perfections divines; nous trouvons aussi une définition de l'action donnée en 1685-1686 dans des *Notationes generales* : « *Passio* est mutatio minuens perfectionem. *Actio* est mutatio eam augens vel conservans »; thèmes qui s'enracinent dans la conception leibnizienne de la substance : nous lisons en effet dans la lettre du 15 mars 1688 au landgrave Ernst à propos d'erreurs attribuées à Molinos : « Quoi qu'on dise, il est impossible qu'une substance cesse d'agir. L'esprit n'agit jamais mieux que lorsque les sens extérieurs se taisent » (DAW 1, t. 5, p. 66; cf Grua, *La justice*.., p. 147 svv).

Bien plus tard, à la fin des *Principes de la nature et de la grâce*, Leibniz pourra écrire : « Ainsi notre bonheur ne consistera jamais et ne doit point consister en une pleine jouissance, où il n'y aurait plus rien à désirer et qui rendrait notre esprit stupide; mais dans un progrès perpétuel à de nouveaux plaisirs et de nouvelles perfections » (n. 18; *Œuvres*, éd. Prenant, 1972, p. 396). Les *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* développent un idéal de vie où l'inquiétude (*uneasiness* en anglais), où le désir apparaît comme l'aiguillon de l'action humaine, ce qui conduit l'homme à se dépasser : le contraire de l'indifférence (II, ch. 20-21); cet idéal de vie intellectuelle et morale est un des fondements de l'idéal spirituel de Leibniz.

7. **Piété et mystique.** — Fidèle de l'Église de la Confession d'Augsbourg, Leibniz admettait la doctrine de la justification par la foi telle que la professait son Église; cependant, sa réflexion le conduisait à toujours associer foi et charité et à affirmer que la foi comprend l'amour de Dieu (DAW 1, t. 4, p. 420), que l'amour de Dieu « vel veram pietatem » est « fundamentum fidei » (Grua, t. 1, p. 211). Une conséquence est qu'il a tendance à considérer comme purement verbales les controverses sur la justification (Grua, *La justice*.., p. 194-201), prenant conscience du point où en étaient arrivées les controverses entre catholiques et protestants; les autres conséquences sont la position très nuancée de Leibniz dans la question des rapports entre l'attrition et la contrition, son insistance sur la nécessité de l'amour, comme F. von Spee l'avait montré dans son *Guldenes Tugendbuch* (Grua, t. 1, p. 104), et ses prises de position entre jésuites et jansénistes (cf DAW 1, t. 5, p. 617). Cependant, Leibniz assimile à la piété la sagesse ou la justice universelle : l'une conduit à l'autre (cf Dissertatio 2a, *Codex juris gentium* : « cum justitia nihil sit quam caritas sapientis »). Et dans la préface de la *Théodicée*, la « solide piété » est définie comme « la lumière et la vertu » : rationalisme et moralisme sont les horizons de la spiritualité de Leibniz; dans ses premières années, dans les *Elementa verae pietatis* de 1679 (Grua, t. 1, p. 7-17), la piété était définie comme « ea quae propter Deum agimus aut patimur » (p. 10) par opposition aux « vertus seulement morales »; mais Dieu y apparaissait comme cause des choses et de leur bonté, de tout ce qui existe hors de lui. Ce n'est pas par faveur ou vision que Dieu est approché, mais selon une méthode rationnelle, selon une démonstration (Grua, t. 1, p. 27-30 : « Specimen demonstrationum catholicarum seu apologia fidei ex ratione »). Nous sommes aussi fort éloignés de la connaissance de Dieu qui se manifeste dans la Bible (malgré d'insistantes citations de l'Évangile), éloignés de l'illumination bouleversante de Luther, de la théologie négative, de l'expérience mystique et de la plongée dans les ténèbres, et rien n'est plus significatif que l'incapacité de Leibniz à comprendre Jakob Boehme (Grua, t. 1, p. 118). L'idée de « conversion » est absente en effet de la pensée du philosophe de la continuité et, s'il rappelle que l'homme est image de Dieu, c'est pour insister sur la ressemblance et sur le caractère exemplaire et accessible à l'esprit humain de ses perfections.

La reprise de thèmes apparemment mystiques ne doit pas faire illusion : Leibniz utilise le texte de saint Paul (1 *Cor.* 12, 6) en affirmant dans le *Discours de métaphysique* (n. 32) « que Dieu est tout en tous et qu'il est uni intimement à toutes les créatures »; il cite aussi volontiers le texte de sainte Thérèse : « L'âme doit concevoir les choses comme s'il n'y avait que Dieu et elle au monde » (Grua, t. 1, p. 103; *Discours de métaphysique*, n. 32; — J. Baruzi, *Trois dialogues*.., p. 10; ORT, p. 494; *Leibniz*, p. 118-122; *Saint Jean de la Croix*.., 2e éd., Paris, 1931, p. 678; dans *Revue philosophique*, 1946, p. 393-396; — Grua, *La justice*.., p. 151).

J. Baruzi parle à ce propos de « mysticisme rationnel » ou de « philosophie mystique », dans la mesure où la logique se confond chez Leibniz avec la pensée mystique, où « le mysticisme, ramené à son fond, pose une âme seule en face d'un Dieu seul » (*Saint Jean de la Croix, loco cit.*), mais, comme l'a bien montré Robert Spaemann, c'est en donnant à la mystique un sens différent de celui qu'elle a chez les quiétistes italiens et chez des spirituels français comme Fénelon (*Reflexion und Spontaneität*, p. 220-221); ce faisant, Leibniz retrouve sans doute la tradition de la mystique germanique, celle de Tauler, de Boehme, de V. Weigel et d'A. Silesius (J. Baruzi, ORT, p. 436). Certes, Leibniz, contrairement à sainte Thérèse, distingue peu la lumière surnaturelle de la lumière naturelle, et il a tendance à fondre le surnaturel dans le spirituel; mais son importance est dans l'élaboration, à l'aube du siècle des Lumières, de la « mystique rationnelle » dont Baruzi

a su expliciter le sens et la portée deux siècles plus tard; elle est dans l'acte de repenser la création religieuse, « de faire se compénétrer l'histoire religieuse et l'histoire des idées » (Baruzi, *La doctrine du salut*, p. 11), restauration de l'harmonie de la nature et de l'esprit. Leibniz écrit en effet : « Je commence en philosophe, mais je finis en théologien. Un de mes grands principes est que rien ne se fait sans raison. C'est un principe de philosophie. Cependant, dans le fond, ce n'est autre chose que l'aveu de la Sagesse divine, quoique je n'en parle pas d'abord » (H. Bodemann, *Die Leibniz-Handschriften*, Hanovre, 1895, p. 58). Phrases qui renvoient en écho à l'admirable conclusion de la lettre à Bossuet du 18 avril 1692 : « Toute la nature est pleine de miracles, mais de miracles de raison, et qui deviennent miracles à force d'être raisonnables » (DAW I, t. 7, p. 315 = Bossuet, *Correspondance*, t. 5, p. 134).

K. Müller, *Leibniz-Bibliographie*, Francfort, 1967. — K. Müller et G. Krönert, *Leben und Werk von G. W. Leibniz*, Francfort, 1969.

Œuvres. — *Opera omnia*, éd. L. Dutens, 6 vol., Genève, 1768. — *Exposition de la doctrine de Leibniz sur la religion*, par M. Émery, Paris, 1819. — *Œuvres*, éd. A. Foucher de Careil, 7 vol., Paris, 1859-1875; 2e éd., t. 1-2, 1867-1869. — *Die philosophische Schriften*, éd. C. J. Gerhardt, 7 vol., Berlin, 1849-1863. — *Sämtliche Schriften und Briefe*, éd. de la Preussische Akademie der Wissenschaften, puis de la Deutsche Akademie... de Berlin, 7 séries, Darmstadt puis Berlin, 1923-1970, 13 vol. parus (cité : DAW). — *Œuvres choisies* par L. Prenant, Paris, 1940; rééd., t. 1 seul paru, 1972. — *Textes inédits*, éd. G. Grua, 2 vol., Paris, 1948 (cité : Grua).

Études. — J. Baruzi, *Trois dialogues mystiques inédits de Leibniz*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, t. 13, 1905, p. 1-38; *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Paris, 1907 (cité : ORT); *Leibniz, avec de nombreux textes inédits*, Paris, 1909; *La doctrine du salut. De la Théologie à la Philosophie*, Paris, 1927. — A. Boehm, art. *Leibniz*, DTC, t. 9, 1926, col. 173-195.

Revue philosophique, t. 136, oct.-déc. 1946 (numéro spécial sur Leibniz). — G. Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, Paris, 1946; rééd., 1962 et 1975. — J. Guitton, *Pascal et Leibniz*, Paris, 1951. — Y. Bélaval, *Pour connaître la pensée de Leibniz*, Paris, 1952; rééd., *Leibniz, initiation à sa philosophie*, 1962; *Leibniz critique de Descartes*, Paris, 1960. — G. Grua, *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, Paris, 1953; *La justice humaine selon Leibniz*, Paris, 1956. — A. Robinet, *Malebranche et Leibniz..*, Paris, 1955; *Leibniz et la racine de l'existence*, Paris, 1962. — É. Naert, *Leibniz et la querelle du pur amour*, Paris, 1959. — J. Jalabert, *Le Dieu de Leibniz*, Paris, 1960. — R. Spaemann, *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*, Stuttgart, 1963, p. 197-222.

Archives de philosophie, t. 29, n. 4, oct.-déc. 1966. — W. Totok et C. Haase, *Leibniz. Sein Leben, Sein Wirken, Seine Welt*, Hanovre, 1966. — P. Zovatto, *Fénelon e il quietismo*, Udine, 1968, p. 291-307. — Centre international de synthèse, *Journées Leibniz. Aspects de l'homme et de l'œuvre*, Paris, 1968. — *Akten des* II. *Internationalen Leibniz-Kongresses*, 3 vol., Wiesbaden, 1973-1975 (t. 4, sous presse); cf J. Le Brun, *Le concept d'hérésie à la fin du* XVIIe *siècle : la controverse Leibniz-Bossuet*, t. 3, p. 91-109.

Studia leibnitiana, t. 1, Wiesbaden, 1969 svv.

DS, t. 2, col. 2376, 2503; t. 3, col. 1501; t. 4, col. 750, 1666; t. 6, col. 477-478 (Gloire de Dieu).

Jacques LE BRUN.

LEIDRADE, archevêque, † 817. — Originaire du Norique, Leidrade devint diacre de l'église de Freisingen, puis l'un des « grands commis » de Charlemagne qui, vers 798-799, le nomma au siège de Lyon. *Missus dominicus* en Narbonnaise, chargé de missions en Espagne au sujet des controverses de l'adoptianisme (concile d'Aix-la-Chapelle en 800) et alors en rapport avec Benoît d'Aniane (DS, t. 1, col. 1438-1442), il n'en fut pas moins attentif à son diocèse. Il développa l'école épiscopale, restaura églises et monastères, mit au point l'office liturgique. Charlemagne le choisit comme l'un des témoins *(Laidradus)* de son testament (811). En raison de ses infirmités, Leidrade fit d'Agobard son coadjuteur, puis, l'empereur mort, il se retira à Saint-Médard de Soissons, où il mourut le 28 décembre 817 (d'après LTK).

Il reste de Leidrade un traité assez court, dédié à Charlemagne, *De sacramento baptismi*, qui s'inspire du *De baptismo* de Tertullien, théologien alors peu connu; il reste aussi trois lettres : la première est une relation de son activité pastorale; la troisième, une lettre de consolation à sa sœur affligée de deuils; la seconde, complément de l'opuscule baptismal, fut rédigée à la demande de Charlemagne, désireux de plus longs développements sur la renonciation à Satan; c'est un enseignement de vie morale, où l'on reconnaît l'influence de Grégoire le Grand. La pensée de Leidrade porte aussi l'empreinte d'Augustin. Son exposé cite fréquemment l'Écriture qu'il entend souvent selon « l'intelligence spirituelle », comme il le précise (PL 99, 872a); il se réfère à des symboles, types et proclamations bibliques, qui illustrent son élaboration personnelle.

Migne, PL 99, 853-886, reproduit le texte du traité et de la seconde lettre, édité par J. Mabillon (*Vetera analecta*, t. 3, Paris, 1682, p. 28-45), et le texte des deux autres lettres, édité par É. Baluze (*Sancti Agobardi archiepiscopi Lugdunensis opera. Item epistolae et opuscula Leidradi..*, 2 vol., Paris, 1666). — Éd. E. Dümmler, MGH *Epistolae karolini aevi*, t. 2, Berlin, 1895, p. 539-546.

Les onze chapitres de l'opuscule traitent des figures du baptême, de la signification du sel, du toucher des narines et des oreilles, de l'onction du catéchumène, de la renonciation à Satan (*illicita desideria*, ch. 3, PL 99, 859b), du symbole, de l'objet de la foi, du baptême proprement dit *(tinctio)*, de l'onction *(chrisma)* et de l'imposition des mains, des vêtements blancs, signes du changement et de la purification intérieurs, de la participation au corps et au sang du Seigneur, du cas des enfants et de ceux qui ne peuvent exprimer leur foi, enfin de la *disciplina vivendi et docendi*.

Dans ce cadre, une doctrine spirituelle cohérente se fait jour. Le baptême est la chose du Christ (« non est hominis, sed Christi », 6, 863b); il opère en nous un changement profond, une seconde naissance (862a), remet les péchés, nous arrache à la puissance des ténèbres pour nous transférer « in regnum lucis et claritatis » (8, 865c); le diable (« auctor perfidiae », 2, 858c) est chassé; « reddimur pulchri dealbatione virtutum » (6, 861b); le Christ notre protecteur, « largitor fidei et charitatis », entre en nous et, ainsi, nous sommes « habitaculum fidei, spei et charitatis » (2, 858c). En outre, « Fons iste origo est omnium gloriarum », c'est une sorte de « fons aeternus » (6, 862a), nous devenons le corps du Christ (8, 866a), un « genus regium » (7, 863c), et « vita nostra aeterna ipse Christus erit » (860d). L'Esprit Saint nous est donné « ad omne opus bonum » (7, 865a), en particulier pour dilater notre cœur dans la charité (11, 869b). Par là, nous avons pris un double engagement, celui de renoncer au diable et à ses procédés, et celui de croire « in Deum Patrem omnipotentem,

et in Jesum Christum Filium ejus, et in Spiritum sanctum » (6, 861b) en vivant selon cette foi, ce qui requiert humilité et simplicité (11, 869b); notre état spirituel est fragile et les préceptes divins sont le miroir de l'âme.

Dieu a fait don du sacrement de sa grâce à l'Église (10, 868b), qui est la « sancta mater universalis » (*Ep.* 2, 874d). Leidrade évoque aussi le baptême de sang (6, 861cd).

Les vingt-six paragraphes de la lettre complémentaire insistent sur la lutte spirituelle, *Dei amore*, dans la foi au Christ, lui qui a combattu le prince de ce monde et remporté la victoire : la vie terrestre ne doit pas nous livrer au monde. Le diable est *incentator mali, collator peccati, auctor, princeps peccatorum*; il s'appuie sur l'orgueil, source de tout péché, qui provoque l'abandon de Dieu et ne forme qu'un seul mal avec la *cupiditas* (877bc); on doit donc résister au diable et rejeter ses manœuvres. Les vices prolifèrent, aussi Leidrade en fait-il des classements et détaille-t-il les divers mobiles du péché; on en arrive à la joie du mal. Le désordre des sens paralyse l'esprit, mais les biens divins, partagés entre un grand nombre, ne s'amoindrissent pas; la paix avec Dieu, c'est le bonheur. Ainsi psychologie, expérience morale, doctrine chrétienne s'unissent pour un enseignement élevé et réaliste.

R. Ceillier, *Histoire des auteurs ecclésiastiques*, 2e éd., t. 12, Paris, 1862, p. 251-254. — *Histoire littéraire de la France*, t. 4, Paris, 1866, p. 433-438. — L. Delisle, *Notices sur plusieurs anciens manuscrits de la bibliothèque de Lyon*, dans *Notices et extraits des manuscrits*, t. 29, vol. 2, Paris, 1880, p. 363-403. — J. Pourrat, *L'antique école de Leidrade*, Lyon, 1899. — P. Dadolle, *Leidrade et l'enseignement chrétien*, dans *Université catholique*, t. 31, 1899, p. 161-182. — H. Gerner, *Lyon im Früh-Mittelalter*, Cologne, 1968. — DTC, t. 9, 1926, col. 195-196; Tables, col. 2945. — DACL, art. *Lyon*, t. 10, 1931, col. 232-244. — É. Amann, *L'époque carolingienne*, coll. Fliche-Martin, t. 6, Paris, 1937, p. 103-106, 149-152. — LTK, t. 6, 1961, col. 926. — *Catholicisme*, t. 7, 1969, col. 256-257.

Paul Viard.

LE JAU (Jean-Paul), prêtre, 1570-1631. — Né à Évreux le 6 janvier 1570, appartenant à une famille de magistrats parisiens, Jean-Paul Le Jau (dit parfois Le Coq) s'orienta vers l'état clérical après quelques études de droit. Il apparaît en 1597 ou 1598 comme chanoine de la cathédrale d'Évreux, puis pénitencier, ensuite grand vicaire de l'évêque François Péricard à partir de 1614. Il fut élu doyen du chapitre le 7 juillet 1623 et mourut à Évreux le 14 septembre 1631.

Le Jau fit un voyage en Italie en 1599-1600 à l'occasion du jubilé; il y rencontra Jean de la Barrière, abbé de Feuillans († 1600; DS, t. 5, col. 274-275; cf Le Jau, *Chemin royal*, cité *infra*, p. 637), et divers jésuites. Il parle (*ibidem*, p. 640-642) de Madame Acarie devenue la carmélite Marie de l'Incarnation † 1618, qui était la cousine germaine de sa mère, mais il ne semble pas qu'il y ait eu de relations spirituelles profondes entre eux deux. Il est probable que Le Jau a rencontré Benoît de Canfield († 1610; DS, t. 5, col. 1370-1372), s'il est exact que celui-ci contribua à réformer l'abbaye bénédictine du Saint-Sauveur à Évreux entre 1603 et 1610. De ses deniers, Le Jau fit achever la tour de la cathédrale, bâtir la chapelle des capucins, et fonda le couvent des ursulines (1623-1625); il fut le directeur spirituel de ces dernières et composa pour elles un de ses ouvrages. Enfin, il distribua par testament tous ses biens aux pauvres et aux bonnes œuvres. Le Jau apparaît comme l'un des ouvriers obscurs de la renaissance spirituelle en France au début du 17e siècle.

Le Jau a beaucoup publié et dans des genres fort divers; nous suivons ici l'ordre chronologique. — 1) *Défense de la vérité du Corps de Nostre Seigneur au Saint-Sacrement de l'Eucharistie contre les erreurs de M. Isaac Chorin, ministre...* (Évreux, 1607). — 2) *Anti Cosme ou adieu au monde, sur le voyage... ès grandes et puissantes villes de Philautie et Érothée* (Paris, 1609, 246 p.). — 3) *Recueil de plusieurs cantiques spirituels...* (2e éd. augmentée, Évreux, 1613; Paris, 1618, 1621; Troyes, 1630; les dernières éditions comprennent quatre parties; la deuxième n'en comporte que deux). — 4) *Introduction à la vie spirituelle et perfection chrestienne pour chacun estat en particulier* (trad. de l'ouvrage du jésuite italien J.-B. Velati † 1602; Rouen, 1615), suivie de la *Practique spirituelle propre à toutes sortes de personnes..*, du même Velati. — 5) *Examen du Traité de M. Jean Savaron de la souveraineté du Roy...* (s l, 1615) et 6) *Censure de la réplique du sieur Savaron sur l'Examen de son Traité..*, par M. Jean Le Coq (Paris, 1617). — 7) *Instruction générale et fort succincte pour aider... en l'exercice de la méditation* (3e éd., Rouen, 1617; Paris, 1646); les deux premières éditions ont dû avoir pour titre : *Briesve instruction pour aider...*

8) *Series episcoporum Ebroicensium* (Évreux, 1622). — 9) *Chemin royal pour conduire les âmes à faire élection d'un genre de vie qui soit conforme à la volonté de Dieu* (Paris, 1628, 862 p.); à la suite de la table, figure le catalogue des livres déjà publiés par Le Jau; on y trouve les titres suivants, dont nous n'avons pas retrouvé d'autres traces : *Des trois estats de l'homme, en l'innocence, au péché et en la grâce. — Object de la vie humaine ou des quatre fins de l'homme* (trad. de Denys le chartreux † 1471, *Opera omnia*, t. 41, Tournai, p. 493-594; cf DS, t. 3, col. 446). — *Exercice spirituel pour le long de la journée.*

10) *Cabinet royal de l'Espoux meublé par son espouse.., avec le Jardin spirituel* (Évreux, 1631, 410 p.); cet ouvrage est destiné aux ursulines pour leur vie spirituelle et leur tâche éducatrice; il est suivi de l'oraison funèbre de Le Jau prononcée par Nicolas Hébert, chanoine théologal d'Évreux, qui donne de nombreux détails sur la vie et la personne de Le Jau.

Tandis que le *Cabinet royal* allégorise, à partir de la naissance de Jésus dans l'étable de Bethléem, pour montrer comment recevoir intérieurement le Christ naissant dans l'âme et le soigner extérieurement par une vie religieuse bien réglée, le *Chemin royal* adopte la forme de la conversation entre Cosmophile et Théoric. Il s'agit pour le premier de choisir l'orientation de son existence; le second lui montre en quoi consistent les vies mondaine, active, contemplative et la vie « meslée », qui l'emporte sur les précédentes (ch. 7). L'ouvrage s'achève par un intéressant entretien sur la manière de discerner la volonté de Dieu dans le choix d'un état de vie; sans jamais le citer, Le Jau suit ici Ignace de Loyola (Règles du discernement des esprits, Règles pour faire élection, tirées des *Exercices spirituels*) et il propose à son lecteur de faire retraite; ici encore, la manière dont il présente ce qu'est une retraite et comment la faire dépend des *Exercices* ignatiens. Notons cependant que Le Jau connaît Henri Suso et le cite, par exemple lorsqu'il présente la doctrine de la structure de l'âme (p. 650-669), et qu'il propose la prière aspirative (p. 673), qu'il a peut-être trouvée chez Benoît de Canfield. Le Jau ne semble pas être un auteur spirituel original.

N. Hébert, *Oraison funèbre... de M. Jean Le Jau* (à la fin du *Cabinet royal*, Évreux, 1631). — *Gallia christiana*, t. 11, Paris, 1759, col. 617 et 625. — (Bacelet), *Histoire de l'ordre de sainte Ursule*, t. 1, Paris-Orléans, 1776, p. 183. — *Le Mémorial historique des évêques... d'Évreux*, éd. P.-F. Lebeurier, Évreux-

Paris-Rouen, 1865, p. 172-174. — É. Frère, *Manuel du bibliographe normand*, t. 2, Rouen, 1858, p. 199. — A.-A. Porée, *Jean-Paul Le Jau, haut-doyen d'Évreux..*, dans *Recueil des travaux de la société... de l'Eure*, 5e série, t. 10, 1912, p. 127-185.

André Derville.

1. LE JEUNE (Jean), oratorien, 1592-1672. — Né à Dôle, où il fut baptisé le 31 octobre 1592, Jean Le Jeune appartenait à une famille originaire de Poligny; son père Gilbert était conseiller au parlement de Dôle. Des huit enfants de la famille, l'aîné devint jésuite, Henri se fit capucin, quatre filles participèrent à la fondation des ursulines de Poligny; une autre mariée à Pontarlier, donna deux filles aux annonciades et, devenue veuve, entra au couvent dont sa fille était prieure.

Jean était étudiant à l'université de Dôle et déjà pourvu d'un canonicat de Notre-Dame d'Arbois, lorsqu'en 1614 il fut présenté à Pierre de Bérulle, venu visiter les carmélites. Il entra à l'Oratoire le 21 novembre 1614. Après trois années passées à Paris, au cours desquelles il reçut l'ordination sacerdotale, il fut employé par Sébastien Zamet, dans son séminaire de Langres, et chargé, avec Jean Bence, en 1622, de la réforme de l'abbaye de Tart.

L'attrait de Le Jeune pour les missions le fit bientôt parcourir la France, la Lorraine, la Flandre et la Franche-Comté, préférant les villages aux villes, les pauvres aux riches. Vers 1636 (d'après Batterel), au cours d'un carême prêché à Rouen, il devint aveugle ce qui n'interrompit en rien son activité apostolique. L'oratorien Michel Le Fèvre † 1655 fut son guide et son secrétaire. A partir de 1652, Le Jeune se fixa à Limoges et se consacra par priorité au Limousin. En dépit de ses infirmités, il continua de prêcher presque jusqu'à sa mort, survenue à Limoges, le 19 août 1672.

Ses sermons, qu'il revisa et compléta lui-même, parurent en dix volumes à Toulouse à partir de 1662, sous le titre *Le Missionnaire de l'Oratoire.*

Tomes 1-2, *Sermons pour les avents, carêmes et fêtes de l'année, dans lesquels sont expliquées les principales vérités chrétiennes que l'on enseigne ès missions*; t. 3, *Panégyriques du très adorable Sacrement, pour les missions qui se font en son octave*; t. 4, *Panégyriques de la très sainte Vierge et de quelques saints de chaque ordre..*; t. 5-6, *Sermons de la foi sur le chapitre onzième de l'épître de S. Paul aux Hébreux, de ce que la foi nous enseigne des perfections de Dieu* (avents de Toulouse en 1641, 1642 et 1662); t. 7, *Sermons de la pénitence et des motifs qui nous y excitent*; t. 8, *Sermons sur les commandements de Dieu et un tableau de la vraie pénitence sur l'évangile de la conversion de sainte Madeleine*; t. 9-10 (posthumes), *Sermons pour tous les jours du carême.*

Cette édition fut suivie jusqu'à la fin du 19e siècle de réimpressions, à Rouen, Paris, Rennes, Toulouse, Lyon, etc, et de traductions en latin : *Johannis Junii, Deliciae pastorum sive conciones..*, Mayence, 1668 (trad. du franciscain P. Neusser); en allemand : *Der blinde aber sichere Wegweiser von Jericho nach Jerusalem. Predigten über die christlichen Wahrheiten*, Constance, 10 vol., 1724-1725 (plusieurs rééditions avec titre un peu différent), etc.

Bernard Lamy écrivait en 1683 : « Le Jeune était un excellent prédicateur... Il priait beaucoup plus qu'il n'étudiait, il convertissait beaucoup plus de pécheurs par les austérités de sa vie pénitente que par la force de ses discours » (*Entretiens sur les sciences*, Paris, 1684, 7e entretien). Ses discours étaient plutôt un catéchisme exposé en une langue familière. On y trouve les défauts du temps, abus de citations, allusions à l'antiquité profane, comparaisons triviales, mais on sent un accent de conviction et de ferveur. Ses sermons furent appréciés de Massillon qui en conseillait la lecture. L'oratorien Julien Loriot († 1715; voir sa notice) publia, à partir de 1695, plusieurs volumes anonymes de sermons, qui ne sont, dit-il, que ceux de Le Jeune récrits au goût du jour.

Le Jeune n'est pas un auteur spirituel au sens propre du mot, encore que l'on ait tiré de ses œuvres oratoires des *Pensées*, Avignon, 1825 (4 vol., par le jésuite Julien Druilhet). Mais il eut, par sa vie autant que par sa prédication, une influence réelle sur la vie spirituelle. Il fut considéré comme un saint, notamment dans le Limousin. Sa vie fut remarquablement austère. Du jour où il devint aveugle il fit l'admiration par sa douceur et sa résignation. Il n'osait pas dire la messe par crainte d'irrévérences, mais il s'imposait parfois de longues marches pour ne pas manquer la messe et la communion. On a souligné l'influence qu'il exerça sur saint Benoît Labre qui « ne cessa de fouiller les dix livres de sermons de *son père l'aveugle* » (Pierre Mesnard, VS, t. 53, 1937, p. 67).

La doctrine de Le Jeune est celle d'un bon catéchiste. Sans doute il a bien son idée sur les controverses de son temps. A J.-F. Senault qui lui proposait un censeur, il répond : « Vous avez tout pouvoir d'y faire tel changement que bon vous semble, seulement je vous prie qu'aucun moliniste n'y mette la main de peur qu'il ne me fasse porter la marotte, comme on a fait au tome 8e, en un sermon de la justice du siècle » (lettre non datée, Archives de l'Oratoire). Il eut quelques relations avec Antoine Arnauld qui lui adressa, le 30 octobre 1660, une belle lettre pour l'encourager à continuer les missions. Les évêques Pavillon d'Aleth et Caulet de Pamiers lui témoignaient de l'amitié. Mais il se refusa toujours à entrer dans les discussions théologiques, et la doctrine sévère contenue dans ses sermons n'a jamais été sérieusement contestée.

Gabriel Ruben, *Discours funèbre sur la vie et la mort du P. Le Jeune*, Limoges, 1674 (souvent donné comme le tome 11 du *Missionnaire de l'Oratoire*). — Jean Grange, *Étude sur le P. Le Jeune, de l'Oratoire, surnommé le moderne apôtre du Limousin*, Limoges, 1867. — G. Renoux, *Le P. Le Jeune, sa vie, ses œuvres, ses sermons*, Paris, 1875. — P. Jacquinet, *Les prédicateurs du 17e siècle avant Bossuet*, 2e éd., Paris, 1885, p. 143-188. — L. Batterel, *Mémoires domestiques... de l'Oratoire*, t. 3, Paris, 1904, p. 58-96. — *Catholicisme*, t. 7, 1969, col. 262.

Paul Auvray.

2. LE JEUNE (Paul), jésuite, 1592-1664. — 1. *Vie.* 2. *Écrits.*

1. *Vie.* — Né le 15 juin 1592, à Vitry-le-François, de parents calvinistes, Paul Le Jeune se convertit au catholicisme à seize ans et entra au noviciat de la compagnie de Jésus à Paris le 22 septembre 1613. Après avoir enseigné dans les collèges de Rennes, Bourges et Nevers, il fut ordonné prêtre en 1626 et fit en 1628/9 sa troisième probation à Rouen sous la direction de Louis Lallemant † 1635 (DS, t. 9, col. 125-135). Il est supérieur de la résidence de Dieppe, lorsqu'en 1632 il est nommé supérieur de la mission de la Nouvelle-France. Arrivé à Québec le 5 juillet, il rend compte de son voyage au provincial de Paris : c'est la *Briève relation.*

Le Jeune peut être considéré comme le fondateur de la mission du Canada, où il demeure de 1632 à 1649 (supérieur de 1632 à 1639). Auteur des onze premières *Relations des jésuites de la Nouvelle-France* (1632-1661), il a suscité en France un vaste mouvement de sympathie pour les missions. A son appel répondent en 1639 les ursulines (entre autres, Marie de l'Incarnation)

et les hospitalières de la Miséricorde, naissent de nombreuses vocations missionnaires. Il fonde la mission des hurons (1634-1649). Pendant un séjour à Paris (1641-1642), il rencontre les membres de la Société de Notre-Dame de Montréal. Il loue grandement leur projet, mais il écrit (*Relation* de 1642) : « Ces Messieurs me permettront de leur dire en passant qu'on ne mène personne à Jésus-Christ que par la Croix, que les desseins qu'on entreprend pour sa gloire en ce pays se conçoivent dedans les dépenses et dedans les peines, se poursuivent dedans les contrariétés, s'achèvent dedans la patience et se couronnent dedans la gloire ».

En 1649, Le Jeune rentre en France : il est procureur de la mission (1649-1662), l'intermédiaire auprès des missionnaires et des bienfaiteurs et il assure la publication continue des *Relations*. Il meurt à Paris le 7 août 1664.

2. *Écrits.* — La spiritualité de Le Jeune est connue surtout par les *Relations* et ses *Lettres spirituelles*. Qu'il s'agisse des unes ou des autres, on n'échappe pas à l'impression qu'il est resté le disciple de L. Lallemant.

Après avoir souffert de mille incommodités et avoir frôlé la mort plus d'une fois, il conclut par exemple : « J'ai bien voulu décrire ce voyage pour faire voir les grands travaux qu'il faut souffrir en suite des sauvages; mais je supplie pour la dernière fois, que ceux qui auraient envie de les aider de ne point prendre l'épouvante, non seulement parce que Dieu se fait sentir plus puissamment dans les disettes et les délaissements des créatures, mais aussi pour ce qu'il ne sera plus besoin de faire ces courses quand on aura la connaissance des langues et qu'on les aura réduites en préceptes » (*Relation* de 1634).

A Paris, Le Jeune est très recherché comme prédicateur de retraites et directeur de conscience, ministère qui se prolongea par la correspondance. Marie de l'Incarnation, qui fut menée vigoureusement par Le Jeune, conclura, en 1654, avec quelque malice : « C'est un saint homme qui voudrait que tous ceux qu'il conduit fussent saints comme lui » (*Correspondance*, éd. G. Oury, Solesmes, 1971, p. 533). En 1665, on publia, posthume et anonyme, un recueil d'*Epistres spirituelles, écrites à plusieurs personnes de piété, touchant la direction de leur intérieur* (rééd. par F. Fressencourt, Paris, 1875); adressées à des religieuses, les noms propres de personnes et de lieux ont été omis. Les thèmes les plus fréquents de ces deux cent quatre-vingt-dix extraits sont l'abandon à la Providence, l'amour et la recherche des croix, la fidélité à l'obéissance et aux observances, la discrétion et le discernement spirituels. En 1664 avait paru la *Solitude de dix jours sur les plus solides vérités et sur les plus saintes maximes de l'Évangile*, où les deux entretiens quotidiens sont suivis chacun d'une lecture. Si le cadre peut paraître quelque peu ignatien, l'auteur développe surtout des considérations ascétiques, appelant à suivre Jésus en ses vertus, sa vie et sa croix. A noter qu'il conseille, mais sans pourtant « s'en faire accroire », l'oraison « de simple regard », « comme un petit chien demeure devant les yeux de son maître, quoi qu'il ne lui dit mot » (*Epistres*, p. 364-367).

Autres éditions de la *Solitude* : Paris, 1665, 1669, 1670, 1674, 1680 (2 éd., chez Guignard et Hérissant); Rennes, 1843.

Le Jeune collabora, à la suite de R. Lignier † 1630, à la confection des *Constitutions de la congrégation des religieuses hospitalières de la Miséricorde de Jésus* (1631; rééd., 1666). Sommervogel signale deux autres ouvrages, introuvables : *La dévotion des élus*, 1665, et *La solitude et la mort*, 1669; Fressencourt ajoute des *Exercices spirituels*.

Textes choisis par L. Pouliot, *Le P. Paul Le Jeune*, coll. Classiques canadiens, Montréal, 1957, et dans F. Roustang, cité ci-dessous.

Sommervogel, t. 4, col. 795-799; t. 9, col. 517. — A. Gaveau, *Vie de Françoise de la Mère de Dieu* († 1671), Paris, 1906; contient une dizaine de lettres de Le Jeune adressées à la prieure des carmels de Dieppe et Pont-Audemer; cf DS, t. 5, col. 1123-1125. — R. Placentini, *Origines et évolution de l'hospitalisation. Les chanoinesses augustines de la Miséricorde de Jésus*, Paris, 1957, ch. 1. — J. Bouchard, *Le Jeune et la fondation des missions des jésuites en Nouvelle-France. Étude des méthodes missionnaires*, thèse, Rome, 1958. — J. Chaussé, *Le Jeune, missionnaire-colonisateur*, dans *Revue d'histoire de l'Amérique française*, t. 12, 1959-1960, p. 217-246. — F. Roustang, *Jésuites de la Nouvelle-France*, coll. Christus 6, Paris, 1960, p. 39-82. — *Dictionnaire biographique du Canada*, t. 1, Québec, 1966, p. 464-469 (L. Pouliot). — *Catholicisme*, t. 7, 1969, col. 263 (P. Bailly). — G. Laflèche, *Le missionnaire, l'apostat, le sorcier. Édition critique de la « Relation » de 1634*, Montréal, 1973.

Léon Pouliot.

3. LEJEUNE (Paul), prêtre, 1850-1932. — Né à Mézières (Ardennes), le 12 avril 1850, prêtre le 7 juin 1873, Paul Lejeune fut successivement vicaire à Saint-Jacques de Reims, vicaire économe à Signy l'Abbaye, vicaire à la cathédrale de Reims, aumônier du pensionnat des frères des Écoles chrétiennes, enfin, à partir d'octobre 1904, archiprêtre de Charleville. Prélat en novembre 1921, il se retire à Mézières, en juillet 1928, où il meurt le 10 avril 1932.

Dans son activité pastorale et littéraire, Lejeune fut surtout un directeur spirituel. Ce fait explique le caractère très pratique de ses nombreux ouvrages, parmi lesquels il faut retenir dans le domaine spirituel proprement dit : *Manuel de théologie mystique* (Paris, 1897), exposé simple et clair de « tous les états dans lesquels l'âme est passive vis-à-vis de Dieu »; *Introduction à la vie mystique* (Paris, 1899; 1911), étude des conditions de recueillement et de générosité par lesquelles on peut se disposer à recevoir le don de la vie mystique, définie comme « l'expérimentation de Dieu présent dans l'âme »; *L'oraison rendue facile* (Paris, 1903); art. *Contemplation* (DTC, t. 3, 1907, col. 1616-1631); *Conseils de direction spirituelle* (Paris, 1912); *La vie contemplative* (Paris, 1927). — Relèvent davantage de la pastorale : *La pratique de la sainte Communion* (Paris, 1900; trad. anglaise, Paris, 1907), *Catéchisme de la dévotion au Sacré-Cœur* (Paris, 1904; trad. espagnole, Paris, 1905), *Le Cœur eucharistique* (Paris, 1922; cf DS, t. 4, col. 1652).

Ces ouvrages, et d'autres plus moralisants, témoignent d'une pensée précise, d'une logique un peu raide, et d'une doctrine très classique puisée chez Thérèse d'Avila, Louis Lallemant, Noël Courbon, Augustin Poulain, et surtout Jacques Alvarez de Paz, que Lejeune cite longuement et dont il a traduit et adapté *La journée du prêtre et du religieux* (Paris, 1900; cf DS, t. 1, col. 407; extrait de la 5e partie du *De exterminatione mali et promotione boni*).

Dans la *Revue du Clergé français*, 1er novembre 1901, Lejeune, sous le titre *Quelques vestiges de quiétisme dans la piété contemporaine*, critique d'une façon très abrupte *La vie intérieure simplifiée* de Fr. de S. Pollien † 1936 (publié par J. Tissot, Paris, 1894).

A. Poulain, *Des grâces d'oraison*, 10e éd., Paris, 1922, p. 653 et table. — RAM, t. 4, 1923, p. 342. — *Bulletin du diocèse de Reims*, août 1932.

Francis Wenner.

LEKEUX (Martial), frère mineur, 1884-1962. — Né à Arlon le 19 juin 1884 et mort à Liège le 16 octobre 1962, Martial Lekeux fut officier d'artillerie avant d'être franciscain en 1911 et prêtre en 1920. Après avoir publié des récits de guerre (par exemple, *Mes clottres dans la tempête*, Paris, 1922), la vie de sa sœur Marguerite (*Maggy*, 1925) et de nombreux articles dans la *Revue des idées et des faits*, il se consacra à la spiritualité, surtout franciscaine, et à l'hagiographie. Il écrivait avec brio et ferveur.

1) *Litanies du 20e siècle au petit pauvre d'Assise* (Bruges, 1937; éd. retouchée, *J'ai crié vers Assise*, Paris, 1959); *Dans la lumière d'Assise* (Bruxelles, 1950); *François, qui es-tu?* (Paris, 1962); *S. François et la vie religieuse*, etc.

Il dirigea la collection « Caritas », destinée à recueillir des œuvres spirituelles d'inspiration franciscaine; il traduisit la *Théologie mystique* (1669) de Boniface Maes (Paris, 1926) et préfaça *La voie d'amour* (1623) de Séverin Rubéric (Paris, 1927).

2) Il patronna également la collection « Les saints laïques » (Paris-Bruxelles, 1936-1939) et il y publia une Françoise Romaine, un Lucchesio, un Matt Talbot, une Zite. — *Les saints du mariage* (Paris, 1946); *La petite sœur Céline* (clarisse, 1878-1897; Paris, 1949); *Mère Jeanne de Neerinck*, 1576-1648 (Paris, 1964); *Mère Marie-Dominique, clarisse* (Bruxelles, 1964). Lekeux s'attacha surtout à faire connaître Édouard Poppe (1890-1924) en publiant ou en traduisant ses écrits (*Entretiens sacerdotaux*, 1935; *Le secret de l'apostolat*, 1948; *Sous le regard de Dieu*, 1967) et son itinéraire spirituel : *La dure montée. Vie héroïque de l'abbé É. Poppe* (Bruges-Paris, 1964).

3) Signalons enfin : *Sainteté et bonne volonté* (Courtrai, 1934); *L'art de prier* (Paris, 1957); *Voie raccourcie de l'amour divin* (Paris, 1959).

M.-M. Saeyeys, *Édouard-Martial Lekeux, artilleur et franciscain. Itinéraire spirituel*, Bruxelles, 1964. — *Catholicisme*, t. 7, 1969, col. 263-264.

Archange Houbaert.

LE LARGE (François), jésuite, 1645-1706. — Né dans le diocèse de Bourges le 20 février 1645, François Le Large était maître ès arts quand il fut reçu dans la compagnie de Jésus à Paris, le 14 septembre 1663. Après son noviciat et cinq années de régence à Caen puis à Rennes, il étudia la théologie à La Flèche et fut ordonné prêtre en 1674. Après avoir enseigné la rhétorique à Tours (1675-1676) et fait son troisième an de noviciat à Rouen, il fut appliqué à la prédication durant seize années et prêcha dans de nombreuses villes; il fit sa profession solennelle le 2 février 1680. A partir de 1693, il vécut à Moulins, où il fut directeur de la congrégation des Messieurs; il y mourut le 21 janvier 1706.

Le Large fit paraître une *Retraite spirituelle ou conduite d'une âme qui aspire à la perfection* à Lyon en 1705; les sept rééditions (la dernière en 1769; celle de 1733 n'est pas numérotée) sont en deux volumes. Cette retraite est faite pour les religieux et suit le développement des *Exercices* ignatiens d'une manière très lâche. Chacun des dix jours présente quatre méditations, dont chaque point est suivi de réflexions et d'affections, d'un entretien qui peut servir de lecture spirituelle, et d'une considération sur un thème précis (vg l'examen, la confession, la conversation).

Ces entretiens et ces considérations ont été édités à part (*Lectures chrétiennes avec des considérations propres aux âmes qui aspirent à la perfection...*, Nancy, 1748). Une table permet d'extraire de cette retraite de dix jours et de ces quarante méditations une retraite de huit jours (24 méditations) pour les « personnes séculières ». On notera l'importance accordée par Le Large aux premières étapes de la retraite : deux jours sont consacrés à la considération de la fin, puis quatre à la matière de la première semaine des *Exercices*. Son style est clair et simple.

Archives romaines de la compagnie de Jésus, *Catalogi breves... triennales* (de 1663 à 1706). — Sommervogel, t. 4, col. 1530; t. 9, col. 574; Rivière (t. 12), n. 4805.

Hugues Beylard.

LELONG (Étienne), évêque, 1834-1903. — Issu d'une famille de négociants de Chalon-sur-Saône, Étienne Lelong, né le 3 décembre 1834, fut formé au séminaire d'Autun où il reçut l'ordination sacerdotale en 1857. Il exerçait les fonctions de secrétaire de l'évêque François de Marguerye lorsque celui-ci le nomma vicaire général du diocèse en 1867. Dix ans plus tard, sur la recommandation des amis de Félix Dupanloup, évêque d'Orléans, il fut nommé, le 21 août 1877, à l'évêché voisin de Nevers où il devait demeurer jusqu'à sa mort survenue le 16 novembre 1903. Très réservé vis-à-vis de l'administration républicaine, il paraît avoir été soucieux de faire corps le plus possible avec son clergé et de le maintenir à l'écart de toutes les « nouveautés ».

Évêque de sœur Marie-Bernard (Bernadette Soubirous) dont il présida les obsèques en 1879, É. Lelong devait naturellement attacher une particulière attention à la dévotion mariale. Il favorisa le développement de la communauté de Saint-Gildard où Bernadette avait pris le voile en 1866 et édifia l'église Notre-Dame de Lourdes à Nevers. En 1884, il établit la confrérie du Rosaire et, dix ans plus tard, l'association en l'honneur de la Sainte Famille. Dans la perspective du message de Lourdes, il devait revenir à maintes reprises dans ses lettres pastorales sur l'obligation d'une vie pénitente. Sa spiritualité s'enracine dans l'école française : il consacra une lettre pastorale à saint François de Sales, docteur de l'Église, et l'une de ses dernières instructions recommandait la lecture de l'*Imitation*, où, pour reprendre la formule de Bossuet, Jésus était présenté comme « la règle animée » de toute l'existence. Enfin, il porta un soin particulier au relèvement des études au sein du clergé, réorganisant les conférences ecclésiastiques et construisant l'Institution Saint-Cyr, collège secondaire qu'il confia aux clercs.

É. Lelong a publié 1° des lettres pastorales, un recueil de synodes diocésains (1903) et des Statuts diocésains (1898 et 1900), et 2° des ouvrages de spiritualité : 1) *Le bon pasteur. Conférences sur les obligations de la charge pastorale* (Lyon-Nevers, 1893); 2) *Le saint prêtre. Conférences sur les vertus sacerdotales* (Paris, 1901); 3) *La sainte religieuse. Instructions sur les grandeurs et les obligations de la vie religieuse* (Paris, 1903; 7e éd., 1918); 4) *Petit catéchisme de la vie religieuse* (brochure posthume, Paris, 1918; 3e éd., 1924). Les conférences aux ecclésiastiques, données ordinairement à l'occasion des retraites, demeurèrent longtemps classiques dans le clergé.

L. Gauthey, *Notice biographique de Mgr Lelong*, Autun, 1904, 70 p. — L. Baunard, *L'épiscopat français (1802-1905)*, Paris, 1907, p. 409-411.

Jacques Gadille.

1. LE MAISTRE (Antoine), 1608-1658. — 1. *Vie.* 2. *Spiritualité.*

1. *Vie.* — Fils d'Isaac Le Maistre et petit-fils d'Antoine Arnauld, Antoine, né le 2 mai 1608, à Paris, est le frère de Louis-Isaac (voir notice de Le Maistre de Sacy, et L. Cognet, cité *infra*). Destiné au barreau,

protégé de Pierre Séguier, il commence à plaider en juillet 1629; il est nommé conseiller d'État en 1636, et avocat au Parlement de Paris. Son érudition et son éloquence sont réputées; une grande carrière de parlementaire s'offre à lui lorsqu'en janvier 1638, sous la direction de Saint-Cyran, il décide de faire retraite à Port-Royal de Paris, puis aux Champs. Sa lettre au chancelier Séguier (fin 1637) est une très fine analyse de sa conduite (texte dans Sainte-Beuve, *Port-Royal*, 5e éd., t. 1, Paris, 1866, p. 386). Sa vie de piété et d'austérité, son goût du silence et de la solitude, loués par le jésuite R. Rapin (*Mémoires*, t. 3, Paris, 1865, p. 26-27), font l'admiration de tous et lui valent, avec la confiance que lui portait Saint-Cyran, une grande autorité morale sur les autres « Solitaires ». Il revoit les traductions d'Arnauld d'Andilly et il aide G. Hermant (cf DS, t. 7, col. 311-315) pour ses *Vies des saints des premiers siècles*; il traduit divers textes des Pères et collabore au *Nouveau Testament* de Mons. Enfin il s'occupe des Petites Écoles, où il a pour élèves du Fossé (DS, t. 3, col. 1750-1755) et Racine; à la dispersion des Écoles et pendant les poursuites contre Port-Royal, il est interrogé longuement par J.-M. de Laubardemont, maître des requêtes, à qui il répond avec beaucoup d'à-propos et une pointe de mépris. Il meurt le 4 novembre 1658, à Port-Royal des Champs, usé par le travail et les austérités, après avoir accepté de se mettre sous la direction de son frère Sacy.

2. *Spiritualité.* — Son portrait en saint Jean Chrysostome (peint par Philippe de Champaigne d'après un plâtre, reproduit au frontispice de la *Vie de saint Jean Chrysostome* de Godefroy Hermant, 1664) donne bien l'image spirituelle d'Antoine Le Maistre : homme éloquent, gloire du barreau, il ne cesse pas, dans sa retraite, d'utiliser ses dons; il accepte même de revoir ses principaux plaidoyers (publiés par Jean Issaly, en 1656), ce qui lui valut des reproches de Martin de Barcos. Tout en ayant collaboré aux œuvres de polémique, il n'en mérite pas moins l'estime de ses adversaires; sa vie abonde en traits de piété (Sainte-Beuve en rapporte quelques-uns, pris dans les Mémoires du temps); sa correspondance avec la mère Angélique Arnauld, sa tante, les « dits » rapportés par du Fossé, d'autres témoignages concordent pour faire de Le Maistre un homme effacé et de grande piété : les seuls écrits qui permettent de deviner sa ferveur spirituelle (marquée d'une forte dévotion pour saint Bernard) sont l'adaptation du traité de Jean Chrysostome *Sur le sacerdoce* et la préface qu'il donne à son recueil *De l'aumône chrétienne* (2 vol., Paris, 1651).

J. Besoigne, *Histoire de l'abbaye de Port-Royal*, t. 3, Cologne, 1752, p. 504-550. — O. de Vallée, *A. Le Maistre et ses contemporains*, Paris, 1858 (de peu d'intérêt). — Le *Port-Royal* de Sainte-Beuve et l'*Histoire littéraire* de Henri Bremond contiennent de nombreux renseignements sur Le Maistre (voir les Tables). — La meilleure étude biographique et bibliographique est celle de Louis Cognet dans *Catholicisme*, t. 7, 1969, col. 268-271; ajouter à la bibliographie des œuvres de Le Maistre : l'*Apologie pour M. de Saint-Cyran*, reproduite dans les œuvres d'Antoine Arnauld, t. 29, Lausanne, 1779, p. 317-390; les « Règles de la traduction française composées par M. Le Maître pour du Fossé » (cf *Mémoires* de P. Thomas du Fossé, t. 1, Rouen, 1879, p. 329-331; et *Mémoires* de N. Fontaine, t. 2, Cologne, 1728, p. 176-188), et la *Vie de M. de Bascle* (dans *Recueil de plusieurs pièces..*, Utrecht, 1740, p. 173-189); voir aussi L. Cognet, *Claude Lancelot, solitaire de Port-Royal*, Paris, 1950.

Jean-Robert Armogathe.

2. LE MAISTRE (Barthélemy), jésuite, 1642-1679. — Né à Lyon le 14 avril 1642, Barthélemy Le Maistre entra dans la compagnie de Jésus dans la province de Lyon le 27 septembre 1657. Il mourut, jeune encore, à Chambéry le 15 octobre 1679. Il eut le temps de rédiger quelques ouvrages dont deux connurent un durable succès; ils veulent aider à la pratique de la vie chrétienne et de la méditation; les considérations dogmatiques ou morales d'ordre théorique sont réduites à un rappel de quelques maximes classiques; il n'y a point de références explicites à des sources patristiques ou autres.

1) *Pratiques de piété ou les véritables dévotions* (Lyon, 1677; une quinzaine d'éd. jusqu'à celle de 1746; trad. latine et allemande). Cet ouvrage, que complète le suivant et qui devait peut-être former avec lui un ensemble uniflé, propose trois parties, sur les vertus, les dévotions majeures, et enfin les exercices spirituels et les actions principales; le détail y est parfois minutieux (prières à réciter, pénitences à s'imposer, etc).

2) *Pratiques de piété, ou Entretiens pour tous les jours de l'année* (2 vol., Lyon, 1678; à la Bibl. nat. de Paris).

Au fur et à mesure des éditions, les titres changent; voici les principaux : *Pratiques... ou les conduites de la vie spirituelle...* (1681); ... *ou Entretiens spirituels* (2e éd. augmentée, 4 vol., 1684-1685); la 3e éd. (Lyon, 1686) comporte une « Méthode pour faire oraison » (44 p., t. 1, sous pagination séparée); *Méditations et entretiens spirituels...* (4 vol., Lyon, 1746, 1764; Avignon, 1813; Lyon, 1815). L'ouvrage connut au moins quinze éditions; il fut traduit en allemand et en italien.

A partir de l'édition de Lyon, 1686, les évangiles de chaque dimanche sont transcrits et une méditation est proposée sur ce texte; durant la semaine, les six méditations s'y réfèrent de façon plus ou moins stricte : ce sont de brèves considérations suivies de quelques apostrophes adressées à Dieu, au Christ, aux saints, au lecteur, ou de celui-ci à son âme ou à son cœur.

3) *La vie chrétienne pour tous les jours du mois* (4e éd., Lyon, 1687; l'approbation date de 1678) présente trente et une maximes, des dévotions hebdomadaires et des directives pour les actes quotidiens; l'ensemble s'apparente de près à ce qu'offre le premier livre de Le Maistre.

On signale encore : *Les devoirs du chrétien* (Lyon, avant 1694) et un ouvrage anti-protestant : *Le discernement véritable de la religion prétendue réformée* (Lyon, 1676).

Sommervogel, t. 5, col. 374-377. — H. Bremond, *Histoire littéraire..*, t. 9, 1932, p. 111, 282, 365; *Introduction à la philosophie de la prière*, Paris, 1929, p. 74-75. — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 364.

Henri de Gensac.

LE MAISTRE DE SACY (Louis-Isaac), 1613-1684. — 1. *Vie et œuvres.* — 2. *Spiritualité.*

1. *Vie et œuvres.* — Louis-Isaac Le Maistre, sieur de Sacy, naquit à Paris le 29 mars 1613; il était le fils de Catherine Arnauld (fille aînée d'Antoine Arnauld; les cinq tantes de Louis-Isaac seront toutes religieuses à Port-Royal) et d'Isaac Le Maistre (conseiller du roi et maître ordinaire de la Chambre des Comptes en 1606, Isaac fit, en 1613, profession de protestantisme, fut enfermé à la Bastille et enterré à sa mort, en 1640, comme protestant); Louis-Isaac et ses quatre frères furent élevés chez les Arnauld (voir notice d'Antoine

Le Maistre). Très vite il se met sous la direction de Saint-Cyran et la préface du *Petrus Aurelius* (1632) pourrait lui être attribuée (Bibl. Nat., Paris, ms fr. nouv. acq. 4333, f. 149 et 164v). Il refuse de préparer un doctorat en Sorbonne et hésite longtemps avant d'accepter d'être appelé aux ordres : ce n'est qu'en 1643 qu'il reçoit la tonsure, faisant donation de ses biens aux religieuses de Port-Royal; depuis 1637, il fait d'importantes études des langues sacrées, se préparant (avec son frère Antoine) à la traduction des Livres saints. Martin de Barcos s'occupe de son instruction, tandis que Antoine Singlin devient son directeur à la mort de Saint-Cyran.

Après avoir, en 1644, rédigé pour Antoine Arnauld la préface de la *Tradition de l'Église sur la Providence* (Ch. Clémencet, *Histoire littéraire de Port-Royal*, Bibl. Nat., Paris, ms 4533, pièce 1, f. 65), il inaugure son travail de traducteur par le *De ingratis* de Prosper d'Aquitaine (1646), puis une série de textes pour les Petites Écoles de Port-Royal (Phèdre, Térence). S'étant mis, en 1648, à l'école de J. Guillebert, le grand curé de Rouville, il accepte d'être ordonné le 21 décembre 1649; il célébra sa première messe le 25 janvier 1650. Il est alors chargé de la direction spirituelle de tous les laïcs qui se trouvaient dans et autour de l'abbaye et son pacifisme a raison, pendant la Fronde, de leurs tendances belliqueuses (N. Fontaine, *Mémoires*, t. 2, Utrecht, 1736, p. 12-21; Sacy, *Lettres chrétiennes*, t. 1, p. 40-45). Redouté pour sa froideur et sa sévérité, détaché de sa famille (son impassibilité à la mort de sa mère fut remarquée : « Le respect qu'il savait qu'il devait à sa fonction de prêtre », dit Fontaine, « lui fit oublier qu'il était fils », *Mémoires*, t. 1, p. 402), il prend parti vigoureusement contre les jésuites en 1654, en publiant les *Enluminures du fameux almanach des PP. Jésuites*, qui prolongent la polémique des années 1651-1652 autour des *Heures de Port-Royal* (l'office en langue française, dont Sacy avait traduit les hymnes).

L'essentiel de son activité est néanmoins son rôle de directeur, dont témoigne son abondante correspondance (à partir de laquelle Fontaine a composé des « Entretiens » apocryphes, tel le fameux entretien avec Pascal, que Sacy rencontre en janvier 1655). Sacy compose encore, en 1663, La *Vie de dom Barthélemy des Martyrs*, archevêque portugais, dont l'ouvrage principal, le *Stimulus pastorum* (Rome, 1564), lui permettait de proposer aux évêques français un modèle conforme aux efforts de Charles Borromée. Directeur des religieuses de Port-Royal à la mort de Singlin (1664), il est arrêté en mai 1666 et enfermé à la Bastille (avec N. Fontaine, P. Thomas du Fossé et son frère Boisroger, et Longueil); Fontaine et lui sont retenus à la Bastille jusqu'à la Paix de l'Église, en octobre 1668. Ses années de captivité lui permettent de rédiger sa traduction du nouveau Testament qui paraît à Rome en 1665, suivie, à partir de 1670, d'une traduction, livre par livre, de l'ancien Testament. Il meurt le 4 janvier 1684, laissant, outre ses grandes traductions et ses publications polémiques, une importante correspondance dont la sœur Briquet publie une partie en 1690 *(Lettres chrétiennes et spirituelles)*.

2. *Spiritualité.* — Sacy est essentiellement un directeur d'âmes, qui eut la lourde charge de remplacer Saint-Cyran et Singlin, aux heures les plus sombres de Port-Royal. Il déçut d'abord ses pénitents : sa spiritualité semblait moins élevée et plus ordinaire que celle de ses maîtres (il dut déplorer, en 1664, une brochure de sœur Sainte-Eustoquie de Brégy, pourtant approuvée de Nicole : « Cela ressent ce me semble un peu une certaine haute spiritualité qui n'est pas de l'esprit de la mère Angélique et de la maison », *Lettres inédites*, p. 113). Le ton habituel de ses lettres de direction est d'une grande simplicité, assez terne au total (Sainte-Beuve parle de leur « pâleur monotone », *Port-Royal*, 2e éd., t. 2, Paris, 1860, p. 319). Les sept cent cinquante lettres publiées permettent de constater la valeur de cette direction spirituelle, fidèle aux principes de Saint-Cyran, mais plus soucieuse peut-être de pratique ascétique que de réflexion théologique.

1° *L'Écriture.* — Au principe de toute vie chrétienne, Sacy place la fréquente lecture des Livres saints, qui est « le pain de chaque jour » (*Lettres chrétiennes*, t. 2, p. 271); il met au premier plan les Évangiles et la première épître de Pierre *(ibidem)*, mais ne néglige pas l'ancien Testament, surtout les psaumes. Il insiste sur la valeur de ces écrits comme parole vitale, parole créatrice, « paroles de Dieu, qu'on devrait adorer plutôt que de les lire et dont une seule a fait tout le monde » (t. 2, p. 42). Sacy encourage ses pénitents à communier tous les quinze jours (t. 1, p. 341; t. 2, p. 35), mais conseille à ceux qui voudraient se « renouveler » en s'abstenant de la communion, de « substituer à ce manquement l'autre pain de l'âme qui est la parole de Dieu » (t. 2, p. 32). L'écrit n'est pas, du reste, un talisman, non plus que le pain eucharistique; on doit s'y préparer, et se concentrer avec dévotion et gravité à cette lecture : « Ce que vous lisez est grand, mais le fruit en est tel que celui qui lit » (t. 1, p. 611).

Le profit de l'Écriture n'est d'ailleurs pas proportionné à une compréhension intellectuelle, mais à l'intelligence de la foi. Fontaine rappelle que Sacy disait : « Une goutte d'eau qui ne suffit pas à un homme suffit à un oiseau. Les eaux sacrées ont cela de particulier qu'elles se proportionnent et s'accommodent à un chacun. Un agneau y marche, et elle est en même temps assez profonde pour qu'un éléphant y puisse nager » (*Mémoires*, t. 1, p. 386).

2° « *La vie divine* qui est dans le cœur » (*Lettres chrétiennes*, t. 2, p. 350). — Fidèle à Saint-Cyran (cf Louis Cognet, *Les jansénistes et le Sacré-Cœur*, dans *Études carmélitaines*, Paris, 1950, p. 234-253; DS, t. 2, col. 2300-2307), Sacy insiste sur le rôle central du cœur comme lieu de la vie divine et de la vraie conversion : « La piété est toute dans le cœur et la volonté, et non dans l'esprit » (*Lettres chrétiennes*, t. 2, p. 97). « Dieu forme lui-même dans notre cœur et la volonté et l'action » (t. 1, p. 563) et nous instruit « par l'impression de son Esprit dans le fond du cœur » (*Heures canoniales*, psaume 50, Paris, 1672, p. 62). Aussi l'essentiel de la conduite chrétienne sera dicté par le sentiment de la présence trinitaire au cœur du fidèle. La foi, « raison de Dieu » (*Lettres chrétiennes*, t. 2, p. 640), est aussi « la raison et la lumière divine du chrétien, comme la raison humaine est la vie de l'homme » (t. 2, p. 20). La voie spirituelle qu'il propose à ses disciples est « la voie de la confiance » *(Lettres inédites*, p. 63), et il ne cesse de répéter : il faut chasser toute inquiétude, toute angoisse et tout trouble, il ne faut pas se décourager *(Lettres chrétiennes*, t. 2, p. 315 et 706); il consacre une lettre (t. 2, p. 306-309) à expliquer qu' « il est dangereux de tomber dans l'ennui »; la vraie piété se vit dans la paix du cœur

et Dieu seul peut la procurer, car il est seul à pouvoir « remplir notre cœur » (p. 309).

3° *La pratique spirituelle.* — Les avis de Sacy ne sont pas des considérations théologiques ou des méditations personnelles, mais des avis de direction précis (t. 1, p. 122 : il accepte qu'un gentilhomme vende son carrosse, « par un vrai mouvement de piété »). Pour l'essentiel, deux thèmes conjoints sont extrêmement fréquents : la pratique de l'humilité et la recherche de la solitude (« Le cœur ne crie que dans le silence de la bouche », t. 1, p. 107). On reconnaît là deux exigences qui ont marqué la réputation de Port-Royal. De même, dans sa fidélité au souci cyranien de « signes ». (et dans le climat incertain du monastère en lutte, directeur clandestin de religieuses rebelles), il insiste sur les nombreux signes que Dieu procure à ses fidèles : les faveurs même temporelles (t. 1, p. 350-352), les guérisons (Fontaine, *Mémoires*, t. 2, p. 135), mais aussi les maladies (*Lettres chrétiennes*, t. 1, p. 134-137) et sa propre arrestation dont il essaie de tirer parti : « Depuis que je suis ici (= à la Bastille), j'ai tâché de prier plus que je n'avais jamais fait étant en un lieu propre à le faire, et en reconnaissant plus la nécessité et l'utilité » (lettre à Barcos, 24 février 1667; *Lettres inédites*, p. 212).

Mais il écrit aussi que « la conversion d'une âme est le plus grand de tous les miracles » (*Lettres chrétiennes*, t. 2, p. 335). Car le fond de son enseignement, dans ses lettres de direction comme dans la *Vie de dom Barthélemy des Martyrs*, est une pratique spirituelle simple, sans prétention mystique, mais constante : « La prière continuelle est l'air que nous devons respirer sans cesse, et nous l'interrompons » (t. 2, p. 5).

Le Maistre de Sacy a traduit en français une grande partie de la Bible; chaque livre, accompagné ordinairement d'une « explication du sens littéral et du sens spirituel tirée des saints Pères et des auteurs ecclésiastiques », parut entre 1665 et 1693. L'ensemble de *La sainte Bible, contenant l'Ancien et le Nouveau Testament, avec des notes courtes pour l'intelligence des endroits les plus difficiles*, fut publié à Paris en 1696 en 16 volumes. Elle est connue sous le nom de « Bible de Mons » en raison de la traduction du *Nouveau Testament*, publiée à Mons (= Amsterdam) en 1667 (traduction condamnée en 1668 par l'archevêque de Paris et le pape Clément IX). La « Bible de Mons » est parfois attribuée au « sieur de Royaumont » (= Le Maistre de Sacy) qui, sous ce pseudonyme, en 1670, dédiait au dauphin *L'histoire du Vieux et du Nouveau Testament, avec des figures et des explications édifiantes*. Voir la liste de ces traductions et la bibliographie de la querelle suscitée par la condamnation, dans A. Cioranescu, cité *infra*.

A retenir aussi la traduction *De l'Imitation de Jésus-Christ*, par le sieur de Beuil (= Sacy), prieur de Saint-Val, dite de Port-Royal (Paris, 1662; 18e éd., 1673), qui obtint grand succès jusqu'au 19e siècle et fut souvent pillée par d'autres traducteurs; cf A.-A. Barbier, *Dissertation sur 60 traductions françaises de l'Imitation*, Paris, 1812, p. 39-41 et *passim*.

Geneviève Delassault, *Le Maistre de Sacy et son temps*, Paris, 1957, biographie et bibliographie de la correspondance de Sacy (p. 277-281); G. Delassault a publié en 1959 à Paris un *Choix de lettres inédites de Louis-Isaac Le Maistre de Sacy (1650-1683)*, contenant deux cent dix-huit lettres (d'intérêt surtout historique); les lettres de direction se trouvent principalement dans la publication (anonyme) de la sœur Briquet (Madeleine de Sainte-Christine), *Lettres chrétiennes et spirituelles de messire L.I. Le Maistre de Sacy*, 2 vol., Paris, 1690 (quatre cent quarante lettres publiées sans le nom des correspondants et, le plus souvent, sans date). — Bibliographie générale dans A. Cioranescu, *Bibliographie de la littérature française du 17e siècle*, t. 2, Paris, 1969, n. 42162-42254. — DTC, t. 9, 1926, col. 200-202 (J. Carreyre). — *Catholicisme*, t. 7, 1969, col. 271-273 (G. Delassault). — Voir encore L. Cognet, *Claude Lancelot, solitaire de Port-Royal*, Paris, 1950.

Jean-Robert Armogathe.

LE MARCHAND (Jean-Baptiste), jésuite, 1824-1908. — Né à Alençon (Orne) le 18 décembre 1824, après des études au collège de cette ville et au petit séminaire de Séez, Jean-Baptiste Le Marchand entre dans la compagnie de Jésus le 6 octobre 1846, à Saint-Acheul. Il fait sa philosophie à Brugelette, sa théologie à Laval (1853-1857) et sa troisième probation à Toulouse comme socius du maître des novices (1858-1859). Préfet au collège de cette ville (1859-1862), il travaille ensuite dans l'ouest de la France, principalement à Laval (1871-1883) et à Rouen (1883-1908). Il fut en général apprécié dans la prédication des missions et des retraites sacerdotales; d'aucuns trouvaient son action trop exubérante. Il mourut le 6 février 1908.

En sa première forme (Caen, 1880, 111 p.), son unique ouvrage publié comporte un seul volume : *Pensées sur l'homme tirées de la doctrine de saint Ignace...* La quatrième et dernière édition comprend trois gros volumes (Paris, 1898-1900) et a pour titre : *Exercices spirituels de saint Ignace et vérités fondamentales de la vie chrétienne.*

L'auteur écrivit donc d'abord un commentaire (très direct et rapide) de la section des *Exercices* qui s'intitule « Principe et fondement ». Il fut amené par la suite à reprendre d'une manière plus magistrale cette première ébauche et à y ajouter des méditations relatives à cette section des *Exercices* et aux deux premières semaines. Qu'il ait eu ou non l'intention de couvrir finalement tout le champ des *Exercices*, Le Marchand manque à certains égards de fidélité envers le livret ignatien; il le cite sans doute parfois textuellement, mais il n'en fait pas ressortir le mouvement spécifique et y joint des considérations qui en voilent plutôt la marche, quelle que soit par ailleurs leur valeur propre.

La méthode, aussi bien dans le commentaire doctrinal que dans les méditations et l'exposé des notions, est souvent abstraite et scolaire. L'auteur n'abandonne guère un ton oratoire d'une véhémence tendue. Quoi qu'il en soit, la « vue de la fin » et la mise en œuvre de la volonté unifient la doctrine spirituelle de l'ouvrage.

De nombreuses citations occupent parfois plusieurs pages de suite : elles sont empruntées de préférence aux Pères de l'Église et aux auteurs spirituels jésuites, d'Ignace de Loyola (les *Exercices spirituels* et leur *Directoire* officiel, les *Constitutions*) à J.-Ph. Roothaan.

Moniteur bibliographique de la compagnie de Jésus, Paris, 1889 svv. — H. Watrigant, *Catalogue de la Bibliothèque des Exercices*, CBE, n. 94, Enghien, 1925, p. 228. — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 492.

Henri de Gensac.

LE MASSON (Innocent), chartreux, 1627-1703. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine spirituelle.* — 4. *Survie.*

1. **Vie.** — 1° Les années de formation. — Philippe Le Masson naquit à Noyon le 21 décembre 1627, d'une famille de moyenne bourgeoisie d'office. Il fit ses études au collège de la ville, puis commença sa théologie en Sorbonne, où il soutint sa première thèse. L'atmosphère, alors fortement ultramontaine, de la

faculté, le marqua profondément, spécialement sous l'influence de Pierre Loysel, chancelier de l'université, futur champion de l'administration archiépiscopale de Retz contre les prétentions royales. C'était l'année où le livre de la *Fréquente communion* (1643) d'Antoine Arnauld partageait les esprits et où l'*Augustinus* de C. Jansénius était lu avec passion par Matthieu Feydeau (1616-1694; DS, t. 5, col. 287-291), cousin de Le Masson : c'est probablement alors que celui-ci commença à s'attacher au molinisme et au salésianisme qui devaient caractériser sa spiritualité.

Mais le 19 décembre 1644, il entra à la chartreuse de Montrenaud, près de Noyon. Le nom d'Innocent qu'il reçut, était celui du pape nouvellement élu : c'était un symbole ou un programme. Après sa profession, il fut assez rapidement nommé sacristain, ce qui implique un certain besoin d'activité. Il travaillait aussi manuellement comme relieur. En 1659 seulement, il fut nommé vicaire et chargé de la formation spirituelle des novices. Il y connut certains déboires, du fait des mentalités différentes entre générations d'après et d'avant la Fronde. Il s'occupait activement de la direction spirituelle des frères, pour qui il composa de courts opuscules de piété. Lui-même était à rude école sous Charles Marcotte, prieur d'une exquise politesse, mais assez épineux. Les visiteurs cependant lui témoignaient la plus entière confiance, le jugeant « capable de tout ». Il faut insister sur l'importance des dix-huit ans qu'il passa ainsi en cellule à des occupations purement spirituelles : ils lui donnèrent une expérience des problèmes des simples religieux que n'eurent à ce degré aucun de ses prédécesseurs et de ses successeurs, qui tous suivirent la filière des absorbantes administrations temporelles rapidement obtenues après leur profession. Une fausse démarche (l'emploi anticanonique d'une espèce de vote par correspondance) faillit cependant l'écarter du priorat lors d'une élection manquée en août 1663, tandis que l'impression de son premier livre, la *Theologia moralis practica*, menaçait de l'englober dans les sévices gallicans contre la Sorbonne (affaire Drouet de Villeneuve). De hâtives corrections, de pure forme, parèrent à ce danger et il fut nommé prieur de Noyon quelques semaines plus tard par le général de l'ordre. Il ne devait être promu covisiteur de Picardie qu'en 1672, mais en fait avec la charge de la province, car le premier visiteur était âgé.

2° Le Généralat (1675-1703). — Le 20 octobre 1675, il fut élu général de l'ordre. Il fallut un précepte au nom du vœu d'obéissance pour lui faire accepter cette charge. Sa santé était médiocre. Outre les difficultés habituelles à la succession d'un supérieur très âgé, resté en charge vingt-cinq ans, il en rencontrait dues à la personnalité même de ce prédécesseur. Depuis l'élection de Jean Pegon, le chapitre général n'exerçait plus ses fonctions législatives, les visiteurs étaient réduits à un rôle d'information, les visites de la Grande Chartreuse étaient interrompues et aucun remède n'était apporté à la situation spirituellement inquiétante de certaines maisons d'Espagne et d'Italie; enfin les chartreuses des « états héréditaires » de l'empereur étaient en état de schisme pratique. Le généralat de Le Masson peut se diviser en trois périodes.

1) *Pastorale pour l'observance* (1675-1681). — Il s'efforce de remettre en marche les rouages de l'ordre et de parer aux abus. Ses premiers chapitres généraux portent des ordonnances importantes : interdiction aux maisons de capitaliser, aux religieux de disposer de leurs honoraires de messes, réserve au général de l'approbation des projets de construction, et lui-même donne l'exemple d'une architecture purement fonctionnelle en reconstruisant la Grande Chartreuse après l'incendie du 9 avril 1676. Des lettres vigoureuses défendent l'ordre contre les ingérences des plus hauts personnages et l'application des nouvelles décisions est suivie de près. C'est cependant au sujet de la formation des novices que les modifications sont les plus fécondes : un *Directoire des novices* remplace le primat de la mémorisation du psautier par l'adaptation à l'esprit cartusien des spiritualités modernes fondées sur l'oraison méthodique; en contre-partie, les obligations liturgiques des jeunes religieux connaissent un certain allègement. Cet effort s'accompagnait d'une sévérité accrue dans le choix des vocations : sous le généralat de Le Masson, les professions annuelles de la Grande Chartreuse descendent à une moyenne à peine supérieure à trois, alors qu'elles étaient à six durant les vingt-cinq ans du priorat précédent et remontèrent à cinq aussitôt après sa mort, dans le premier quart du 18e siècle. L'ouverture de trois noviciats dans les provinces de Chartreuse et de Bourgogne ne suffit pas à expliquer ces variations. Cette dernière décision était prise pour atténuer le rôle de noviciat central que jouait la maison-mère depuis la fin des guerres de religion : l'esprit de stabilité n'y pouvait que gagner. L'action du général ne fut pas moins profonde sur les frères convers, qui furent pourvus d'ouvrages de formation adaptés, et surtout regroupés dans les maisons : Le Masson poursuivit avec ténacité la suppression, même au prix de pertes matérielles, des « maisons basses » et « obédiences » où procureurs et frères, sans direction spirituelle suffisante, avaient la possibilité de vivre « en gentilshommes de campagne ».

2) *La défense des Statuts* (1681-1688). — En 1681, une nouvelle édition des Statuts de l'ordre intégra toutes ces mesures. Elle avait été préparée soigneusement selon la procédure habituelle, avec communication du projet aux prieurs et examen de leurs rapports, comme en témoigne la correspondance du général avec certains d'entre eux. Mais quelques maisons d'Espagne, sous l'effet de causes complexes, politiques et morales, refusèrent d'accepter cette édition et portèrent plainte contre elle successivement devant toutes les juridictions possibles, civiles et religieuses. Leurs griefs n'étaient que misérables chicanes ou calomnies, mais le débat dura huit ans, abondant en épisodes tragi-comiques. Le Masson y montra sa fermeté inébranlable et sa dextérité, mais ce fut la grande épreuve de sa vie, et si, en 1688, l'approbation en forme spécifique des Statuts par Innocent XI lui donna substantiellement raison, il fut très sensible à un désaveu sur quelques détails.

Parallèlement, dans les chartreuses de France, le livre de l'abbé de Rancé, *Traité de la sainteté et des devoirs de la vie monastique* (1683), ébranlait certaines vocations. Malgré les services que continuèrent à se rendre les deux supérieurs, dans le premier volume des *Annales*, dont le chapitre général avait ordonné la composition, Le Masson répondit à Rancé en commentant les textes législatifs. Il fut ensuite amené à le faire plus directement en répondant à un libelle de Rancé : réfutation en général « foudroyante », pour parler comme Richard Simon, mais où on note des

interprétations erronées, voire forcées (*Explication... des anciens Statuts... avec des éclaircissements... sur un libelle..*, 1689). La querelle fut étouffée, le chancelier Le Tellier ayant refusé aux deux parties le permis d'imprimer. Comme l'abbé de la Trappe avait comme informateurs quelques chartreux jansénisants, dont le plus actif, Pierre Driot, profès d'Auray, devint agent du parti à Rome, Le Masson flairait cette hérésie sous certaines affirmations de son adversaire, à tort du reste. Il était en éveil sur cette question depuis sa jeunesse : son *Directoire des novices* contient quelques pages simples et claires sur la théologie de la grâce et son principal ouvrage de spiritualité se grossit d'un appendice à ce sujet, qui, augmenté de réponses aux objections, fut finalement publié à part *(Enchiridion)*.

3) *Querelles dogmatiques.* — Le Masson ne prit qu'une part mineure dans la querelle janséniste (cf DTC, t. 9, col. 203-204), bien qu'elle lui valût de solides inimitiés. Il fut beaucoup plus actif contre le quiétisme et son rôle le fait juger sévèrement par les historiens récents (DTC, t. 9, col. 205-207; DS, t. 6, col. 1314); mais ceux-ci n'utilisent que la documentation publiée dans les correspondances de Bossuet, Fénelon et Tronson, insuffisantes pour comprendre les motivations du prieur de Chartreuse.

En 1684-1685, lors de son apostolat mystique à Grenoble, M^me^ Guyon était passée à la chartreuse de moniales de Prémol, y laissant un exemplaire de ses écrits. Elle avait eu une entrevue avec le général lui-même, qui en avait retiré une impression défavorable. Par ailleurs, un livret de cantiques, provenant d'une autre maison de moniales chartreuses, Mélan, en Savoie, prouve que les thèses guyoniennes y étaient connues. Or, en décembre 1689, Le Masson, qui savait depuis longtemps que l'observance y souffrait « bien du déchet », eut la brusque révélation de désordres graves, hystérie mystique d'une sœur, inconduite d'une autre. S'y ajoutèrent les confidences d'une ancienne servante de M^me^ Guyon, Cateau Barbe, en qui l'inexpérience à peu près totale de la direction féminine chez Le Masson ne sut pas reconnaître une mythomane dévoyée, et la tactique du cardinal Le Camus, qui abondait dans le sens de ses correspondants, quels qu'ils fussent; bref, tout s'accorda à donner à Le Masson l'impression qu'il se trouvait devant le molinosisme, et il en fut affolé. Il crut répondre à une inspiration en procédant lui-même à la visite canonique des moniales. Le 20 janvier 1690, le complice de la moniale était envoyé en pénitence; le 4 avril, un *motu proprio* pontifical ordonnait la visite et levait l'interdit qui ne permettait pas au général, selon les Statuts, de sortir du « désert » de la Grande Chartreuse; cette dispense provoqua pendant cinq ans des attaques passionnées devant le chapitre général qui faillirent entraîner la déposition de Le Masson (lettre du 24 août 1694 et note du 24 février 1695). Devant l'enquête menée sur les mœurs de M^me^ Guyon par Tronson durant les conférences d'Issy (juin 1694-mars 1695), la position du général était délicate : les Statuts lui interdisaient de révéler les secrets de l'ordre et plus encore de les porter devant une juridiction étrangère; nous ignorons aussi dans quelle mesure Cateau Barbe l'autorisa à faire usage de ses confidences, faites « comme en confession », et la rétractation de celle-ci semble avoir été mal connue. D'où la solution d'un « billet » confidentiel. Il reste que le général fut abusé par un fâcheux concours de circonstances.

Cependant, il prenait occasion de la crise pour mener auprès de ses moniales une action pastorale par de nombreux opuscules, tandis qu'il combattait dans une même polémique quiétisme et jansénisme. Le « Cas de conscience » (condamné par le Saint-Office en février 1703; cf DS, t. 8, col. 122) réveillait ses inquiétudes à cet égard, quand il mourut d'une congestion cérébrale le 8 mai 1703. Entraîneur spirituel, prêchant toujours d'exemple malgré une santé ruinée, il semble avoir été très aimé de la grande majorité de ses religieux.

2. **Œuvres.** — A part quelques ouvrages de droit, toute l'œuvre de Le Masson traite de spiritualité (C. = La Correrie; P. = Paris).

1) *Theologia moralis practica* (P., 1662, plusieurs rééd.; abrégé : *Theologia... compendiose descripta*, 1669).

2) *Directoire des novices de l'un et de l'autre sexe* (C., 1676, 1687, 1760; Avignon, 1867, 1874; trad. latine, *Directorium novitiorum..*, C., 1676, et, avec une pagination à part, à la suite de la *Nova collectio Statutorum..*, 1681, etc).

3) *Instructions spirituelles pour se former facilement à l'oraison, se bien diriger dans le choix d'un état de vie, conserver la paix de l'âme, faire profit de l'aridité et marcher dans les voies de Dieu avec une exactitude tranquille* (P., 1672 et 1674, pagination séparée pour les 4 instructions; 1676) = *Introduction* II, Avis 6-8, 10.

4) *Divers sujets de méditations sur les moyens de bien prendre l'esprit de sa vocation* (P., 1674, 1678) = *Introduction* II, Avis 11.

5) *Instructions spirituelles pour se bien gouverner dans la tentation et l'affliction* avec une *Méditation pieuse sur l'Enfance de Jésus-Christ et sur la grandeur de Dieu* (P., 1674, 1676) = *Introduction* II, Avis 9 et 13 fin.

6) *Lettres spirituelles qui contiennent divers avis pour la pratique des vertus chrétiennes, et pour les retraites* (P., 1676) = *Introduction* II, Avis 1-5 et 12.

7) *Introduction à la vie religieuse et parfaite*, en 53 leçons, précédées d'un « Avis important sur la vie spirituelle » en 20 pages (Lyon, 1677, 711 p., in-8°). La seconde édition (2 vol., 1689) a pour titre *Introduction à la vie intérieure et parfaite*. Le premier volume comprend 750 pages; l'« Avis important » a 24 pages; à la fin il y a une « Liste des passages de l'*Imitation* » sur « la grâce abandonne l'âme ». Le second volume compte 690 pages et 13 Avis ou traités, dont la plupart avaient été ou allaient être publiés à part. La 3° édition parut à Lyon en 1694, la quatrième à Paris en 1701; le 2° volume de 1701 a été réédité à part, Tournai, 1911, sous le titre *Avis spirituels et méditations*. Traduction latine, *Introductio ad vitam interiorem et perfectam* (2 vol., C., 1693-1695), avec un appendice sur la grâce « contra libros suspectos » (t. 1, 36 pages), qui deviendra, avec les objections d'un janséniste et les réponses de Le Masson, l'*Enchiridion* (n. 16). Trad. allemande en 1696 par le chartreux P. Horst et six éditions en anglais de 1879 à 1898.

8) *Lettre spirituelle sur le scrupule* (P., 1677, 1678, 1698) = *Introduction* II, Avis 13.

9) *Nova collectio Statutorum ordinis cartusiensis* (C., 1681 et 1736; Rome, 1688; trad. française pour les convers, 1683; pour les moniales, 1690). Voir n. 2.

10) *Directorium morientium ordinis cartusiensis* (C., 1685); trad., *Le directoire des mourants* (1686).

11) *Annales ordinis cartusiensis* (3 in-folios annoncés, le t. 1 seul parut, C., 1687; 1703, sous le titre *Disciplina ordinis..*; Montreuil, 1894; cf *Mémoires de Trévoux*, janvier 1704, p. 38-61). Les *Consuetudines* de Guigues I † 1136 y sont reproduites et commentées (cf DS, t. 6, col. 1172); Migne a réédité texte et commentaire (PL 153, 631-760).

12) Le Masson a composé « en addition à notre premier volume des *Annales* », une *Explication de quelques endroits des anciens Statuts.., avec des éclaircissements donnés sur le sujet d'un libelle... composé contre l'ordre...* (C., 1689); c'est une

réplique à une *Lettre* (de Rancé) *à un évêque* (Le Camus)... *au sujet des allégations faites de leurs anciens Statuts dans la Sainteté des devoirs de la vie monastique*, qui sera publiée dans les *Nouvelles de la République des Lettres* (mai-juin 1710). Voir *Bibliothèque critique*, t. 1, Amsterdam, 1708, p. 478-496. Cf DS, t. 6, col. 350.

13) *Sujets de méditations sur le Cantique des Cantiques à l'usage des religieuses chartreuses* (C., 1691; Lyon, 1692). Cf DS, t. 2, col. 107.

14) *Direction et sujets de méditations pour les retraites* (C., 1691; Montreuil, 1890).

15) *Pratiques saintes pour se procurer dans la religion une véritable tranquillité* (C., 1691; 3e éd., P., 1869).

16) *Enchiridion salutis operandae per gratiam Christi* (C., 1693; 3e éd., 1700 : p. 1-262 Enchiridion; p. 263-280 Examen Enchiridii; p. 281-382 Appendix); voir n. 7. Cf DTC, t. 9, col. 203-204.

17) *Exercice de dévotion au Sacré-Cœur de Jésus* (C., 1694, 1696; rééd., Toulouse, 1886, sous le titre *Semaine du Sacré-Cœur de Jésus*); voir n. 19.

18) *Deus cordis mei. Sujets de méditations sur ces paroles de David : Vous êtes le Dieu de mon cœur...* (C., 1694); voir n. 19.

19) *Direction pour se former au saint exercice de l'oraison et pour s'y bien gouverner avec ordre et tranquillité* (C., 1695; Lyon, 1696 : *Nouvelle direction pour se former... au saint exercice de l'oraison et à la dévotion au Sacré-Cœur*). Cette *Direction* comprend les n. 17-18 et développe le n. 3. Une quatrième éd. parut à Grenoble en 1698, et une traduction flamande en 1697. Des extraits furent publiés dans VS, t. 23, 1930, p. 66-72, 164-172, 259-263. Cf DTC, t. 9, col. 205.

20) *La psalmodie intérieure : sujets de méditations sur les psaumes* (4 vol., Lyon, 1696-1697).

21) *La vie de messire Jean d'Aranthon d'Alex, évêque... de Genève*, † 1695 (Lyon, 1697; augmentée de pièces sur le quiétisme, 2 vol., 1699-1700; Clermont-Ferrand, 1834; Annecy, 1895; cf DTC, t. 9, col. 204-207). François La Combe † 1715, disciple de Mme Guyon, réfuta ce qui le concernait (texte publié en 1910-1911; cf DS, t. 9, col. 38).

22) Cette biographie fut suivie des *Éclaircissements sur la Vie... avec de nouvelles preuves de son zèle contre le jansénisme et le quiétisme* (Chambéry, 1699, 1700).

23) *Lettre circulaire aux prieures de religieuses chartreuses*, sur le pur amour (C., 1698); l'essentiel se retrouve dans les *Éclaircissements* qui précèdent.

24) *Pratique de la bénédiction et consécration des vierges* (C., 1699).

25) *La psalmodie intérieure de l'office de la sainte Vierge* (Grenoble, 1699).

26) *La psalmodie intérieure de l'office des morts* (Grenoble, 1699).

27) *Observations sur le mystère de la grâce universelle de M. Nicole* (C., 1701, 21 p.).

28) *Sujets de méditations sur le sermon que fit notre Seigneur sur la montagne* (P., 1703).

Rappelons que Le Masson prit à cœur de faire collationner les documents de l'histoire de l'ordre; voir la notice de son secrétaire Léon Le Vasseur † 1693 (DS, t. 9, col. 735). Il s'en explique en tête des *Annales* : « ne chartarum acervi in domo Cartusiae accumulentur et periculum incendii, quod toties experta est, oriatur ».

Parmi les inédits présentant un intérêt pour la spiritualité, retenons *In Vitam Christi notae*, ms Grenoble 674, et *Manuale praelatorum*, ms Grenoble 646. La correspondance de Le Masson constitue sans doute son œuvre la plus vivante. Ses 1090 lettres actuellement connues ont été réunies, annotées et munies de tables par A. Devaux (3 vol. dactylographiés, chartreuse de Sélignac). En attendant une édition complète, seules sont éditées les lettres échangées avec Th. Gonzalez, général des jésuites, en appendice à l'*Enchiridion*, et avec Bossuet, Étienne Le Camus, évêque de Grenoble, et Louis Tronson dans les correspondances respectives de ceux-ci et de Fénelon, ainsi que des lettres à des moniales dans H. Feige, *Histoire de Mélan*. Le reste est dispersé dans divers dépôts, dont les plus importants sont les Archives départementales du Nord, 62 H 103, et la Bibliothèque de Grenoble, ms 943 (5 vol.) et autographes 758, 759 et 808-810.

3. **Doctrine spirituelle.** — L'inspiration générale de ces nombreux ouvrages est indiquée nettement par le principal d'entre eux, imposé par leur auteur comme unique lecture durant l'année de noviciat. Pourtant son titre d'*Introduction à la vie religieuse et parfaite.., tirée de l'Écriture sainte, de l'Introduction à la vie dévote de saint François de Sales et de l'Imitation de Jésus-Christ* est quelque peu fallacieux. Il s'agit en effet d'une édition de l'*Introduction à la vie dévote* allégée de tous les passages ne convenant pas à des religieux. Chaque chapitre ou groupe de chapitres est précédé de versets néo-testamentaires et suivi de chapitres de l'*Imitation* se rapportant à la matière traitée, — les traductions utilisées sont celles d'Isaac Le Maistre de Sacy, ce qui exclut tout sectarisme chez le compilateur. Le Masson est foncièrement salésien, et on doit s'attendre à rencontrer chez lui les thèmes de cette spiritualité. Il importe de discerner comment il les a adaptés, voire infléchis, sous la triple influence de l'*Imitation*, de la règle cartusienne et de l'expérience.

1° Inspiration salésienne. — Le Masson se place toujours et uniquement dans le cadre de la vie religieuse. Selon un schéma plusieurs fois repris et qui semble fondamental, il voit en celle-ci « un rempart contre les dangers du monde.., une école de l'abnégation.., une académie de charité.., un chemin formé pour bien suivre les vestiges de Jésus-Christ » (*Introduction*, 1701, t. 2, 10e Avis, p. 301-309). Pourtant il insiste très peu sur le premier aspect, sinon pour inviter à des actions de grâces de caractère très général : toute son œuvre manifeste une grande méfiance pour la mémoire, et surtout pour l'imagination, dangereuse pour le solitaire vivant en cellule dans une chartreuse. A la limite, cela l'amène à amputer de tout son rôle de réparation la dévotion au Sacré-Cœur, plutôt que de laisser ses moniales pratiquer intégralement le *Divin Rendez-vous* (Dijon, 1689) de la sœur Jeanne-Madeleine Joly, de Dijon. Le thème de « l'académie d'amour » est au contraire largement développé. Le Masson s'oppose formellement au maintien des âmes dans une voie de crainte : « Je ne puis approuver la conduite qui ne sait donner que de la terreur aux âmes » (*Introduction*, t. 2, 1er Avis, p. 5.). Comme François de Sales, il s'attache délibérément aux dogmes les plus consolants. Son opposition au jansénisme se situe à cette profondeur; le centre de la religion n'est pas pour lui le dogme du péché originel, mais la foi en la providence : « Dieu est amour.., Dieu est la bonté même.., sa Majesté s'est comme cachée pour nous faire approcher d'elle.., Dieu est tout » (t. 2, 7e Avis, p. 125-135). En retour, l'amour doit tout animer (*Directoire des novices*, p. 150), et quand la dévotion au Sacré Cœur sera révélée au général, elle rentrera d'elle-même dans les cadres de son enseignement.

Toutefois, cet amour sera vécu essentiellement dans la foi pure et non dans la sensibilité. Le Masson reprend fortement la distinction fondamentale entre amour effectif et amour affectif : le premier seul est nécessaire, le second est une aide accordée gratuitement par Dieu. A la parabole du chantre sourd, répond, mais sans le charme salésien, l'image du concert à huis clos, dont les portes s'ouvrent par instant (*Introduction*, t. 2, 2e Avis, p. 23-24). Sur ce thème mystique, fondamental cependant, le chartreux reste en deçà

de saint François de Sales : il ne dégage pas nettement la théorie de la « fine pointe », et sa méfiance du sensible le retient dans une mystique de la volonté; il insiste sur le primat de l'amour (sous l'influence sans doute de sa propre expérience spirituelle et de celle de directeur de conscience); aussi, sainte Thérèse, et, à travers elle, les mystiques de la lumière lui restent-ils fermés (cf lettre du 7 avril 1691).

Nous retrouvons le salésien dans son désir d'épanouir les âmes dans la liberté spirituelle. Il laisse au choix du lecteur les exercices qu'il propose sur les sujets les plus divers : méditations d'Écriture ou dogmas tiques, oraisons jaculatoires; il se borne à des suggestions, soucieux de couper court aux scrupules, dans la confiance en la bonté (cf *Introduction*, t. 2, 13e Avis, p. 662-663; *Directoire*, p. 41) : « Dieu ne se plaît pas aux pointilleries » (*Introduction*, t. 2, 5e Avis, p. 59). La discrétion doit tout régler et c'est là une des caractéristiques du *Directoire des novices*. Le petit traité de la mortification (*Introduction*, t. 2, 3e Avis, p. 44) la ramène encore au primat de l'amour : « Il faut éviter l'indiscrétion où porte une vue aveugle qui croit que de retrancher toujours le doux et de choisir toujours le plus dur à la nature, c'est une excellente pratique de mortification. C'est une erreur, parce que ce n'est ni sur le dur ni sur le doux que se doit régler la mortification, mais sur ce qui nous est marqué être de la volonté de Dieu ». Le Masson ne pouvait que reprendre ici l'importante distinction salésienne entre volonté divine signifiée et volonté divine de bon plaisir. Toutefois, il y change l'accent. François de Sales, écrivant pour des séculières, insiste surtout sur la soumission à l'imprévu, la volonté divine de bon plaisir; chartreux régi par une règle très stricte, Le Masson parle presque uniquement de la volonté de Dieu signifiée dans les Statuts de l'ordre. C'est le thème constant de ses lettres aux religieux inobservants et aux grands personnages dont il repousse les exigences. C'est d'ailleurs là qu'il en faut chercher la meilleure formulation, car l'*Introduction* traduit inexactement en termes d'abandon (t. 2, 10e Avis, p. 321-322) ce qui est conformité à la volonté divine. Il se retrouve par contre tout salésien lorsqu'il blâme la « sollicitude » ou l'excès d'empressement dans l'effort vers la perfection. Lui-même pouvait se rendre témoignage de son action pacifiante : « Je ne prends point volontiers les choses par les extrémités » (lettre du 7 février 1681).

2° L'Imitation du Christ. — Pourtant Le Masson n'a rien d'un humaniste dévot. Il ne l'est pas littérairement parlant : sa culture, sérieuse, est strictement ecclésiastique, son latin indigent, ses soucis d'art nuls, comme l'indique suffisamment la composition sommaire de ses ouvrages et de sa correspondance. Il ne l'est pas davantage en spiritualité, et il insiste très fortement sur l'« école de l'abnégation » qu'il discerne dans la vie religieuse. Il confond cet aspect avec la marche à la suite du Christ, « qui le plus souvent représente l'exercice de la passion, du renoncement, des persécutions et de la mort » (*Introduction*, t. 2, 10e Avis, p. 308). On discerne sans doute là l'influence de l'*Imitation* : non seulement Le Masson la reproduit presque entière dans son *Introduction à la vie religieuse*, mais c'est à elle qu'il recourt aussi bien pour établir sa théologie de la grâce dans l'*Enchiridion* que pour défendre le sens profond des Statuts dans l'*Explication de quelques points des anciens Statuts*. Cet aspect ascético-dogmatique de sa spiritualité n'aurait rien d'original, sans l'insistance à répéter des principes simple- en des formules heureuses.

Dès son premier ouvrage, la *Theologia moralis practica*, Le Masson insiste (t. 3, p. 95) : la vie religieuse n'est nullement affaire de spéculation, mais avant tout de pratique; l'unique critère de progrès est la vertu ou, ce qui revient au même, la fidélité à accomplir la volonté de Dieu. Dans tous ses écrits postérieurs, il répétera en substance la sixième règle placée en tête du tome 1 de l'*Introduction à la vie religieuse* : « Regardez la perfection comme une belle ville assise sur une montagne, que vous voyez de loin. Marchez toujours avec la résolution d'y monter et d'y parvenir, quoi qu'il vous en coûte, mais ne croyez pas que, parce que vous la voyez, il ne vous reste plus qu'un pas à faire ». Les applications en sont innombrables dans sa correspondance comme dans ses écrits polémiques. Il relèvera ainsi après d'autres chez les jansénistes et même chez Rancé le désaccord entre la profession de principes sévères et les procédés polémiques, comme il soulignera la contradiction de tel de ses sujets réclamant toute satisfaction en citant les mystiques espagnols.

Ce réalisme rencontre les deux thèmes les plus apparents, sinon les plus profonds, de l'auteur de l'*Imitation*. C'est d'abord un sentiment aigu de la faiblesse humaine : entendement, imagination, volonté tendent au dérèglement; entêtement, illusions de toute espèce en découlent. Comme l'anonyme du 15e siècle, Le Masson en fait des descriptions phénoménologiques vivantes et concrètes, sans passer à une analyse théologique qui les mette formellement en rapport avec la chute originelle. Comme lui aussi, il en tire la conclusion de la nécessité du combat spirituel. Il y revient sans cesse. Détail révélateur, dans la comparaison classique du monastère et d'une école, celle-ci devient une « académie », du nom des écoles militaires préparatoires de la noblesse d'épée (*Disciplina*, p. 33). L'arme unique est l'éducation de la volonté par la mortification, coopération humaine nécessaire à l'œuvre de la grâce. Toute sa vie, le général combattra le principe janséniste de la « gratia victrix », où il voit l'agent de la ruine pratique de tout effort (cf *Explication*, p. 56 et 146; lettre du 30 janvier 1683; etc). Non sans quelque simplisme, il réduira la passivité guyonienne et même la théologie calvinienne à cette position (*Vie d'Aranthon*, p. 255).

3° La tradition cartusienne. — Dans cet effort de renoncement, le chartreux rencontrait évidemment les traditions de son ordre. Pourtant il eut pleine conscience d'innover en y introduisant le salésianisme (cf lettre de 1677 au prieur de Paris). Il s'en justifie par une théorie du progrès très remarquable en un siècle presque uniquement dévoué aux « anciens ». Comparant l'évolution en spiritualité à celle de la chirurgie, il écrit : « L'excuse... tirée de l'exemple de quelques anciens n'est point recevable à présent, non plus que celle que voudrait donner aujourd'hui un chirurgien » en apprenant à ses apprentis la méthode d'Hippocrate; « ce serait leur enseigner à être cruels »; et il conclut : « Pourquoi donc vouloir donner la gehenne aux bonnes âmes, en les retirant... des facilités et des éclaircissements qu'on leur a donnés et qu'elles trouvent développés dans le livre incomparable de l'*Imitation* et dans ceux de saint François de Sales? » (*Explication*, p. 123-124). Sans doute lui-même, acceptant partiellement la problématique de Rancé, bataille sur des

détails d'observance, soucieux d'en montrer la permanence, mêlant en cela intuitions profondes et vues tendancieuses dues à une méthode historique insuffisante, mais même dans la *Disciplina*, il se refuse à voir dans le littéralisme un idéal : les Statuts matérialisent sans doute la volonté divine signifiée, mais il en est de même, et plus profondément, des préceptes de la discrétion et de la morale générale (*Explication*, p. 19 et 24). En pratique et dans un but d'édification, il ordonna certaines modifications mineures, dans le chant par exemple; il échoua, car il avait mal mesuré l'aide que ses religieux recevaient de l'attachement à la tradition.

Mais il a dégagé très nettement le caractère propre de son ordre, c'est-à-dire « ce que l'Esprit Saint demande » du chartreux et « la manière dont l'Esprit Saint doit se manifester » en lui. Il ramène cet esprit cartusien à trois versets scripturaires : « Maria sedebat secus pedes Domini. — Sedebit solitarius et tacebit. — Abneget semetipsum, tollat crucem suam et sequatur me » (*Disciplina*, p. 12). D'où une floraison de progressions ternaires, toutes appuyées sur l'idée de solitude : solitude de cœur, de pensée, d'âme, qui rejette successivement tout désir, puis toute pensée étrangère à Dieu, pour arriver à l'union de charité excluant tout retour sur soi (*ibidem*, p. 17-19); clôture, silence, obéissance (p. 20-24), ou encore marcher, se hâter, sans s'arrêter, à la suite du Christ (p. 28-30). Toutes mènent par le renoncement à la fin de l'ordre des chartreux, « l'union avec Dieu obtenue dès cette vie » (p. 16). A son rang, celui des premiers pas, le *Directoire des novices* doit y acheminer, mais dans cet ensemble d'horaires et d'exercices, cette fin mystique n'est pas définie explicitement, malgré l'insistance sur les oraisons jaculatoires; d'où la possibilité de ne voir dans le *Directoire* qu'un texte ascétique.

4° Théorie de l'oraison. — La querelle du quiétisme fut toutefois pour Le Masson l'occasion de préciser son idéal mystique. Il le situe dans « l'extase de la volonté », décrite par François de Sales dans le *Traité de l'amour de Dieu* (livre 7), qu'il reprend textuellement en centons habiles (*Méditations sur le Cantique des Cantiques*, p. 135-175; *Direction pour l'oraison*, 1698, p. 71-91). Cet état passif est pour lui le meilleur, parce que le plus sûr; il porte son critère d'authenticité, ses effets vertueux. Mais, dès 1661, dans le *Traité de l'oraison* composé pour le frère Antoine Adam (cf lettre du 18 juillet 1661) et reproduit dans l'*Introduction* (il fut réimprimé en appendice aux Statuts des Frères en 1683), Le Masson proposait à ses religieux l'oraison de quiétude, décrite comme l'état des « âmes avancées », une « effusion de toute leur volonté en Dieu, qui sera un acte d'union continue », une « suspension qui empêche de pouvoir faire des actes formés » (*Introduction*, t. 2, 6° Avis, p. 96-105). Il précisera plus tard avec Bossuet qu'il s'agit là d'actes imperceptibles, mais sa première rédaction insiste déjà sur le caractère transitoire de ces états et donne des directives pratiques pour se remettre aux méthodes communes en toute indifférence salésienne. Il se fonde sur la gratuité absolue des grâces mystiques, elle-même contre-partie de la liberté divine (*Direction pour l'oraison*, p. 112). C'est pourquoi il se refuse explicitement à toute description des états mystiques supérieurs. Sans doute est-il borné par son expérience de directeur, mais cette intuition sur le caractère strictement personnel des expériences mystiques le met à part parmi les théoriciens de son temps.

Sa conception des états inférieurs procède de deux sources : le *Directoire des novices* (ch. 10, p. 82) propose à ceux-ci comme livre de méditation les *Exercicios espirituales... de la oración mental* (Burgos, 1615; souvent traduits) d'Antoine de Molina, tandis que l'*Introduction à la vie religieuse* leur prescrit la méthode salésienne. Des quatre degrés considérés, anéantissement, considération, affection, union, le dernier est résolument contemplatif : avec le chartreux espagnol, Le Masson le définit comme une « contemplation active », un simple regard portant sur les objets de foi (*Direction*, p. 129; cf Molina, 1e p., 2e tr., ch. 6, § 2). Le premier degré se retrouve aussi chez Molina : dans la sécheresse totale, se faire mendiant et se contenter d'exposer en silence sa détresse devant Dieu, mais il ne s'agit chez Molina que d'une indication occasionnelle (ch. 5, § 4). C'est peut-être plutôt chez Saint-Cyran (*Théologie familière*, 13e leçon, dans *Œuvres chrétiennes et spirituelles*, t. 4, Lyon, 1679, p. 43) que l'on rencontre la description la plus semblable à celle du prieur de Chartreuse. Pour les deux degrés intermédiaires, le vocabulaire de Le Masson et sa description viennent de l'enseignement salésien, mais ils rencontrent aussi la *Scala claustralium* de Guigues II († 1193; DS, t. 6, col. 1175-1176, cf éd. SC 163, Paris, 1970), son lointain prédécesseur, qu'il trouvait citée chez Molina (ch. 2) sous le nom de saint Bernard. L'insistance des deux auteurs sur la prière de demande explique la place qu'il lui donne dans les commentaires dont est faite la *Psalmodie intérieure*, mais il les dépasse en admettant comme normale une simplification progressive de l'« affection », « d'autant meilleure qu'elle sera plus simple et plus tranquille » (*Direction*, p. 38).

4. **Survie.** — Certains ouvrages de Le Masson eurent un succès de curiosité lors de la querelle du quiétisme, mais ce fut sans lendemain et son influence demeura limitée à son ordre. Les anecdotes peu sûres, récoltées par Beaucousin dans les chartreuses picardes au milieu du 18e siècle et consignées dans ses *Noyonnais célèbres* (Bibl. nat., fonds franç., ms 8810, f. 990-994), tendraient à faire croire qu'elle s'y affaiblit rapidement. Il n'en est rien et toute une série de témoignages la montre très vivante à la veille de la Révolution : dans une *Vie de saint Bruno*, écrite à Gaillon en 1788 et publiée en 1812, Emmanuel Ducreux cite abondamment, explicitement ou non, la *Disciplina*; en 1769, Norbert Pasquelin, au Liget, compilait pour son usage personnel un directoire d'inspiration identique à celui de Le Masson (ms Grande Chartreuse 1 Dir. 23); deux novices de la maison mère copiaient ce dernier en 1788 (*ibidem*, 21 et 22). En 1786, un anonyme, quelques semaines postulant dans une chartreuse, indique incidemment, dans un pamphlet haineux, *L'Anti-Chartreux*, que l'oraison se faisait toujours selon la méthode salésienne (p. 20); l'*Introduction à la vie religieuse* restait donc lue aussi. Mais seuls l'étaient ces trois ouvrages, avec les deux petits traités imprimés en appendice au Statut des Frères, et l'interprétation qui en était faite était strictement ascétique, conformément à l'esprit du temps. Elle favorisait la floraison des « dévotions », comme on le constate dans les petits manuscrits compilés par Anthelme Mahé, profès de Cahors (ms Grande Chartreuse 3 Spi. 61, 62 et 63). La restauration de l'ordre au 19e siècle maintint et cette interprétation et cette

autorité qui culmine avec les rééditions faites par l'imprimerie de l'ordre de 1888 à 1894. Le mouvement salésien, né peu après chez les chartreux avec les écrits de François de Sales Polien, en fut cependant indépendant. L'aggiornamento actuel vient seulement de déclarer périmé dans sa lettre le *Directoire des novices*.

Les deux meilleures études sur Le Masson sont celles de A. Crollet, *Discours sur la vie et mort du R. P. Dom Innocent Le Masson*, ms Grande Chartreuse non coté, 80 p., et de Jacques-Paul Martin, *La spiritualité de dom Innocent Le Masson et sa position dans la querelle du quiétisme*, ce dernier travail (thèse de l'université grégorienne, 1936), réaménagé, est paru sous le titre *Le Louis* XIV *des chartreux, Dom Innocent Le Masson* (Paris, 1975).

A. Gallois, *La Chartreuse de Montrenaud près Noyon*, Compiègne, 1894; *Dom Innocent Le Masson, 51e ministre général de l'ordre des chartreux*, Chauny, 1909.

S. Autore, art. *Chartreux*, DTC, t. 2, 1905, col. 2274-2318; *Le Masson*, t. 9, 1926, col. 202-207. — *Catholicisme*, t. 7, 1969, col. 282-284.— DS : art. Abandon, t. 1, col. 6-20 *passim* ; Chartreux, t. 2, col. 710-755 *passim*; Combat spirituel, t. 2, col. 1139, 1140; Direction spirituelle, t. 3, col. 1123; Écriture sainte, t. 4, col. 231, etc.

A.-A. Barbier, *Dissertation sur soixante traductions françaises de l'Imitation de Jésus-Christ*, Paris, 1812, p. 105-106. — Louis Dubois, *Histoire de l'abbé de Rancé et de sa réforme*, t. 2, Paris, 1868, p. 46-53. — A. Griveau, *Étude sur la condamnation du livre des Maximes des saints*, Paris, 1878. — L. Guerrier, *Madame Guyon, sa vie, sa doctrine et son influence*, Orléans, 1881. — L. Crouslé, *Fénelon et Bossuet*, Paris, 1894. — H. Feige, *Histoire de Mélan*, Montreuil-sur-mer, 1898.

H. Bremond, *L'Abbé Tempête*, Paris, 1929, p. 186-205. — J.-P. Martin, *La doctrine spirituelle de dom Innocent Le Masson*, RAM, t. 17, 1936, p. 368-390; t. 18, 1937, p. 45-64. — R. Schmittlein, *L'aspect politique du différend Bossuet-Fénelon*, Paris, 1954. — L. Cognet, *Le crépuscule des mystiques*, Paris, 1958.

Augustin Devaux.

LE MIRE (Aubert), écrivain ecclésiastique, 1573-1640. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. *Vie*. — Aubertus Miraeus, né à Bruxelles où son grand-père, originaire de Cambrai, vint s'établir vers 1532, fut baptisé le 2 décembre 1573; il était fils de Guillaume Le Mire † 1621 et de Jeanne Speeckaert † 1627. Il fit ses études à Douai, puis à Louvain. Ordonné prêtre, il fut élu membre du chapitre d'Anvers le 30 mars 1598; il y remplit diverses fonctions, surtout après la nomination de son oncle Jean Le Mire comme évêque du diocèse en 1603; secrétaire et garde du sceau épiscopal, écolâtre, bibliothécaire d'une première bibliothèque publique, dont la réalisation pratique resta un peu vague.

En 1609 et 1610, son oncle lui confia des missions à La Haye et à Paris pour régler la situation défavorable dont souffraient les catholiques du diocèse vivant dans des contrées dépendantes des Provinces-Unies. Les résultats furent quasi nuls, mais ce séjour à l'étranger permit à Miraeus de nouer des relations avec des érudits, de visiter plusieurs bibliothèques et d'y recueillir des notes.

La mort de son oncle en 1611 ne mit pas obstacle à sa carrière administrative. Promu protonotaire apostolique en 1613, il fut nommé en 1615 chapelain de la cour à Bruxelles, qui sera sa résidence jusqu'en 1624; grâce à l'appui de l'infante Isabelle, il succéda alors à Jean Delrio comme doyen du chapitre de la cathédrale d'Anvers. A la mort de l'évêque Jean Malderus en 1633, le chapitre le nomma vicaire capitulaire pour l'administration intérimaire du diocèse. Le nouvel évêque, Gaspard Nemius, lui confia le 7 août 1635 la charge de premier vicaire général, qu'il remplit jusqu'à sa mort, le 19 octobre 1640, à Anvers.

De par ses fonctions Miraeus prit une part active à la restauration catholique dans cette première moitié du 17e siècle et se distingua par son zèle, son talent oratoire et sa sollicitude pour raffermir la foi et relever la vie religieuse. Malgré toutes ces activités et préoccupations, il trouva le temps de se livrer à des recherches laborieuses et de publier, entre 1602 et 1640, les nombreux ouvrages qui l'ont rendu célèbre.

2. *Œuvres*. — Cette célébrité est due surtout à ses grands ouvrages diplomatiques : le *Codex donationum piarum* (Bruxelles, 1624), les *Diplomatum Belgicorum libri duo* (Bruxelles, 1627), les *Donationum Belgicarum libri* II (Anvers, 1629) et la *Notitia ecclesiarum Belgii* (Anvers, 1630). Réunis et réimprimés en un volume par J.-Fr. Foppens en 1723 et augmentés par lui de trois autres volumes, les *Auberti Miraei opera diplomatica et historica* (Louvain et Bruxelles, 1723-1748) constituent aujourd'hui encore un instrument de travail extrêmement précieux.

Parmi ses autres ouvrages il se trouve quelques écrits de circonstance, composés d'après le goût de l'époque à la mémoire de son ami Juste Lipse † 1606, de l'empereur Rodolphe, de l'archiduc Albert et de l'infante Isabelle. Il y a aussi des narrations historiques (comme la *Rerum toto orbe gestarum chronica a Christo nato ad nostra usque tempora*, Anvers, 1608, ou le *De rebus Bohemicis liber singularis*, Lyon, 1621), des compilations et des travaux sur l'histoire nationale (comme l'*Elenchus historicorum Belgii, nondum typis editorum*, Anvers, 1606; les *Elogia Belgica*, Anvers, 1609; les *Rerum Belgicarum annales*, Bruxelles, 1624; les *Stemmata principum Belgii*, Bruxelles, 1626, et le *Rerum Belgicarum chronicon*, Anvers, 1636) et des éditions de textes (comme les *Rerum Brabanticarum libri* XIX, *auctore Petro Divaeo Lovaniensi*, Anvers, 1610).

Miraeus s'est surtout appliqué à l'histoire ecclésiastique. Ainsi, il publia plusieurs monographies, en général fort courtes et sèches, mais pleines de renseignements puisés à de bonnes sources, ou que lui procuraient d'autres érudits, sur les origines et le développement des ordres et des établissements monastiques et religieux (imprimés à Anvers = A, et bientôt à Cologne = C, ce qui est remarquable).

Voici la liste de ces monographies (nous omettons les rééditions ou traductions) : 1) *Origo Beguinarum Virginum in Belgio* (A., 1602); 2) *Origines coenobiorum Benedictinorum in Belgio* (A., 1606); 3) *Ordinis B. Mariae Annuntiatarum virginum origo. Accessit ordinis carmelitani, virginum praesertim Teresanarum origo* (A., 1608); 4) *Origines Cartusianorum monasteriorum per orbem universum* (C., 1609); 5) *Origines equestrium, sive militarium ordinum* (A., 1609); 6) *Ordinis Carmelitani... origo atque incrementa* (A., 1610); 7) *Histoire de l'origine et institution de divers ordres et congrégations religieuses qui gardent la règle et profession de S. Augustin* (A., 1611); 8) *Ordinis Praemonstratensis chronicon* (C., 1613); 9) *Chronicon Cisterciensis ordinis* (C., 1614); 10) *Origines Benedictinae, sive illustrium coenobiorum Ord. S. Benedicti exordia ac progressus* (C., 1614); 11) *Canonicorum regularium ordinis S. Augustini origines ac progressus* (C., 1614); 12) *De collegiis canonicorum... liber singularis* (C., 1615); 13) *Originum monasticarum libri* IV... (C., 1620); 14) *De Windesimensi, Lateranensi, Aroasiensi, et Congregationibus alijs canonicorum regularium ordinis S. Augustini* (A., 1622); 15) *De congregationibus clericorum in communi viventium. Ut Theatinorum, Societatis Iesu, Barnabitarum, Somaschae, Oratorii, Doctrinae christianae, et aliorum. Liber singularis* (C., 1632); 16) *Elenchus regularum monasticarum et constitutionum asceticarum* (A., 1637); 17) *Codex regularum et constitutionum clericalium* (A., 1638).

A cet ensemble impressionnant s'ajoute encore une série d'opuscules de caractère hagiographique : *Sanctorum Galliae Belgicae imagines et elogia* (A., 1606); *Historia B. Virginis Camberonensis* (A., 1607); *De SS. Virginibus Coloniensibus*

disquisitio (A., 1608); *Vita S. Alberti episcopi Leodiensis* (A., 1612); *Cort verhael van het leven van den H. Willibrordus* (A., 1613); *Isabellae sanctae* (Bruxelles, 1622); *Fasti Belgici et Burgundici* (Bruxelles, 1622). Miraeus se chargea aussi d'une réédition des ouvrages de Henri Adriani, *Legende oft d'leven, wercken, doot ende miraculen ons liefs Heeren... ende alle Godts lieve Heylighen*, et de Mathias Lambrecht, *Historia ecclesiastica. Oft kerckelicke historie* en 1609, tous les deux avec un supplément de sa main.

Il faut mentionner enfin trois autres opuscules sur la géographie ecclésiastique : la *Notitia patriarchatuum et archiepiscopatuum orbis christiani* (A., 1611), la *Notitia episcopatuum orbis christiani* (A., 1613), le *De statu religionis christianae per Europam, Asiam, Africam, et Orbem Novum* (C., 1619), et un répertoire bibliographique, la *Bibliotheca ecclesiastica* (A., 1639), qui reçut un supplément posthume contenant les notes de Miraeus et publié par son neveu à Anvers en 1649.

On ne s'étonnera pas que dans cette production abondante la qualité du contenu ne corresponde pas toujours à la quantité. Malgré les déficiences occasionnelles, à imputer en grande partie aux documents dont il disposait et aux obstacles rencontrés dans les recherches, l'œuvre de Miraeus lui a assuré une réputation méritée dans l'historiographie du 17e siècle.

Il doit sa place dans l'histoire de la spiritualité sans doute surtout au rôle important qu'il a joué dans les années 1622 et suivantes en vue d'obtenir la béatification canonique de Jean Ruusbroec. En sa qualité de protonotaire apostolique et de chapelain de la cour, il assista, le 8 novembre 1622 à Groenendael, à l'élévation du corps et des reliques par Jacques Boonen, archevêque de Malines. Peu de jours après, il composa deux opuscules qui parurent anonymes à Bruxelles : *Monasterii Viridis Vallis... origo et V. Ioannis Rusbroquii primi eo in loco prioris, vitae series, per annos breviter digesta, ex Henrici Pomerij, Ioannis Buschij, et aliorum scriptis*, et *Elogia et testimonia variorum de V. Ioanne Rusbroquio Priore monasterij Viridis Vallis.* Légèrement remaniés ces deux opuscules furent réédités dans l'ouvrage que Miraeus publia la même année, le *De Windesimensi* (*supra*, n. 14), auquel il ajouta : *Accessit Vita et Translatio corporis V. Ioannis Rusbroquii.* C'est aussi à son instigation que le cistercien espagnol Chrysostome Henriquez publia, sans nom d'auteur, une *Breve relación de la vida del bienaventurado padre fray Juan de Rusbroque* (Bruxelles, 1622), qui n'est en somme qu'un résumé du premier opuscule de Miraeus, cité ci-dessus. Propagateur actif de la reconnaissance du culte de Ruusbroec, Miraeus fut nommé, par décret de Boonen du 30 janvier 1624, juge délégué pour le procès informatif dont il envoya les conclusions à Rome le 5 juillet, et il présida au nom de l'archevêque la commission constituée en 1626 pour le procès apostolique; le rapport favorable fut communiqué à Rome le 12 février 1627. Retardé, puis différé *sine die* pour des raisons étrangères à la cause, le procès ne sera repris que dans le dernier quart du 19e siècle, et l'approbation finale du culte donnée le 9 décembre 1908 et promulguée le 15 janvier 1909 (cf DS, t. 8, col. 666). Signalons enfin l'importance du témoignage de Miraeus pour une meilleure connaissance de l'histoire manuscrite des ouvrages de Ruusbroec et des traductions qu'en fit Guillaume Jordaens.

C.-B. de Ridder, *Aubert Le Mire, sa vie, ses écrits*, coll. Mémoires couronnés... par l'Académie royale de Belgique, t. 31, Bruxelles, 1863 (énumération et analyse des œuvres). — A. Wauters, art. *Miraeus*, dans *Biographie nationale*, t. 14, Bruxelles, 1897, col. 882-895. — F.J. van den Branden, *Geschiedenis der stadsbibliotheek van Antwerpen*, Anvers, 1908, p. 12-20. — P.J. Goetschalckx, *Geschiedenis der kanunniken van O.L.V. Kapittel te Antwerpen (1585-1700)*, Anvers (1929), p. 120-136. — E. Amann, art. *Mire* (Aubert Le), DTC, t. 10, 1929, col. 1862-1864. — Anastasius van den H. Paulus, *De eeredienst van den gelukzaligen Jan van Ruusbroec*, dans *Jan van Ruusbroec. Leven. Werken. Onder de redactie van het Ruusbroec-Genootschap Antwerpen*, Malines et Amsterdam, 1931, p. 263-289. — A. van Oekel-Verrijken, *Briefwisseling van Aubert Le Mire en Jacobus Buyens met Aegidius die Voecht, kanunnik der abdij van Averbode (1603-1607)*, dans *Bijdragen tot de geschiedenis bijzonderlijk van het oud hertogdom Brabant*, t. 38, 1955, p. 123-136. — É. Brouette, art. *Miraeus*, LTK, t. 7, 1962, col. 436-437. — A. Ampe, *Ruusbroec. Traditie en werkelijkheid*, coll. Studiën en tekstuitgaven van Ons Geestelijk Erf, t. 19, Anvers, 1975, p. 328-337, 448-459.

Jos Andriessen.

LEMIUS (Jean-Baptiste), oblat de Marie-Immaculée, 1851-1938. — Né à Montfort-en-Chalosse (Landes), le 23 mai 1851, Jean-Baptiste Lemius entra au noviciat des oblats de Marie-Immaculée le 3 mai 1871. Prêtre le 10 juin 1876, il fut professeur au scolasticat de sa congrégation, puis prédicateur à Pontmain, Limoges et Angers. Son activité fut désormais débordante : œuvres sociales, prédications à grand succès, diffusion incessante de la dévotion au Sacré-Cœur, selon l'esprit du temps. Supérieur de la maison de Pontmain, il fonda en mai 1892 les *Annales de Notre-Dame de Pontmain*; supérieur des chapelains de Montmartre (1893-1901), il donna une forte impulsion à l' « Œuvre des pauvres », à celle des « Hommes de France au Sacré-Cœur », à l'adoration perpétuelle. Il joua un rôle non négligeable dans la fondation des religieuses adoratrices du Sacré-Cœur de Montmartre (cf R. Plus, *Adèle Garnier*.., p. 150-173). Il donna des rapports à presque tous les congrès eucharistiques nationaux et internationaux. Apôtre du Sacré-Cœur, il propagea le « Vœu de l'univers catholique au Sacré-Cœur », prononcé à Toulouse en 1917, dont il rédigea la formule. Il mourut le 23 juillet 1938 à Talence (Gironde).

Lemius a publié brochures et ouvrages de piété et de propagande : sur l'adoration perpétuelle, sur les pratiques de dévotion au Sacré-Cœur, sur diverses apparitions du Christ et de la Vierge.

On peut signaler : *Venite, adoremus. Adoration perpétuelle et universelle du Sacré-Cœur de Jésus à Montmartre* (Bar-le-duc, 1894); *La mission de l'ordre de la Visitation* (Lons-le-Saulnier, 1911); *Les grands desseins du Sacré-Cœur de Jésus et la France* (Paris, 1915); *L'apparition miraculeuse de notre Seigneur à Bordeaux, 1822* (Bordeaux, 1922); *Le culte du Cœur eucharistique de Jésus* (Paris, 1930). D'après les encycliques de Léon xiii et de Pie x Lemius publia aussi un *Catéchisme de la Franc-Maçonnerie* (Paris, 1885), un *Catéchisme de la question ouvrière* (1892) et un *Catéchisme sur le modernisme* (1907); à noter que son frère Joseph, procureur général des oblats à Rome, avait travaillé à la partie doctrinale de l'encyclique *Pascendi* (cf J. Rivière, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 47, 1946, p. 143-161, 242, 243).

Bibliographie des missionnaires oblats, Liège, 1922, p. 62-63. — R. Plus, *Adèle Garnier, Mère Marie de Saint-Pierre, fondatrice... des adoratrices* (1838-1924), Paris, 1934. — *Revue apostolique de Marie Immaculée*, Lyon, 1938, p. 258-265. — *Catholicisme*, t. 7, 1969, col. 286.

Henri Verkin.

LEMONNYER (Emmanuel-Louis; en religion : Antoine), dominicain, 1872-1932. — Né à Bricque-

ville-sur-mer (Manche) le 11 mars 1872, Emmanuel-Louis Lemonnyer fit ses études secondaires au collège des oratoriens de Saint-Lô, puis entra au grand séminaire de Coutances. Il reçut l'habit dominicain à Amiens le 3 octobre 1894 et y fit profession le 4 octobre 1895. Poursuivant ses études ecclésiastiques au couvent de Flavigny (Côte-d'Or), il est ordonné prêtre le 1er octobre 1899. Après un séjour (1900-1901) à l'École biblique de Jérusalem, il enseigne l'Écriture sainte au collège théologique de la province de France à Flavigny d'abord, puis, après les expulsions de 1903, au couvent du Saulchoir, à Kain, près de Tournai (Belgique). Il seconde alors efficacement A.-M. Jacquin † 1956 dans le lancement de la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (1907), et M. Barge † 1926 dans celui de la *Revue de la jeunesse* (1909). En octobre 1911, Lemonnyer succède à Ambroise Gardeil † 1931 (DS, t. 6, col. 122-123) comme régent des études au Saulchoir. Sauf l'interruption des années de guerre (1914-1918), il demeure dans ces charges d'enseignement et de direction intellectuelle jusqu'en 1928. Il réside alors à Paris comme proche collaborateur de M.-S. Gillet, provincial de France depuis juillet 1927. Lorsque celui-ci est élu maître de l'ordre (septembre 1929), il choisit Lemonnyer comme assistant de langue française et fait de lui son vicaire. Lemonnyer assume ces fonctions jusqu'à sa mort, à Rome, le 9 mai 1932.

Limitée à une douzaine de livres, dont plusieurs posthumes, mais répartie en de nombreuses brochures et articles de revue ou dictionnaires, l'œuvre écrite de Lemonnyer pourrait apparaître comme assez disparate, tant elle touche aux domaines les plus divers; elle procède cependant d'une personnalité intellectuellement et spirituellement très unifiée. Exégète de métier jusqu'à la fin de sa vie (DBS, t. 5, 1957, col. 352-354), voire pionnier de la théologie biblique (cf sa *Théologie du nouveau Testament*, Paris, 1928), c'est en spécialiste de l'histoire de la Révélation qu'il s'est intéressé d'emblée, à la suite de Wilhelm Schmidt dont il fit connaître les idées en France (1914, 1931), à l'ethnologie, à la philosophie et sociologie de la religion (cf *Précis de sociologie*, avec plusieurs collaborateurs, Marseille, 1934). Longtemps responsable de la formation intellectuelle des jeunes générations dominicaines, c'est par une étude sérieuse de l'histoire de l'ordre qu'il cherchait à en faire découvrir et équilibrer les valeurs (cf *Les Frères prêcheurs*, publié sans nom d'auteur, Paris, 1924; *Sainte Catherine de Sienne*, coll. Les Saints, Paris, 1934), tandis que simultanément un assez large ministère auprès de religieuses l'amenait à analyser en théologien les structures et conditionnements de la vie spirituelle. Dans l'entreprise dominicaine de traduction française de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin (éd. « Revue des jeunes »), il revint ainsi comme normalement à Lemonnyer de présenter et commenter les questions relatives à l'état religieux, à la vie contemplative, etc (*La vie humaine. Ses formes, ses états*, Paris, 1926). C'est dans la perspective, assez dépassée aujourd'hui, de l'enseignement de saint Thomas sur les états de perfection, que Lemonnyer rédigea en 1924, sur la demande du cardinal Mercier en vue des conversations de Malines, un *Mémoire théologique sur l'épiscopat* (VSS, t. 46, mars 1936, p. 148-167; t. 47, avril 1936, p. 33-48).

Les principaux articles de doctrine spirituelle dus à Lemonnyer et quelques inédits ont été rassemblés par les soins de J. Périnelle sous le titre *Notre vie divine* (Juvisy, 1936); l'ouvrage comporte une bibliographie complète des publications de Lemonnyer (p. 419-432). Relevons encore les titres suivants : *Épîtres de saint Paul, traduction et commentaire*, 2 vol., Paris, 1905; *Notre Christ. Pages d'Évangile*, Lille, 1920; *A l'exemple de Notre Père* (trad. et commentaire du *De divinis moribus* attribué à Thomas d'Aquin), Lille, 1920, et Paris, 1926; *Notre Dame. Contemplations*, Paris, 1926; *Notre baptême d'après saint Paul*, Paris, 1935.

L'enseignement spirituel de Lemonnyer n'a rien d'original, au sens où il exprimerait une expérience personnelle particulièrement typée. Sa discrétion sur lui-même tenait certes à son tempérament, mais aussi à ses principes théologiques en matière de vie spirituelle. Tout son effort aura été de mettre en œuvre, de manière réaliste et simple, les ressources pratiques de la doctrine de saint Thomas (*Somme théologique*, 2a 2ae) sur le dynamisme des vertus, la distinction et les relations entre le moral et le théologal, la différenciation des états de vie. Aussi apporta-t-il bien des réticences à reconnaître dans la « théologie spirituelle » une discipline théologique autonome. Ne se distinguant selon lui de la théologie morale que par une visée plus practico-pratique et un plus large recours à l'expérience des saints, mais n'ayant pas d'autres principes d'analyse et de jugement que les siens, la théologie spirituelle doit demeurer entièrement sous sa mouvance.

Prendre intérêt à tout, mais discerner, bien situer, juger avec pertinence, tel semble avoir été le charisme propre de Lemonnyer, à en juger par le témoignage de ses contemporains et disciples, unanimes à penser que son influence personnelle a largement dépassé le rayonnement, assez modeste, de ses écrits.

M.-S. Gillet et J. Périnelle, Préface et Introduction à *Notre vie divine*, Paris, 1936. — DTC, *Tables*, 1967, col. 2948-2949. — *Catholicisme*, t. 7, 1969, col. 289-290.

André Duval.

LEMOS (Jérome de), hiéronymite, † 1563. — Né à Ségovie, Jeronimo de Lemos entra chez les hiéronymites au couvent de sa ville natale; il y fit profession le 2 avril 1537. Il mourut en 1563.

Lemos laissait un ouvrage latin intitulé *Turris David* qui, traduit en espagnol et corrigé par un de ses confrères, parut à Salamanque en 1566 sous le titre de *Torre de David*, première partie seule; le reste ne semble pas avoir paru. L'ouvrage présente sept dialogues sur la charité, la patience dans les adversités, la mort, la vie religieuse, l'état de mariage, la consolation dans l'adversité, et le choix d'un état de vie. D'après C. M. Abad, c'est un ouvrage intéressant par ses thèmes et son style, riche de descriptions de coutumes, de comparaisons et de locutions populaires (*El V.P. L. de la Puente. Sus libros y su doctrina..*, Comillas, 1954, p. 47-48).

La *Torre* fut réimprimée : Salamanque, 1578 (d'après Antonio); Medina del Campo, 1584 (Bibl. munic. de Troyes). Il fut traduit en italien par G. Zanchini sous le titre d'*Armeria religiosa* et publié avec le *La paz* du franciscain espagnol Juan de Bonilla, Florence, 1579 (la Bibl. munic. de Troyes mentionne une autre édition à Florence, 1597; est-ce une erreur typographique?).

José de Sigüenza, *Segunda parte de la Historia de la Orden de S. Jerónimo*, liv. 4, ch. 45 (Madrid, 1907, p. 550). — Diego de Colmenares, *Historia de... Segovia..*, 2e éd., Madrid, 1640, p. 732-733. — N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. 1, Madrid, 1783, p. 587.

T. Baeza, *Apuntes biográficos de escritores segovianos*, Ségovie, 1877, p. 92. — G.M. Vergara y Martin, *Ensayo de una colección... de noticias... de Segovia*, Guadalajara, 1903, p. 533-534. — A. Palau, *Manual del librero hispanoamericano*, 2e éd., t. 7, Barcelone, 1954, p. 468. — I. Rodriguez, *Autores espirituales españoles*, dans *Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas*, t. 3, Salamanque, 1971, p. 510, etc.

Isaias Rodriguez.

LE MOYNE (Pierre), jésuite, 1602-1671. — Né le 5 mars 1602 à Chaumont-en-Bassigny, Pierre Le Moyne achevait ses études quand les jésuites reprirent le collège de sa ville natale. Il fut admis à leur noviciat de Nancy le 4 octobre 1619. Après sa philosophie à Pont-à-Mousson et trois ans d'enseignement à Metz, il fit sa théologie à Reims pendant quatre années, au terme desquelles il fut ordonné prêtre en 1631. Deux ans professeur de philosophie à Dijon, il y resta une troisième année comme prédicateur, puis fit sa troisième probation à Nancy en 1635-1636. Il fut ensuite appliqué à la prédication pendant quinze ans, à Langres d'abord, à Paris ensuite, au collège de Clermont (1638-1650), où il fit profession le 25 mars 1639. Écrivain à la plume facile, dès le temps de sa théologie, il a en 1641 le titre de *scriptor*; il le resta en quittant sa province d'origine, la Champagne, en 1650, et en passant à la maison professe de Paris; il mourut le 22 août 1671.

Bon religieux et parfait homme du monde, cet humaniste a beaucoup écrit. De son abondance littéraire, nous n'avons à retenir ici que quatre de ses ouvrages. Œuvre de jeunesse, *Les Peintures morales*, parues à Paris en deux parties (1640 et 1643), ont pour but de dépeindre les passions, leur bonté et leur malice, de réfuter le stoïcisme et de faire l'éloge de la modération. Du poète à l'imagination échevelée et à l'inspiration débridée, l'œuvre torrentueuse charrie perles et cailloux. S'il a toujours le souci d'édifier et de sanctifier, c'est dans le style des « Précieuses » de l'Hôtel de Rambouillet. Tels quels, ces volumes connurent le succès et la contrefaçon. En trente ans, on en a compté plus de dix éditions.

La Gallerie des femmes fortes (Paris, 1647) présente quatre groupes de cinq héroïnes : juives, barbares, romaines et chrétiennes, données en exemple, par un portrait gravé, un sonnet, un éloge et des réflexions morales. Avec les qualités et les défauts de sa prose « fardée et musquée », cette collection de portraits, assortis de commentaires hétéroclites, fut lue par la haute société française. Il y eut plus de douze éditions. Elle fut traduite en anglais (Londres, 1652) en espagnol (Madrid, 1694) et en italien (Modène, 1701).

A cause de son titre, *La dévotion aisée*, publiée à Paris en 1652, en pleine querelle janséniste, suscita, comme les *Peintures morales*, des commentaires malveillants, surtout ceux de Pascal, dont Sainte-Beuve se fera l'écho, et que l'on essaiera, en vain, de raviver au début du 19e siècle. M. Maynard et H. Bremond ont fait justice de ces accusations de laxisme et de morale facile. *La dévotion aisée* ne s'adresse pas aux parfaits, mais aux gens du monde et aux pécheurs repentis. S'il n'est pas un maître spirituel, Le Moyne est un bon guide pour les chrétiens tentés de se faire de la vertu un épouvantail : il montre ce qu'il y a de joie et de vraie liberté dans la pratique de la religion et l'exercice des vertus. « Chacun, dit-il, doit prendre la forme de sa vertu et la mesure de sa dévotion sur les devoirs et les obligations de son état ». Avec raison on a comparé ce livre optimiste à l'*Introduction à la vie dévote*.

Après la 3e édition en 1672, parut une traduction italienne à Milan en 1675. Le 19e siècle en fit quatre rééditions, la deuxième présentée sous l'inspiration de Louis Veuillot en 1842, la dernière par F. Doyotte en 1884.

Enfin parut en 1656, toujours à Paris, *De la modestie ou De la bienséance chrétienne*, que H. Ramière démarqua en une édition fort retouchée en 1868 (Paris).

On peut encore mentionner le *Manifeste apologétique pour la doctrine des religieux de la compagnie de Jésus* (1644; réponse à la *Théologie morale des jésuites*, Paris, 1643, d'Antoine Arnauld) et, dans le domaine poétique, les *Hymnes de la Sagesse divine et de l'Amour divin avec un discours de la poésie* (1641), le recueil *Les poésies du P. P. Le Moyne* (1650), *Saint Louys ou le Héros chrestien* (1653), *Entretiens et lettres morales* (1665); toutes ces œuvres ont été publiées à Paris.

Sommervogel, t. 5, col. 1356-1371; t. 9, col. 695. — *Les établissements des jésuites en France*, t. 1-5, Enghien-Wetteren, 1949-1957 (table). — Les dictionnaires de Moreri, Feller, Michaud, Höfer, *Catholicisme*.

L'ouvrage essentiel est celui de H. Chérot, *Étude sur la vie et les œuvres du P. P. Le Moyne*, Paris, 1887. — J. Dodin, *Le P. Le Moyne chaumontain*, dans *Annales de la société d'histoire ... de Chaumont*, 1911-1912, p. 90-99 (cf RHEF, t. 4, 1913, p. 201).

C.-A. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, éd. de la Pléiade, t. 2, Paris, 1954, p. 267-268. — M.-U. Maynard, *Les Provinciales... et leur réfutation*, t. 1, Paris, 1851, p. 395-404. — H. Bremond, *Histoire littéraire..*, t. 1, p. 204, 362-365, 376-377.

J. Rousset, *Un brelan d'oubliés*, dans *L'Esprit créateur*, t. 1, Minneapolis, 1961, p. 91-100. — E. Gross-Kiefer, *Le dynamisme cosmique chez Le Moyne* (thèse), Zurich, 1968. — S.S. Ulrikson, *Pierre Le Moyne, poète baroque..*, dans *Orbis litterarum*, t. 25, 1970, p. 19-40.

DS, t. 3, col. 1704; t. 4, col. 606; t. 5, col. 925.

Hugues Beylard.

LE NAIN (Pierre), religieux de la Trappe, 1640-1713, frère cadet de S. Le Nain de Tillemont, biographe d'Armand de Rancé † 1700 et historien de l'ordre de Cîteaux. Voir la notice qui suit et celle de Rancé.

LE NAIN DE TILLEMONT (Sébastien), 1637-1698. — 1. *Vie et œuvres*. — 2. *Vie spirituelle*.

1. Vie et œuvres. — Sébastien Le Nain de Tillemont est né à Paris en 1637 d'une famille de parlementaires pieux et érudits; l'influence de son père Jean IV Le Nain (1609-1698) sur l'activité et la piété de Sébastien a été exactement étudiée par Bruno Neveu (cité *infra*, ch. 1). Élevé aux Petites Écoles de Port-Royal (1646-1655), où il se lie avec Thomas du Fossé (1634-1698) et s'initie à l'histoire, il travaille ensuite pendant quelques années de formation à Paris rue des Postes, puis aux Troux, près de Chevreuse, et enfin, de 1661 à 1669, au séminaire de Beauvais (où enseignaient Louis Haslé, Godefroy Hermant et surtout Charles Wallon de Beaupuis qui restera le père spirituel de Tillemont jusqu'à la mort de ce dernier). Après une retraite au presbytère de Saint-Lambert (entre Chevreuse et Port-Royal), il reçoit les ordres majeurs de 1672 à 1676, Isaac Le Maistre de Sacy ayant eu raison de sa résistance. Résidant d'abord au monastère de Port-Royal, Tillemont y remplit diverses fonctions d'aumônerie, qu'il tentera de continuer après la dispersion de 1679; il se retire ensuite à Tillemont, près de Montreuil-sous-Bois. Il y mène jusqu'à sa mort une

existence austère, réglée par la prière et l'étude, en commun avec ses secrétaires (Ernest Ruth d'Ans, Le Pescheur puis Michel Tronchay). En dehors de quelques différends d'érudits (avec l'oratorien Bernard Lamy, l'abbé P.-V. Faydit, le dominicain Noël Alexandre), où Tillemont se montra de ton fort modéré, sa seule polémique violente fut avec Rancé, abbé de la Trappe (où Pierre Le Nain, 1640-1713, un des frères de Sébastien, avait pris l'habit en 1668); Nicaise diffusa en 1694 une lettre de l'abbé fort dure pour Antoine Arnauld, qui venait de mourir; cela motiva une réponse de Tillemont à Rancé où l'érudit si réservé parle haut et fort pour défendre la mémoire de son ami (texte publié, avec la courte réponse de Rancé, par les amis de Tillemont en 1704). Tillemont mourut à Paris le 10 janvier 1698.

L'œuvre érudite de Tillemont est méthodiquement étudiée par Bruno Neveu (2e partie de son ouvrage), en particulier le monument qui perpétue le nom de l'historien, les *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles* (16 vol. in-4°, Paris, 1693-1712). Sur la collaboration de Tillemont à la rédaction des ouvrages de Nicolas du Fossé (*Histoire de Tertullien et d'Origène*, 1675) et de Godefroy Hermant (*Vie de S. Athanase*, 1671, *de S. Basile*, 1674, et *de S. Ambroise*, 1678), voir B. Neveu, p. 155-161, et les notices de ces auteurs dans le DS (t. 3, col. 1749-1755; t. 7, col. 311-315).

2. Vie spirituelle. — Sainte-Beuve et Bremond ont rivalisé pour tracer le portrait de Tillemont. La doctrine spirituelle de celui-ci n'a pas fait l'objet d'une étude approfondie et systématique; elle s'exprime à travers l'œuvre tout entière. Certaines lettres, par exemple celle à sa nièce carmélite, sont des abrégés de doctrine ascétique; certains portraits de chrétiens des premiers siècles, que brossent si finement les *Mémoires*, montrent l'idéal de vie chrétienne vers lequel tendait sans discontinuer l'historien. D'après B. Neveu (p. 178), les *Mémoires* sont « initialement une histoire de la sainteté chez les Pères, de la vie religieuse par les martyrs ». Sans y revenir, nous retiendrons les thèmes centraux de l' « Esprit » proposé par Tronchay dans la *Vie* et les *Réflexions morales* de Tillemont qui furent donnés au public dès 1706 (Neveu, p. 307 note).

Michel Tronchay (1669-1733) s'attache à Tillemont en 1690 pour lui servir de secrétaire, avec un dévouement et une fidélité inaltérables; Tillemont le décida à recevoir les ordres mineurs, puis le sous-diaconat (1697), mais Tronchay ne fut ordonné prêtre, par Joachim Colbert, l'évêque appelant de Montpellier, qu'en 1716. Collaborateur de Tillemont, éditeur de ses œuvres posthumes, Tronchay a écrit la très précieuse Vie de son maître : « et comme cette vie consiste moins dans une multiplicité de faits successifs que dans une pratique constante et uniforme des maximes chrétiennes et des règles saintes qu'il s'était prescrites, j'ai presque tout vu ce que j'en ai rapporté ».

Quant aux *Réflexions morales* qu'il publie, il signale qu'il s'agit pour la plupart « des effusions de cœur que M. de Tillemont n'avait mises par écrit que pour se représenter quelquefois à lui-même les pensées que Dieu lui avoit données à l'occasion de quelques lectures des Pères. C'est l'examen qu'il faisoit de son intérieur devant Dieu, et comme une confession où il Lui exposoit ses dispositions les plus secrètes » (Avertissement, p. 4 et 2).

(M. Tronchay), *Idée de la vie et de l'esprit de M. Le Nain de Tillemont*, Nancy (= Rouen), 1706, 159 p. (publiée à l'insu de l'auteur); lequel publie à Cologne (= Rouen), en 1711, ensemble *La vie et l'esprit de...* avec des *Réflexions chrétiennes de M. Le Nain... sur divers sujets de morale* suivies de *Quelques lettres de piété.*

1° *Piété scrupuleuse.* — Tillemont s'attache à écarter tout sujet de vanité. Dans la vie modeste et effacée qu'il menait, seul l'orgueil scientifique pouvait le toucher. Il refusa de lire l'élogieux compte rendu de son premier volume dans le *Journal des savants* (*Vie*, p. 52) et il abandonna souvent à d'autres (Hermant, du Fossé, Jean Filleau de la Chaise) des matériaux accumulés dans un long travail (plus de deux ans pour la *Vie de saint Louis roi de France* demandée par Bossuet à Sacy et que Filleau acheva et publia, Paris, 2 vol., 1688). Tillemont craignait toujours de trop s'attacher au travail, à l'étude (même celle de l'histoire ecclésiastique) et s'interrogea souvent sur le danger de l'*empressement* (*Réflexions*, p. 100-101), d'autant qu'il connaît le risque, pour le théologien ou l'historien sacré, d' « ajouter la profanation à la vanité » : « Plus les choses que nous étudions sont saintes, plus nous sommes coupables de n'en pas user saintement, et de rapporter ou à la vanité ou à la curiosité ce qui ne nous est donné que pour étouffer en nous ces passions mêmes » (*Réflexions*, p. 19).

Mais la piété de Tillemont est « exempte d'inquiétude » (*Vie*, p. 38); comme les autres jansénistes, il connaît le prix de la solitude et du silence; plus que les autres, il les a vécus et pratiqués. Il a su analyser la véritable humilité : non pas s'accuser de défauts que l'on n'a pas (les « fictions » de Rancé, dénoncées par Guillaume Le Roy; cf DS, t. 9, col. 694), mais se reconnaître tel qu'on est, devant Dieu, sans en tirer vanité et en sachant bien que « ne pas avancer dans la voie de Dieu, c'est reculer » (*Réflexions*, p. 86).

2° *Prière du cœur.* — Historien critique, célébrant soucieux des rubriques, chrétien scrupuleux, Tillemont paraît avoir découvert, grâce à ses études, les sources de la prière du cœur. « La prière », dit Tronchay, « était son unique ressource en toutes rencontres » (*Vie*, p. 33-34) : avant d'écrire, avant de rencontrer quelqu'un, avant de décider quelque chose, avant de dire sa messe, Tillemont se préparait par le recueillement et « la solitude du cœur et de l'esprit » (*Réflexions*, p. 162; *Vie*, p. 33-34 et 110-112). Attentif aux « signes par lesquels on entend la voix de Dieu » (*Vie*, p. 35), il savait qu'elle n'est audible en vérité qu' « à l'oreille du cœur » (*Réflexions*, p. 11) et qu'on n'y peut répondre que par « ce gémissement du cœur qui fait toute la pénitence intérieure » (*Vie*, p. 116). Il a lu et goûté les grands textes de la spiritualité monastique, et spécialement ceux du monachisme d'Orient; il y a trouvé l'oraison jaculatoire et l'hésychasme.

Les extraits réunis par le trop discret Tronchay ne nous livrent guère la prière intérieure de Tillemont, à la réserve d'un court texte : « Qu'on doit toujours prier et comment on peut le faire », qui fait deviner comment cet historien sobre et réservé put être vénéré, au-delà de Port-Royal, comme un homme de prière et un maître spirituel :

La prière est ce cri, non de la langue, mais du cœur, que l'âme pousse vers Dieu, dans le désir qu'elle a qu'il la guérisse de ses misères et de sa faiblesse. Si ce désir est toujours dans notre cœur, nous prions sans cesse, parce que ce désir même est une excellente prière. La véritable source de la prière est le vif sentiment que le cœur a de sa faiblesse et du besoin continuel qu'il a de Dieu (*Réflexions*, p. 189).

On trouvera dans le livre de Bruno Neveu, *Un historien à l'école de Port-Royal: Sébastien Le Nain de Tillemont (1637-1698)*, La Haye, 1966, une excellente bibliographie et une

importante biographie de Tillemont. La spiritualité de Tillemont a été étudiée, en dehors de Sainte-Beuve (*Port-Royal*, t. 4, Paris, 1860, p. 1-41, et nombreuses mentions dans les *Lundis*), par H. Bremond (*Histoire littéraire..*, t. 4, 1920, p. 258-280); les articles de P.-C. Daunou (Michaud, *Biographie universelle*, t. 41, 1854, p. 543-545) et de G. Bardy (DTC, t. 15, 1946, col. 1029-1033) démarquent la *Vie* de Tronchay.

Jean-Robert Armogathe.

1. LENFANT (Alexandre). Voir Lanfant.

2. LENFANT (Léon-Adolphe), évêque, 1858-1917. — Né à Paris le 8 janvier 1858, Léon-Adolphe Lenfant fut élève du petit séminaire de Rodez. Ordonné prêtre en 1881, il accomplit la plus grande partie de son ministère dans la capitale. Vicaire à Saint-Jean-Baptiste de Grenelle et à Saint-François-Xavier, le cardinal Léon Richard le chargea, avec E.-M. de Gibergues (DS, t. 6, col. 355-356), d'organiser les missions diocésaines (1890). Curé des Quinze-Vingts de 1906 à 1915, il fonda de nombreuses œuvres sociales pour les plus déshérités. Appelé le 1er juin 1915 à succéder à D. Castellan sur le siège épiscopal de Digne, Lenfant n'eut qu'un très court épiscopat, au cours duquel il reconstruisit le grand séminaire et fonda un collège à Digne. Il mourut le 6 août 1917.

Durant la première guerre mondiale, ses prédications patriotiques lui acquirent une certaine notoriété (voyages au Canada et en Irlande). A sa mort, la presse, même anticléricale, loua la fermeté de ses convictions chrétiennes, ses sentiments libéraux et son patriotisme.

A côté d'allocutions ou de panégyriques imprimés et de quatre opuscules d'apologétique (Paris, 1900-1903), Lenfant publia dix ouvrages sur la vie chrétienne qu'il réunit en collection sous le titre « Le cœur et ses richesses » (Paris, de 1900 à 1906) : ce sont les instructions de retraites prêchées à des auditoires féminins. Derrière le style oratoire qui a vieilli, on discerne le souci d'approfondir la théologie de l'amour divin et de faire découvrir au chrétien que le Cœur de Jésus-Christ est la force essentielle de l'âme comme aussi la source de la charité entre les hommes. Voici quelques titres de la collection : *Le Cœur*, *Le Cœur vaillant ou le courage chrétien*, *La Royauté du cœur ou la douceur*, *Le Cœur à Gethsémani*, *La pureté du Cœur*, *La Flamme de l'apostolat*, *La Paix*, *La Foi, ses conditions morales*, *L'Amour de Dieu*.

E. de Gibergues, *Un apôtre du 20e siècle, Mgr Lenfant*, Valence, 1917. — *Semaine religieuse du diocèse de Digne, Riez et Sisteron*, 8 août 1917. — *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque nationale*, t. 94, Paris, 1929, col. 783-785.

Jacques Gadille.

LENGLEZ (Maximilien), frère mineur, 1590-1651. — Fils de Jean Lenglez et de Catherine Louffin, Maximilien, né à Arquennes, près de Nivelles, en 1590, entra chez les récollets de la province de Flandre. Il fut gardien à Farciennes en 1628 et 1643 et à Luxembourg en 1647, définiteur de la province de Flandre en 1637, fondateur du couvent de Fontaine-l'Évêque et ministre provincial en 1649. Il mourut à Lugano (Suisse), le 9 août 1651, au retour du chapitre général de Rome.

Il est l'auteur d'un ouvrage sur la Sainte Vierge pour laquelle il nourrissait une tendre dévotion : *L'Escole de la Vierge Marie en laquelle elle enseigne l'art de l'aymer, servir et imiter ses vertus* (Mons, 1636, 370 pages; 2e édition, revue et augmentée, 1652, 694 pages, imprimée par la typographie des récollets à Namur). Selon plusieurs auteurs, ce livre est un traité des plus solides et érudits sur la Vierge. Il est divisé en trois parties de dix-neuf leçons chacune : 1) sur les excellences et prérogatives de la Vierge (premier alphabet); 2) sur les principaux exercices de dévotion agréables à Notre Dame (deuxième alphabet); la 4e leçon traite de la dévotion à saint Joseph et de l'esclavage marial, se référant à la tradition, notamment à saint Bonaventure; 3) sur les vertus de la Vierge (troisième alphabet).

A. Pinchart, *Biographies belges*, dans *Bulletin du bibliophile belge*, t. 7, 1850, p. 460. — S. Dirks, *Histoire littéraire... des frères mineurs... en Belgique*, Anvers, 1885, p. 204. — F.-D. Doyen, *Bibliographie namuroise*, t. 1, Namur, 1887, p. 139, n. 187, et p. 215, n. 304. — P. Bergmans, dans *Biographie nationale*, t. 11, Bruxelles, 1890, col. 808-809. — E. De Seyn, *Dictionnaire des écrivains belges*, t. 2, Bruxelles, p. 1197. — M. Verjans, *De liefdeslavernij van Maria en de leer van P. Maximilianus Lenglez*, dans *Franciscana*, t. 5, 1950, p. 120-131.

Archange Houbaert.

LE NOBLETZ (Michel), prêtre, 1577-1652. — Né le 25 septembre 1577 à Kerodern en Plouguerneau (Finistère), dans une ancienne famille du Léon, Michel Le Nobletz se forma d'abord dans les écoles presbytérales du pays, puis à Bordeaux, au collège de Guyenne, d'où il partit en 1597 pour Agen, au collège des jésuites. Il y vécut ce qu'il appela son « âge d'or ». C'est à Agen, en 1600, que lors d'une épreuve qui l'atteignait gravement dans sa réputation, la Vierge lui apparut et lui remit « les trois couronnes de pureté, de doctrine et de mépris du monde », symboles de sa vie.

Il revint en 1601 à Bordeaux faire sa théologie au collège de la Madeleine. Ordonné prêtre en 1607 à Paris, où il passa six mois à s'initier à l'hébreu et où il eut pour directeur le jésuite Pierre Coton † 1626, il vécut ensuite en ermite pendant près d'un an à Trémenac'h près de Plouguerneau.

Après un essai au noviciat des dominicains de Merlaix d'où un acte de zèle intempestif le fit exclure, il inaugura en 1608, avec son ami Pierre Quintin, les « Missions bretonnes » pour la restauration de la vie chrétienne dans cette basse Bretagne que les guerres de la Ligue avaient laissée dans un état désolant d'ignorance religieuse et de misère morale.

Malgré les contradictions venues d'un clergé oublieux de ses responsabilités, Le Nobletz évangélise le Tréguier et le Léon (1608), Ouessant, Molène (1609), l'île de Batz (1611), Landerneau (1613), Le Faou en Cornouaille (1615). En 1615, il s'installe à Quimper et missionne à Concarneau, Pont-l'Abbé, Audierne, l'île de Sein. En 1617, il se fixe à Douarnenez, sa « petite république mystique ». En 1639 ou 1640, il en est chassé par le vicaire général de Cornouaille, excité par la hargne du nouveau recteur. Il se retire alors au Conquet où il mourra le 5 mai 1652, réconforté par une dernière apparition de la Vierge et par la présence de Julien Maunoir qu'il avait formé à l'œuvre des missions (voir DS, t. 8, col. 1592-1594). D'une grande austérité de vie, élevé à un haut degré d'oraison, sa cause de béatification a été introduite. Le décret d'héroïcité de ses vertus est daté du 14 décembre 1913.

Dans ses missions, Le Nobletz se proposait avant tout de donner une solide catéchèse. Trois innovations ont donné à son activité apostolique son originalité et sa fécondité.

1° Lointain précurseur de l'action catholique, il prend comme collaborateurs des laïcs, surtout des « femmes dévotes » formées par lui, parmi lesquelles sa sœur Marguerite (sa sœur Anne la suivra plus tard),

qu'il adressa à sa première convertie de Morlaix, Françoise de Quisidic, puis Claude Le Bellec, de Douarnenez, négociante avisée, qui ne savait même pas lire, Dammath Rolland, ravaudeuse de filets qui ignorait jusqu'à son *Pater*; c'est elle qui formera Jeanne Le Gall, humble fille de la campagne, la meilleure auxiliaire de Le Nobletz au Conquet. L'équipe, dénoncée à l'évêché de Quimper et à celui de Léon, et convoquée pour un examen public, s'en tira avec honneur.

2° La principale tâche de ces auxiliaires sera d'expliquer, selon la méthode de Le Nobletz, les fameuses « cartes peintes » ou « Taolennou », peintures symboliques et « énigmatiques », déjà utilisées par les capucins, mais que dom Michel porte à un haut degré de perfection et qui lui serviront même à représenter l'itinéraire de l'âme fervente dans l'ascension des degrés de la vie mystique, — chaque détail allégorique étant porteur d'une leçon morale ou religieuse, voire d'un enseignement théologique. Il a composé au moins soixante-dix « cartes », dont les catalogues et quatorze exemplaires sont conservés à l'évêché de Quimper, avec des commentaires ou « déclarations ». La spiritualité qui s'en dégage est résolument optimiste quant aux possibilités de la grâce dans l'âme en recherche, et exigeante pour les conditions de la conversion.

3° Les *Kantikou* sont des cantiques populaires sur des airs profanes.

On retiendra comme certainement composés par dom Michel : « Me am eu choazet eur vaistrez » (J'ai choisi une Maîtresse), caractéristique de sa solide piété mariale; le dialogue en quarante couplets entre Jésus et les enfants, préparatoire à la communion; et, peut-être, « Tal ar Groaz » (Face à la croix, plein d'angoisse), et le très populaire « Adoromp holle », en l'honneur du Saint-Sacrement, tous marqués par une note de ferveur nuancée de tendresse. H. Bremond y voit l'œuvre « d'un vrai poète, savant tout ensemble et primitif, tendre et farouche » (*Histoire littéraire..*, t. 5, p. 106).

Outre les commentaires des « cartes » et son *Journal*, utilisé par A. Verjus dans sa *Vie de Mr Le Nobletz*, dom Michel a écrit de nombreux petits traités théologiques et ascétiques, presque tous perdus aujourd'hui. F. Renaud a dressé la liste exhaustive des manuscrits conservés à l'évêché de Quimper. Parmi ceux-ci il faut mettre à part : *Déclaration de l'union de la volonté humaine avec la divine*, publié à Brest, en 1841, par L. de Kerdanet, sous le titre *Brochure de l'union de la volonté humaine avec la divine*, 25 p.; un traité *Du mépris du monde... pour les pères et mères de famille du Conquet en Léon*, qui n'a jamais été publié. — Sur le même thème, quelques pages plus personnelles, reproduites par F. Renaud, p. 322-326. Peut-être faut-il déceler dans ce thème du mépris du monde qui est l'idée fondamentale de la doctrine spirituelle de dom Michel, une influence ignatienne. Les lignes citées p. 326 reproduisent presque textuellement la règle 11° du Sommaire des Constitutions de saint Ignace.

Archives départementales du Finistère, fonds Du Châtelier (série 100 J 1612-1613 : documents autographes en latin, français, breton). — Archives diocésaines de Quimper, 8G, 1-77. — *Articles pour le procès apostolique de Le Nobletz*, Quimper, 1898.

Antoine Verjus (sous le pseudonyme de Antoine de Saint-André), *La vie de Le Nobletz prestre et missionnaire de Bretagne* (Paris, 1666, 2 éd.; Lyon, 1836); l'auteur utilisa de nombreux documents laissés par Le Nobletz, et disparus depuis : journal, lettres, instructions, traités. — *La vie du vénérable dom Michel Le Nobletz* (17e-18e siècle?), publiée par H. Pérennès (Saint-Brieuc, 1934; attribuée à tort à J. Maunoir, d'après F. Renaud, p. 407-414, cité *infra*). — H. Le Gouvello, *Le vén. Michel Le Nobletz*, Paris, 1898. — H. Bremond, *Histoire littéraire..*, t. 5, 1920, p. 82-117. — L. Kerbiriou, *Les missions bretonnes* (Brest, 1933; 1955, p. 43-97); articles dans *Nouvelle revue de Bretagne*, 1952, et dans *Prêtres diocésains*, janvier 1954, p. 17-23. — F. Renaud, *Michel Le Nobletz et les missions bretonnes*, Paris, 1955 (ouvrage le plus complet).

Notices dans G.-A. Lobineau, *Les vies des saints de Bretagne* (Rennes, 1725; t. 4, Paris, 1837, p. 123-246); P. Levot, *Biographie bretonne* (t. 2, Paris, 1857, p. 278-284); G. Ollivier, *Catholicisme*, t. 7, 1969, col. 297-299. — Voir notice de *Julien Maunoir*, DS, t. 8, col. 1592-1594 et la bibliographie.

Grégoire Ollivier.

1. LE NOIR (Françoise-Radegonde), visitandine, 1739-1791. — Née le 15 septembre 1739 à Mauléon (Poitou), Radegonde Le Noir entra à la Visitation de Limoges le 29 juin 1758 et y prononça ses vœux le 9 septembre 1759. Après avoir dirigé les pensionnaires et assumé la charge de maîtresse des novices, elle mourut à Limoges le 18 mai 1791. Elle a laissé un récit de sa vie spirituelle rédigé sur l'ordre de son confesseur et de sa supérieure. Ce récit, annoté et complété par des témoignages des sœurs de la communauté, a été publié par P.-G. Labiche de Reignefort (*Guide et modèle des âmes pieuses... ou Vie de Fr.-R. Le Noir*, Paris, 1802, 1818; cf DS, t. 9, col. 18).

Le récit autobiographique rapporte beaucoup de paroles intérieures adressées par le Christ à la sœur Le Noir. Sa vie spirituelle est marquée par la lutte contre le respect humain et la réticence devant l'ouverture de conscience, mais surtout par une dévotion très marquée au Christ de la Passion, qui l'orientera progressivement vers le désir des croix intérieures en union avec le Christ souffrant. Le récit montre aussi avec quelle parcimonie la communion lui était accordée, en dehors des dimanches et des fêtes.

Année sainte... de la Visitation..., t. 5 (mai), Annecy-Lyon, 1868, p. 412-437 (condense l'ouvrage de Labiche).

André Derville.

2. LENOIR (Martin), ermite de Saint-Augustin, † après 1634. — Originaire de Rouen, Martin Lenoir entra au couvent des ermites de Saint-Augustin de sa ville natale et devint membre de la province de France. Il fit ses études à Paris, où il vécut seize ans, et il enseigna plusieurs années. Bachelier en 1605, il fut promu docteur en théologie quelques années plus tard. Il remplit la fonction de prieur à Chinon et à Rouen. Bon professeur et prédicateur, il rédigea plusieurs ouvrages : *La navigation de la rive de la mort au port de la vie* (Paris, 1628), *La couronne tressée de lys ou le rosaire de la Sainte Trinité* (Paris, 1628), un exposé sur le jubilé et les indulgences (Paris, 1626) et un autre sur la perfection religieuse. Ce dernier est resté inédit.

En 1605, il avait publié *Le tableau raccourcy de l'homme intérieur et l'âme hérétique* (Rouen, 1605) pour défendre les droits des ordres mendiants et la liberté des fidèles de recevoir les sacrements dans les églises des mendiants; c'était une réfutation de la *Résolution de la sanctification du sainct dimenche et autres festes* qui astreignait les fidèles à fréquenter l'église paroissiale. Une *Apologie contre la Résolution* (vers 1621), qui n'est pas de Lenoir, reproduisit deux chapitres du *Tableau raccourcy*. Cette publication anonyme, ainsi qu'un autre ouvrage défendant les droits des religieux, fournit matière à un écrit anonyme qui attaquait Lenoir. Celui-ci répliqua : *La franche acceptation du deffy faict à fr. Martin Lenoir* (Paris, 1622).

A la demande du sieur de Dampierre, il rédigea, sous forme de lettre, une *Défense prompte de la vie monastique du grand*

S. Augustin (Paris, 1634), pour montrer que le saint était religieux avant de devenir évêque. D'après Elssius, Ossinger et Frère, M. Lenoir aurait aussi composé un *De adventu Antichristi*, un *De peste, fame et bello* et des *Sermones de novissimis*.

Ph. Elssius, *Encomiasticon augustinianum*, Bruxelles, 1654, p. 475. — J.F. Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 629. — É. Frère, *Manuel de bibliographie normande*, t. 2, Rouen, 1858, p. 208-209. — E. Ypma, *Les auteurs augustins français*, dans *Augustiniana*, t. 20, 1970, p. 376-378. — Voir aussi L. Verheijen, *La Règle de saint Augustin*, t. 2, Paris, 1967.

Eelcko Ypma.

LENZINGEN (Jean de), cistercien, vers 1480-1547. — Entré au monastère cistercien de Maulbronn (diocèse de Spire), près de Lenzingen, son lieu de naissance, Jean est inscrit à l'université de Heidelberg au collège cistercien Saint-Jacques en 1501. Il y prend le grade de bachelier en théologie, puis devient prieur de Pairis (Alsace), monastère uni à celui de Maulbronn. Il est élu abbé de cette dernière abbaye en 1521.

Devant les difficultés de la guerre des paysans et surtout les menaces et l'avidité du comte Ulric de Wurtemberg, Jean se retira dans une propriété de son monastère à Spire en 1534; puis il transféra toute sa communauté à Pairis (1537), avec l'accord de l'abbé de Cîteaux. Toujours menacé, il trouve asile en 1546 à Einsiedeln, en Suisse, où il meurt l'année suivante, laissant le souvenir d'une sainte vie.

D'après l'*Auctarium* de Visch, il écrivit une *Theologia mystica*, des *Commentaria in Job*, un *Scutum patientiae*, un *De adversitatum utilitate* et un *De conformanda voluntate humana cum divina*, qui n'ont pas été retrouvés.

Gallia christiana, t. 5, Paris, 1731, col. 752, 756-757, et *Instrumenta* du t. 5, col. 454-458. — Dans *Cistercienser-Chronik*: G. Müller, *Abt Johannes* IX *von Maulbronn als Flüchtling im Stift M. Einsiedeln* (t. 22, 1910, p. 129-131); J.-M. Canivez, *Auctarium... de Visch* (t. 39, 1927, p. 79); A. Arnold, *Das Cistercienser-Studienkollegium St. Jacob.., 1387-1523* (t. 48, 1936, p. 78). — *Menologium cisterciense*, Westmalle, 1952, p. 162.

Maur Standaert.

1. LÉON LE GRAND (saint), pape † 461. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*. — 3. *Doctrine*. — 4. *Influence*.

1. **Vie.** — D'après le *Liber pontificalis* (éd. L. Duchesne, t. 1, Paris, 1886, p. 238) et la lettre à Pulchérie (31, 4, éd. E. Schwartz), il est vraisemblable que Léon naquit en Toscane vers la fin du 4e siècle et que, à cause des troubles politiques, il émigra à Rome avec sa famille au début du 5e siècle. Comme l'amitié de Jean Cassien (*De incarnatione*, CSEL 17, p. 235-236) et de Léon n'a pu se nouer profondément qu'entre 405 (arrivée du moine à Rome, cf Pallade, *Dialogus de vita Ioannis Chrysostomi*, c. 3, éd. P. R. Coleman-Norton, Cambridge, 1928, p. 19, l. 5-10) et 416 (fondations de Jean Cassien à Marseille), l'acolyte romain Léon dont parle Augustin en 418 (*Ep.* 191, 1) pourrait être le futur pape. Pour réaliser ce que l'histoire rapporte de sa vie, Léon a dû hériter d'une personnalité exceptionnelle, riche et noble, capable d'une énergie inflexible au service d'un idéal très élevé, fermement attachée aux principes mais souple et douce dans leur application (T. Jalland, p. 420-425; H. Rahner, p. 323-324); les événements qui précédèrent son pontificat contribuèrent à développer sa personnalité, car il fut engagé sur le plan politique, doctrinal et disciplinaire de l'Église, et amené souvent à résoudre les conflits ou à réduire les tensions.

C'est l'époque où pénètre davantage à Rome l'hérésie de Mani et où règne encore, quoique affaiblie, celle d'Arius; où éclate à l'est la querelle entre Cyrille d'Alexandrie et l'hérésiarque Nestorius dont Jean Cassien instruit l'affaire à Rome en 430, à la demande de Léon, alors au service du pape Célestin (CSEL 17, *loco cit.*). Se succèdent le concile d'Éphèse qui condamne l'hérésie et prononce une déclaration solennelle sur le primat papal en 431, année où Léon, à la demande de Cyrille, intervient auprès du pape pour calmer l'ambition de Juvénal à devenir primat de Palestine (*Ep.* 119, 4, éd. Schwartz); puis, en 433, l'acceptation par Cyrille du symbole d'union établi à Éphèse par les antiochiens. Entre-temps, la pensée de Pélage se répand à Rome; elle provoque une condamnation conciliaire en Afrique en 416; cette condamnation est ratifiée par Innocent Ier l'année suivante et par l'hésitant Zosime un an après; en 431, Léon rédige peut-être pour Célestin le syllabus de la position romaine sur le sujet; en 439, il intervient auprès de Xyste III pour que le pélagien Julien d'Éclane ne soit pas réintégré dans l'Église (Prosper, *Chronicon*, PL 51, 598b). C'est aussi une période de troubles politiques, et même de profondes mutations. Après avoir balayé la Gaule et l'Italie, les barbares envahissent l'Afrique en 429 : la *pax romana* est moribonde, le pouvoir impérial presque anéanti en Occident et celui du pape accru; des chrétiens s'en scandalisent, des païens s'en réjouissent amèrement, tous se questionnent sur la portée des événements.

Durant un séjour en Gaule pour une mission conciliatrice, Léon est élu pape. Il remplace Xyste III mort le 19 août 440. Le 29 septembre, il reçoit l'ordination épiscopale. L'optimisme devant une humanité assumée par le Verbe et par là arrachée au mal, la confiance dans l'initiative et la responsabilité de l'homme, dans la vie, dans la bonté foncièrement divine des choses (Hervé de l'Incarnation, p. 212; C. Bartnik, p. 767 et 782), telle est la réponse que le nouveau pape apportera progressivement dans sa correspondance et ses homélies aux angoisses de ses contemporains. Sa pensée se traduit en action : il organise la charité en faveur des pauvres que multiplie le bouleversement politique; il collabore avec l'autorité romaine affaiblie; il se substitue parfois à celle-ci quand l'exige la force des choses, afin que s'édifie la nouvelle Rome chrétienne sur la Rome païenne écroulée (C. Lepelley, p. 133-150); surtout, il prend en charge les intérêts universels de l'Église, conscient d'être l'héritier, indigne mais réel, de saint Pierre dont la présence se continue en lui (les concepts d'*haeres* et d'*indignus haeres* du droit romain l'aident à approfondir cette vérité; cf W. Ullmann, p. 34-35). Déjà l'évêque de Rome exerçait un pouvoir absolu sur les dix provinces suburbicaires, plus limité sur les sept provinces du vicariat d'Italie. Avec saint Léon s'accentue non seulement le recours au pape comme à une instance suprême, mais aussi l'exercice d'un pouvoir personnel *(potestas, primatus)* partout où le bien commun de l'Église requiert la sollicitude *(sollicitudo)* de sa charge : en Gaule, en Afrique dont on se rappelle pourtant les résistances sous Cyprien et Augustin, entre Carthage et Rome (PL 50, 422-427), en Espagne, en Illyrie orientale, mais surtout en Orient où jamais avant lui le pape n'est intervenu avec un tel poids d'autorité doctrinale et disciplinaire (T. Jalland, p. 422-423).

La suite des principaux événements de son pontificat évoque le prestige du pape, qu'appuient plus ou moins discrètement des empereurs qui connaissent la tradition, les privilèges de la vieille Rome, et l'interprétation que l'on pouvait donner du sixième canon de Nicée. Mentionnons, dès 443, la lutte de Léon contre les manichéens (*Sermo* 9, 4, CCL 138, p. 37, lignes 97 svv); le 1er juin 448, sa lettre à Eutychès (*Ep.* 20, éd. E. Schwartz) où apparaît déjà sa volonté d'assurer la pureté de la foi en Orient, suivie l'année d'après du « brigandage d'Éphèse ». En 451, est célébré le concile de Chalcédoine où la pensée du pontife fera l'unité. En 452, il réussit son ambassade auprès d'Attila et sauve Rome; moins heureux trois ans après, il ne peut empêcher le sac de la ville par Genséric, et, l'empereur assassiné, il demeure la seule autorité capable d'assurer l'ordre. Il emploie ses dernières années à modérer les ambitions primatiales de Constantinople, et surtout à préserver l'orthodoxie proclamée à Chalcédoine : dans le prolongement de sa célèbre lettre à Flavien (*Ep.* 28, éd. C. Silva-Tarouca), celles qu'il envoie aux moines de Palestine en 453 (*Ep.* 124, éd. E. Schwartz) et à l'empereur Léon en 458 (*Ep.* 165, éd. C. Silva-Tarouca) ont pour but d'assurer au concile tout le poids de son autorité pontificale. Il meurt le 10 novembre 461.

2. **Œuvres.** — 1° Lettres. — La plupart des 173 lettres conservées de saint Léon ont leur texte établi critiquement (*Clavis*, n. 1656) : elles concernent l'hérésie d'Eutychès et le concile de Chalcédoine (éd. E. Schwartz; éd. C. Silva-Tarouca), le gouvernement des Églises d'Arles (éd. O. Guenther), de l'Illyrie (éd. C. Silva-Tarouca), certains rapports avec l'empereur Léon 1er (éd. O. Guenther) et la date de Pâques (éd. B. Krusch). Pour leur grande importance dans l'histoire de la christologie signalons à part l'édition critique du *Tomus ad Flavianum* (*Epist.* 28, éd. C. Silva-Tarouca; éd. E. Schwartz), du dossier patristique annexé, de la lettre 124 aux moines de Palestine (éd. E. Schwartz) et de la lettre à l'empereur Léon (*Epist.* 165, éd. C. Silva-Tarouca). Par la destination générale de ces groupes de lettres on voit qu'elles intéressent l'autorité doctrinale et disciplinaire du pape sur l'ensemble de l'Église, non sans l'appui, parfois, du pouvoir impérial. Nombreuses, précises, et souvent péremptoires malgré la douceur du ton, elles évoquent, mieux encore que les homélies, la personnalité imposante de saint Léon qui opère la première centralisation importante de l'autorité romaine pontificale.

2° Sermons. — L'édition critique des textes dans le *Corpus christianorum* (t. 138 et 138A) est due au professeur Antoine Chavasse; nous suivons ici cette édition. Sur l'édition Quesnel-Ballerini, reproduite par Migne (PL 54), la nouvelle édition marque des progrès de grande importance. Ces progrès sont dus à la découverte de deux collections originelles, par lesquelles, de façon pratiquement autonome, se produisit la transmission de deux ensembles de sermons qui fusionnèrent entre le 6e (plutôt vers la fin du 6e) et le 11e siècle, pour constituer la collection complète éditée par Quesnel et les Ballerini. Cette découverte a permis une chronologie exceptionnellement précise et l'établissement d'un texte plus critique.

Les Ballerini avaient cru trouver dans les homéliaires liturgiques de l'office les principales voies de transmission, et ils attribuèrent aux collections issues des homéliaires une autorité surfaite. Sur la foi de la note d'un manuscrit d'Oxford (12e-13e s.) signalant l'existence d'une collection de sermons prononcés par saint Léon durant les cinq premières années de son pontificat, A. Chavasse retrouva cette antique collection dans le codex *Augiensis* 227 Reichenau (9e s.), qui en est le plus ancien témoin direct et qui, de surcroît, porte en tête la note du manuscrit d'Oxford et la fait suivre des sermons que cette note laissait prévoir. Cette découverte réduisait à sa juste proportion le rôle joué par les homéliaires liturgiques dans la transmission du texte; elle permettait de porter un meilleur jugement sur les manuscrits utilisés par les Ballerini, et, par un nouvel examen, ouvrait la voie à un établissement plus rigoureux du texte. Saint Léon prononça ces sermons (en chiffres romains dans CCL) de 440 (29 septembre jour de son ordination) à 445.

La deuxième collection (en chiffres arabes dans CCL) comprend les sermons prêchés à partir de 446; le centre d'intérêt est constitué par l'affaire des moines de Palestine en révolte (entre 452 et 454). Contrairement à la première collection, il n'existe pas de témoins qui contiennent les sermons de cette deuxième collection, et ceux-là seulement. Quatre séries indépendantes d'observations permettent d'en induire l'existence et d'en tracer des contours assez précis : mentionnons un ensemble de onze sermons en deux « éditions », le texte de la deuxième édition ne figurant jamais chez les témoins directs ou indirects de la première collection (sauf pour les sermons 58 et 59, chez deux témoins indirects); cet ensemble s'ajoute à un lot de trente-trois sermons inconnus de la première collection et tous marqués par une christologie principalement antieutychienne, alors qu'elle était antimanichéenne dans les sermons de la première collection.

Plus tard le besoin se fit sentir de posséder des collections complètes de la prédication de saint Léon. En trois cas on eut recours aux homéliaires, avec l'inconvénient d'ignorer les sermons authentiques qui leur avaient échappé ou de recueillir les apocryphes qu'ils colportaient. Signalons les collections E, du Mont-Cassin (11e siècle), et F, italienne (fin du 11e siècle), dont les Ballerini avaient extrait deux listes de sermons, et qu'ils ont abusivement valorisées du fait qu'elles dépendent des homéliaires de Saint-Pierre : ainsi, ont-ils « indûment adopté leur texte (celui des homéliaires) en quelques passages délicats, où malheureusement ce texte avait subi des corrections doctrinales » (A. Chavasse, CCL 138, p. LXX). Une autre collection complète, indépendante des homéliaires, s'était constituée au plus tôt vers la fin du 6e siècle : la triforme A, B et C. Pour la constituer, on rassembla en une seule les deux collections d'origine et on combina les deux textes des sermons existant en double édition en tâchant de n'en rien laisser perdre. Ce travail s'est fait en deux étapes (A, B; C est une variété de B). Selon les sermons, c'est tantôt la première édition qui est remaniée ou complétée au moyen de la seconde, tantôt la seconde qui est retouchée ou remaniée au moyen de la première. Le texte est édité par A. Chavasse sur la base de la « première édition » des sermons (sigle α; la date placée en tête de ces sermons étant celle de la première édition) et les remaniements ou additions de la « seconde édition » sont présentés sous le sigle β. Le texte combiné de la collection triforme A-B-C est à chercher dans l'apparat.

Grâce aux données acquises sur la transmission des deux collections, A. Chavasse établit une *chronologie* qui est relativement facile pour la première collection (440-445); les problèmes ne se posent que là où le nombre des sermons pour chaque fête ou observance est inférieur à cinq. Pour certains sermons de la deuxième collection (446-461), la chronologie est impossible ou très conjecturale, les solutions aux problèmes n'étant apportées que par les recoupements historiques. C'est ainsi qu'à partir d'un noyau qui se trouve en relation étroite avec la révolte des moines de Palestine (452-454), A. Chavasse peut établir la date des autres sermons avec une probabilité suffisante; ensuite, compte tenu de leur datation, il montre la légitime insertion de ceux-

ci, par la collection A-B-C, à la suite des sermons de la première collection, dans la section liturgique qui convient à chacun. Sur l'ensemble des 96 (97) sermons, la chronologie n'est douteuse que pour quinze. L'ordre est celui d'une année liturgique qui chevauche sur deux années civiles, le point de départ étant le jour (ou l'anniversaire) de l'ordination de saint Léon au pontificat, le 29 septembre 440, en passant par les fêtes et observances de l'année chrétienne de l'époque à Rome, jusqu'au 25 décembre 457 où le pape prononce l'homélie à Sainte-Anastasie contre l'hérésie d'Eutychès.

3. **Doctrine.** — Saint Léon ne fait pas un commentaire suivi des Écritures. Son dossier biblique est toutefois important (CCL 138A, p. 598-611).

De l'ancien Testament, 220 textes apparaissent dans 341 passages de sa prédication; du nouveau, 796 dans 1442. 25 livres de l'ancien Testament y figurent, et plus particulièrement 5 d'entre eux : *Ps.* (96 citations), *Isaïe* (29), *Gen.* (25), *Sir.* (11), *Prov.* (8), *Tobie* (6). 23 livres du nouveau Testament s'y rencontrent, dont l'utilisation est répartie plus largement : *Mt.* (171 citations), *Jean* (110), *Luc* (80), *Rom.* (74), 1 *Cor.* (61), *Éph.* (40), 2 *Cor.* (39), *Héb.* (31), *Actes* (27), etc. *Mt.* vient en tête dans 284 passages des homélies; suit *Jean* (et 1 *Jean*) dans 132, 2 *Cor.* dans 83, *Phil.* dans 72, *Éph.* dans 63. Sauf le chapitre 20, les autres chapitres de *Mt.* sont cités. Alors que *Jean* sert surtout à fonder, expliciter et prouver les vérités fondamentales de la tradition, *Mt.* évoque les événements sauveurs et apporte son autorité dans l'ordre moral et ascétique.

Des maîtres anciens et contemporains, comme aussi ses contacts orientaux et occidentaux, ont marqué Léon. Dans quelle mesure? Il est encore difficile de le dire. On peut noter que dans 11 passages de ses sermons, il cite sans les nommer 10 fois Augustin, une fois Chromace d'Aquilée, Gaudence de Brescia et Hilaire de Poitiers (CCL 138A, p. 612). Dans ses lettres il cite ou mentionne principalement quelques œuvres d'Origène, Athanase, Basile, Grégoire de Nazianze, Théophile (M.-B. De Soos, p. 16). Des Pères occidentaux il cite des ouvrages d'Hilaire, d'Ambroise et d'Augustin (p. 20). Ceux-ci lui transmettent son vocabulaire théologique, ses idées sur la grâce, sa façon sotériologique de poser le problème de l'Incarnation (M.-J. Nicolas, p. 633, 650); par Hilaire et Ambroise principalement il s'ouvre à la tradition alexandrine (M.-B. De Soos, p. 21).

Comparé aux autres Pères, il s'appuie explicitement très peu sur des maîtres ou des écoles, même sur la Bible (A. Lauras, TU 81, p. 138). On peut penser que sa conscience d'une suprême autorité doctrinale (*Ep.* 124, 1, éd. E. Schwartz) lui dicte cette attitude d'apparente autonomie envers les maîtres de son époque, surtout dans cette controverse constante où il prêche et écrit. Signalons enfin qu'en 15 passages de ses homélies il cite 14 textes liturgiques (CCL 138A, p. 612).

On peut tenter de synthétiser les principaux textes de la doctrine de saint Léon autour de trois démarches : vers Dieu, vers le Christ, vers l'Église, communauté priante.

1° Habiter avec Dieu. — 1) *Trinité et Incarnation.* — Saint Léon prêche de 440 à 461. Son mouvement de pensée correspond à celui de la tradition; il se concentre sur la vie historique du Verbe incarné pour en faire mieux saisir la mission toujours actuelle : par le don de l'Esprit, faire communier les hommes au Père. Il n'est pas le théoricien de la vie chrétienne trinitaire, mais le prédicateur d'un Évangile dont les propos conduisent spontanément à ces doxologies trinitaires, particulièrement aux environs de 450 : « Per Dominum nostrum Iesum Christum, qui cum Patre et Spiritu sancto uiuit et regnat in saecula saeculorum. Amen » (*12*, 117-119); ou, sous les formes suivantes : « Honoretur... Dominus... qui in similitudinem carnis peccati dignatus est hominibus esse conformis, in unitate Deitatis Patri permanet aequalis, cum quo et cum Spiritu sancto uiuit et regnat in saecula saeculorum. Amen » (*29*, 107-113); « qui (Christus) cum Patre et Spiritu sancto aequalis in Trinitate uiuit et regnat in saecula saeculorum. Amen » (*30*, 172-173). L'analyse manifeste l'intention du prédicateur : il développe, selon le mystère célébré, comment le Christ est la voie, la vérité et la vie; avant de conclure, il lui apparaît donc normal d'indiquer, d'un trait net et évocateur, le bien suprême dont le Christ est le médiateur. Par tout ce qu'il est et fait, comme Verbe incarné, le Fils nous rendait le Père présent (LI, 119-129), dans une infrangible communion avec le même Esprit : les trois ainsi ne faisant qu'un entre eux et en nous (LXXV, 41-59; XXV, 1-27; *64*, 26-40). Ce Dieu trinitaire, présent à l'homme par le Christ, est le guide qui habite *in secretis mentis* (*38*, 66-82), car l'homme est le temple de Dieu, vivant et véritable (XLI, 1-20).

2) *L'image de Dieu.* — Le Verbe a créé l'homme d'une manière admirable, il l'a restauré de façon plus admirable encore en Jésus-Christ (*66*, 14-18). Comme Irénée, Léon a le sens de l'œuvre ininterrompue du Verbe depuis les origines jusqu'à la fin de l'histoire. Ce qui s'accomplit dans le Christ était plus que figuré, mais commencé dans le passé (XXIII, 77-91; XXII, 1-27; *66*, 28-32, 92-120; LXXIV, 1-6) : il n'hésite pas à attribuer la création au Christ (LVI, 1; LVII, 71-75).

Avant lui et de son temps, on avait disserté sur la création de l'homme à l'image et ressemblance de Dieu par le Verbe, similitude parfaite du Père par sa divinité : le Verbe s'était rendu humainement visible par l'Incarnation afin de restaurer en nous l'image divine et par là nous déifier (J. Kirchmeyer, DS, t. 6, col. 808 svv; A. Solignac, t. 7, col. 1402-1426). Saint Léon adopte le thème de l'image pour évoquer la sublimité contemplative du mystère divin, mais surtout pour mettre en valeur la dignité chrétienne de l'homme, sa responsabilité et sa collaboration à l'œuvre du Seigneur.

En 450, il prêche d'abord pour le jeûne du dixième mois et, huit jours après, pour la Nativité. De l'un à l'autre sermon le thème de l'Incarnation se développe : c'est par amour que Dieu nous a créés à son image, la dignité naturelle de notre race consiste donc à refléter la bonté de Dieu sur les autres. Cette image perdue en Adam, Dieu miséricordieux nous l'a fait recouvrer par l'Incarnation du Fils : nous voici ennoblis et donc redevables de l'aimer lui et tous ceux qu'il aime (*12*, 1-32). La Nativité célèbre cet événement de l'Incarnation, où le Fils est engendré dans notre chair, et nous coengendrés avec lui, de telle sorte que l'anniversaire de la naissance de la Tête est aussi celui du corps entier (*26*, 24-42). Nous voyons à quelle noblesse nous sommes élevés et à quelle responsabilité cette conformation à l'image de Dieu nous entraîne (*26*, 89-110).

3) *Notre vie trinitaire par l'Incarnation rédemptrice.* — Si l'Incarnation appartient à la structure ontologique de la personne du Christ, elle est dans la pensée habituelle de Léon davantage un événement qui a pour effet la réparation et la déification : car le Verbe assume la *naturam universae humanitatis* (XXXI,

8-12), de telle sorte qu'en Jésus, obéissant à son Père jusqu'à la croix, les hommes de tous les temps retrouvent la vie; c'est éminemment une œuvre de l'amour miséricordieux du Seigneur (LII, 36-41; *12*, 7-11, 20-25; *66*, 14-33).

L'Incarnation rédemptrice qui, en Jésus et par amour, nous restaure à l'image de Dieu et nous rétablit en relation avec le Père par l'Esprit Saint, a quelque chose de grandiose : « Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous » (LVIII, 116-120; LXXII, 145-151); il est digne d'être honoré celui qui a voulu prendre la condition humaine, et y habiter en plénitude pour nous faire habiter en lui « qui avec le Père et l'Esprit Saint vit et règne en l'égalité de la Trinité » (*30*, 49-68, 172-173).

2° LE CHRIST, SACRAMENTUM ET EXEMPLUM. — Saint Léon montre que, en vue de cette œuvre, l'Incarnation était le moyen à la fois digne de la sagesse miséricordieuse de Dieu et adapté à la condition pécheresse de l'homme. Séparés de Dieu le Père, il fallait un médiateur qui nous rétablisse dans la qualité de fils (*64*, 78-85); malades dans notre nature, nous avions besoin d'un médecin capable de nous guérir à cette profondeur (*65*, 101-107). Dieu tout-puissant aurait pu opérer cette œuvre comme du dehors : mais la bonté s'est doublée d'une justice (*63*, 1-27) qui permette à l'homme de vaincre son vainqueur, de se relever de la déchéance (XXII, 84-178). On voit pourquoi le Verbe se fait chair; pourquoi, après avoir existé par la puissance du Verbe, nous avons maintenant en lui notre propre substance (XXII, 27-55).

1) *En lui nous connaissons Dieu visiblement.* — Sans confusion des natures et en raison de l'unité divine de la Personne, ce qu'il y a de divin dans le Christ apparaît visiblement dans son Humanité commune avec la nôtre (XII, 1-83; *26*, 15-23; LI, 14-26, 68-71, 119-129) : ainsi nous connaissons Dieu visiblement, nous percevons dans la transparence humaine de Jésus-Christ le Dieu vivant et vrai (LI, 153-156). Ceci correspond au dessein (μυστήριον-*sacramentum*) que Dieu avait éternellement établi (*Éphés.* 1-3). Le sens et la portée de ce dessein apparaissent dans les événements qui l'accomplissent; chacun d'eux reflète pleinement dans l'incarnation du Verbe non seulement les intentions de Dieu sur l'humanité mais aussi ses attributs de bonté, de miséricorde, de puissance et de gloire. C'est dans cette vue biblique de l'histoire que saint Ambroise et saint Augustin associent le mot *sacramentum* (signe théophanique et efficace) à chacun des événements sauveurs et aux fêtes qui les célèbrent (G. Hudon, *La perfection chrétienne..*, p. 143-146).

Dans un sermon des débuts de sa prédication (en 445), saint Léon se situe déjà dans cette perspective (LI, 19-39, 68-79) : le *inferioris substantiae sacramentum* est la nature humaine assumée; parce que assumée par le Verbe, elle rend visible la gloire de la Divinité. Dans un sermon antérieur (442), saint Léon donne au mot *sacramentum* un sens non d'ordre épiphanique, mais efficient : « Verbi incarnatio hoc contulit facienda, quod facta, et sacramentum salutis humanae in nulla umquam antiquitate cessauit » (XXIII, 88-91; aussi XXV, 148-149; XXXV, 88-89; cf G. Hudon, *La perfection chrétienne..*, p. 153-157). L'Incarnation continuée dans tout ce que le Christ a fait ou enduré (LXXIV, 1-34; 27-41) constitue un ensemble de *sacramenta* qui, selon le contexte, révèlent dans le visage humain du Christ l'invisible visage du Dieu vivant, ou réalisent dans l'existence humaine du Christ l'éternel dessein de Dieu sur l'homme. C'est une économie de force, qui opère ainsi dans l'humilité, dans la faiblesse (*64*, 95-108; *Ep.* 124, 5 et 165, 6).

2) *En lui le sacrement est le modèle de notre perfection.* — C'est ainsi que la « Crux Christi et sacramentum est et exemplum, sacramentum, quo uirtus impletur diuina, exemplum quo devotio incitatur humana » (LXXII, 15-18). Saint Léon formule ici pour la première fois (21 avril 444) un principe d'ascèse directement dérivé de l'Incarnation. Sur la fin de sa vie (28 mars 454), il dira avec une richesse plus dense encore : « Ab omnipotenti enim medico duplex miseris remedium praeparatum est, cuius aliud est in sacramento, aliud in exemplo, ut per unum conferantur diuina, per aliud exigantur humana. Quia sicut Deus iustificationis est auctor, ita homo deuotionis est debitor » (*67*, 106-110).

Tout mystère du Christ est mystère du salut d'une double façon inséparable, dont la seconde dérive de la première. Nous y trouvons d'abord un *sacramentum*, un geste humain transparent de l'action de Dieu qui nous divinise *(conferantur diuina)*, et un *exemplum*, un modèle qui appelle notre imitation *(exigantur humana)*. En effet, ces gestes humains qui sauvent, ces remèdes qui ont la vertu de guérir, parce qu'ils sont ceux de Dieu fait homme, reflètent précisément cette perfection divine que le Christ nous commande d'imiter (*45*, 35-42). Chacun de ces mystères libère en nous montrant le prototype de perfection à rechercher : ce qui manifeste l'admirable sagesse d'un salut par l'Incarnation (*63*, 1-4; aussi LXXII, 1-26; *62*, 120; cf G. Hudon, *La perfection chrétienne..*, p. 152-164; M.-B. De Soos, p. 78-98).

Il serait faux cependant de penser que saint Léon verserait ainsi dans un certain pélagianisme, et qu'il considérerait l'œuvre salutaire du Christ comme terminée par son entrée dans la gloire, et continuée ensuite par les forces naturelles de l'homme appliquées à imiter le Sauveur. S'il insiste si fréquemment sur l'effort d'imitation des mystères du Christ, ce n'est pas sans voir cet effort prévenu (*48*, 24-27), soutenu et rendu persévérant (*38*, 40-64; *Ep.* 60; *26*, 116-119) par la grâce du seul et unique, parfait et éternel médiateur (XXI, 48-51; *26*, 89-103; *30*, 165-173; XXXI, 6; LII, 23-29; *63*, 29; etc). Ces mystères appellent donc un achèvement de la vie chrétienne, achèvement que signifie sans cesse une célébration annuelle toute pénétrée des joies de la présence du Christ.

3° « IMITER CE QUE NOUS CÉLÉBRONS » (*50*, 74-75; aussi LXX, 83-84). — 1) *Plus présent pour notre joie.* — L'économie du salut par l'abaissement de l'Incarnation a déjoué tous les calculs, et d'abord ceux du démon : c'est en puissance que s'est changée la faiblesse, en éternité la mortalité, en gloire l'abjection. Telle est la cause de notre joie au jour de la Résurrection; une joie qui se prolonge, à l'Ascension, car notre nature humaine partage désormais en Jésus la gloire de Dieu le Père (LXXIV, 1-19). Nous vivons maintenant sous le régime de la même foi que les apôtres, mais d'une foi qui n'est plus appuyée par la vision corporelle du Christ et qui, apparent paradoxe, doit s'en reconnaître heureuse (*Jean* 20, 29) (LXXIV, 24-33). Le Christ a mis un terme à sa présence palestinienne, mais il a fait passer dans les *sacramenta* (signes sacrés) ce qui était visible en lui, et dans l'instruction de l'Église ce que les

apôtres recevaient en vivant avec lui. La foi s'appuiera maintenant, de façon plus pure, sur celui qui, d'en haut, illumine les cœurs et les pénètre de sa joie, car s'il est devenu plus éloigné par son humanité, c'est pour commencer d'être plus présent par sa divinité (63-67). L'Église qui célèbre les *sacramenta* n'est-elle pas le peuple nouveau de Dieu co-engendré avec le Christ à l'Incarnation (*26*, 30-37; *46*, 77-82), puis née de l'Esprit du Christ à la Pentecôte pour devenir le temple de sa gloire, la lieu privilégié de sa présence (LXXVIII, 1-12; LXXV, 102-114; LXXVI, 152-198; *63*, 41-54), et de la présence de Pierre qui se continue dans l'évêque de Rome (III, 58-117; *Ep.* 10, 1; IV; *Ep.* 14, 1; LXXXII, 88-160)?

2) *Jour de fête, « Hodie » du salut.* — Ici apparaît très clairement l'idée chère à saint Léon que la célébration d'un mystère du Christ par l'Église dans le déroulement de l'année (XXII, 4; *18*, 2-3) constitue un *Hodie* de rédemption, un véritable *dies salutis* qui appelle l'action de grâce, l'eucharistie. Il s'agit d'un jour singulier qui désigne tout autant le passé d'un événement que la mémoire festive dans le présent (LXXIII, 1-7); *hodie* englobe ainsi ces deux plans de la réalité et fait de la fête un authentique jour de salut (LXXIII, 71-77; *44*, 7-10; XL, 135-148; cf M.-B. De Soos, ch. 1). Saint Léon justifie ce fait par la bonté du Seigneur qui renouvelle la puissance *(virtus)* de son œuvre passée (G. Hudon, *La perfection...*, p. 171-177) :

Neque enim ita ille emensus est dies, ut uirtus operis quae tunc est reuelata transierit, nihilque ad nos nisi rei gestae fama peruenerit, quam fides susciperet et memoria celebraret, cum multiplicato munere Dei etiam nostra cotidie experiantur tempora, quidquid illa habuere primordia (*36*, 6-11; aussi XXI, 1-10; XXII, 1-8; XL, 131-148; *49*, 56-78; LVI, 1-15; *64*, 1-9).

Ce temps fort de présence salutaire tient à deux facteurs principaux : la « solemnitas sacratissimae lectionis » (LXXII, 9-10) qui a la vertu de représenter si efficacement l'événement du salut *(sacramentum)* que « per aurem carnis penetratus est mentis aditus » (2-3), et « la foi véritable (qui) a cette puissance de rendre présentes à l'esprit les choses dont on n'a pu être témoin par présence corporelle », abolissant ainsi les barrières du temps et faisant partager avec les témoins oculaires l'expérience des événements rapportés (LXX, 1-10).

3) *La célébration, guide de notre existence.* — Dans la célébration de l'Église chaque geste du Christ renouvelle ainsi sa valeur de *sacramentum* (acte sauveur) mais aussi d'*exemplum* (acte humain transparent de la sainteté divine à imiter). Ce que les chrétiens célèbrent, ils doivent donc l'imiter (LXX, 83-84), le faire passer dans leur existence de foi et de charité envers les autres.

C'est ce que saint Léon montre bien à propos des fêtes de la Nativité et de l'Épiphanie qui célèbrent le Verbe dans son incarnation. A la Nativité, qu'est-ce qu'il faut imiter d'humain dans le Christ pour participer à sa divinité? « L'humilité et la douceur » du Fils de Dieu; tel est l'*exemplum* que reflète en ce jour le *sacramentum*, et qu'il faudra reproduire pour « régner avec lui » (*Rom.* 8, 16; XXV, 148-158; *29*, 88-107). La Nativité nous découvre aussi que nous sommes co-engendrés avec le Fils, que nous bénéficions d'une seconde naissance : s'il naît, lui, fils de l'homme, c'est pour que nous renaissions fils de Dieu (*26*, 24-47). Comment honorer un tel don de façon appropriée à cette fête? En offrant le meilleur de ce que Dieu nous donne : la paix qui fait les enfants de Dieu, qui nourrit l'amour, qui engendre l'union (*26*, 63-70; XXIV, 47-77). A l'Épiphanie nous célébrons le Verbe incarné, lumière des hommes. Nous imiterons ce que nous célébrons (*37*, 3-8) en devenant des témoins de la lumière. Or, le paradoxe de l'Incarnation veut que ce soit en pratiquant les vertus de l'enfance, la pureté, l'humilité (XXXI, 51-73) et surtout la charité, qui a éminemment le pouvoir de faire briller en lui comme en nous la lumière de Dieu Charité (*38*, 78-83, 65-78). *Sacramentum* du Christ lumière, le baptême durant ces fêtes appelle particulièrement notre imitation, notre vie d'enfants de lumière (XXIV, 82-86; XXV, 130-134; *26*, 32-43).

Pour la pleine rédemption et la complète manifestation de la miséricorde divine, le Verbe incarné devait aller de l'enfance à la mort et de la mort à la résurrection (*48*, 1-11) : il faut nous rendre avec lui jusqu'au *sacramentum paschale*. Or le *sacramentum paschale* célèbre des souffrances et une mort qui, en raison de l'union des natures dans l'unité de la personne du Christ, font passer vers la résurrection, la vie, la gloire (LVI, 1-34; LVIII, 161-173; LIX, 191-225; *64*, 87-120). Pour saint Léon il s'agit de deux phases inséparables d'un unique mystère pascal, célébré, avec des accents différents, en carême, au temps de la Passion et de la Résurrection : le mystère mort-vie du Christ, et de nous en lui, mystère dont la célébration rend actuelle la valeur de *sacramentum* et d'*exemplum* (LXXII, 15-19).

Le temps du carême et de la Passion nous est donné pour souffrir et mourir avec le Christ, afin de ressusciter avec lui au jour de la Résurrection. Or souffre et meurt avec le Christ celui qui imite l'*exemplum* de la *crux Christi* (*Domini*, *Filii Dei*; 14 fois cette expression revient dans les sermons *48* à LXXII), celui qui offre, uni à l'oblation expiatoire par excellence de la nature humaine (*64*, 64-71; *68*, 66-80; *69*, 23-38; etc), l'oblation des œuvres de pureté et de charité (LV, 48-50, 78-94), celui qui, en contemplant dans la Passion la bonté miséricordieuse de Dieu poussée jusqu'à l'extrême, consent à être pour les autres humble, patient, bon, une hostie de miséricorde à l'endroit de ceux que le Christ a aimés (LIII, 49-66; X, 1 svv; *46*, 20-35; *48*, 91-126; *50*, 71-81; *66*, 23-32). Nous accomplirons ce passage par un jeûne plus prolongé, une prière plus fréquente, surtout par des aumônes plus abondantes (XXXI, 1-16), et par une foi inaltérable dans la Pâque du Christ (LXXII, 56-64) : « Ce que nous croyons, déjà nous le partageons » (LXXI, 85, 67-85).

Au cours des célébrations de cette période deux *sacramenta*, le baptême et l'Eucharistie, sont particulièrement aptes à opérer notre Pâque, et à promouvoir, pour ressusciter avec le Christ, notre participation à sa Croix (XLII, 195-213; LIII, 49-63; LVIII, 65-74; *63*, 94-99, 130-142; *66*, 64-73; 131-137; LXX, 76-86). Avec l'Ascension l'humanité du Christ glorifié, la nôtre, pénètre dans les cieux; et nous connaissons ainsi la destinée des membres du Corps (LXXIII, 55-81), et donc le type de conduite qu'il faut avoir pour partager la gloire du Chef : mortifier les désirs terrestres pour rechercher les biens célestes (LXXIV, 101-106), dans une foi plus fervente accueillir le Christ dans les signes *(sacramenta)* qu'il nous fait de sa présence selon un mode nouveau (LXXIV, 1-33). Vient enfin la Pentecôte. L'Esprit du Christ peut désormais continuer ses largesses, mais avec une plénitude unique (LXXVI, 57-65) que chacun partage par le baptême (LXXVIII, 43-44) : largesses de lumière purifiante (LXXV, 35-40) et de

forces, destinées à toute l'humanité, mais qui ont pour effet immédiat de faire naître l'Église (LXXVIII, 9-12; LXXV, 102-131; LXXVI, 190-198; LXXXII, 161-168). Imiter ce mystère dans sa célébration, c'est assurer la communication des dons reçus par l'Église, Temple de l'Esprit, particulièrement en observant le jeûne (pourvoyeur de l'aumône) qui suit la fête (LXXVIII, 35-46; *79*, 1-14).

Une si riche perception de la fête provoque chez saint Léon des élans de lyrisme, bien pondérés d'ailleurs, que l'on trouve fréquemment, parfois dans les termes mêmes de la Préface antique, au début ou à la fin de ses homélies (XXII, 6-8; XXI, 64-68, 1-10; *29*, 9-13; XXXII, 75-77; LIV, 1-4; LXXIII, 60-64; LXXIV, 98-106; LXXV, 102-112), et qui, très souvent, motivent hautement les conversions ou les responsabilités. De ce fait, l'ascèse de saint Léon est essentiellement religieuse, sacramentale : dérivée qu'elle est continuellement d'une célébration en esprit et en vérité (*digne, legitime celebrare* : LXX, 151-152; *63*, 132-135; aussi *46*, 20-23; *66*, 70-85). Les deux dimensions devenues classiques de la célébration sont ici bien articulées : l'une descendante, qui fait passer les biens de Dieu vers l'homme à sauver, l'autre ascendante et eucharistique, qui fait monter vers Dieu la bénédiction de l'homme sauvé.

4° Foi contemplative et témoignage de charité. — Saint Léon n'est d'aucune façon un théoricien de la contemplation : il s'en tient à une expérience qu'il décrit avec cohérence, expérience profonde beaucoup plus riche d'intellectualité que d'affectivité. C'est la foi attentive et réceptive qui atteint ce but, la seule qui parvienne à la conversion, à la présence, à la vision, et même parfois à l'enthousiasme savoureux (LXX, 1-7; LVI, 9-15; *62*, 110-115; *64*, 1-9; *67*, 7-11; *69*, 23-24, 44-45) (M.-B. De Soos, ch. 3). Une telle foi conduit à la communion avec la Trinité, mais par une médiation toujours nécessaire du Christ et de l'Église, médiation qui s'accomplit radicalement dans l'Incarnation rédemptrice, objet de l'adhésion fondamentale de la foi justifiante (XXXIV, 13-17; LI, 19-31; LVI, 20-21; *66*, 70-76; *69*, 134-140; LXXII, 56-75).

Comme le dit saint Léon : « Caritas robur fidei, fides fortitudo est caritatis » (*45*, 48-49), et il insiste sur le fait, très accusé dans sa pensée, que celui-là connaît Dieu et est né de Dieu (*48*, 73-84; XX, 45-56; *38*, 40-64) qui aime son prochain, lui pardonne et le secoure dans sa misère. En médiatisant la bonté que Dieu exerce à l'égard des hommes, c'est l'Incarnation qui oriente la célébration de chaque mystère vers un témoignage de charité, de miséricorde et de pardon; par la présence du Christ qu'elle établit en chacun des membres de l'humanité assumée, c'est l'Incarnation qui entraîne à servir le Christ dans les autres, surtout dans les pauvres matériellement et spirituellement, car c'est lui en eux qui a faim et soif, qui est sans vêtements et sans toit, qui souffre d'innombrables façons (IX, 59-68, 91-95; XLI, 74-88; *45*, 73-87; LXXXIX, 72-81; *91*, 58-65; IX, 81-88). Les œuvres de la charité prennent ainsi une importance que saint Léon ne manque pas de souligner (R. Dolle, VS, t. 96, p. 266 svv). Le Seigneur bénit ceux qui s'y adonnent et leur accorde la joie promise dans le sermon sur la montagne; ceux qui distribuent des vivres aux affamés et réconfortent les indigents sont spirituellement nourris eux-mêmes (VI, 1-19; VIII, 1-31; *11*, 1-63; XL, 101-111; *44*, 10-18; *50*, 58-70; *95*, 119-133), car c'est en donnant et pardonnant, surtout en carême, qu'ils purifient leur âme (XL, 120-131).

L'aumône, principalement celle de l'observance annuelle (VI-*11*), est à ce point exigeante qu'elle prélèvera sur l'épargne, fruit du jeûne, un surplus qui soulagera mieux et un plus grand nombre d'indigents : ainsi s'harmoniseront le *continentiae libamen* et le *sacrificium pietatis* (XIII, 1-20; *94*, 66-74). Le jeûne, orienté vers la purification intérieure (XV, 40-55; *48*, 110-118; jeûne du 10e mois, *12-19*, du carême et de la Passion, XL-LXXIII, de la semaine après la Pentecôte, LXXVIII-LXXXI, et du 7e mois, LXXXVI-94), prend alors une valeur supérieure, celle de l'amour. La prière elle-même qui, jointe à l'aumône et au jeûne, constitue la *triplex observantia* de la tradition chrétienne (XV, 18-23; *12*, 98-113; etc), monte plus efficacement vers Dieu quand elle reçoit son élan de l'aumône, et du jeûne qui pourvoit à l'aumône : ce sont, en effet, les miséricordieux qui se font le mieux entendre du Seigneur par la prière (XVI, 41-51; XVII, 20-27; *18*, 75-78).

Dans le déroulement de l'année, la *triplex observantia* libère intérieurement pour ouvrir à Dieu et au prochain. Les chrétiens doivent pratiquer cette ascèse en tout temps, guidés par la *pietas*; mais leur effort obtient une efficacité supérieure quand tout le Corps du Christ l'accomplit dans la solidarité, aux temps prescrits par les Pères (XLI, 1-9; XLII, 1-12; LXXXVIII, 18-28, 36-51; LXXXIX, 20-31; *18*, 29-45; *48*, 14-20). Ils perfectionnent, en Église, leur communion de vie avec l'Esprit (*12*, 98-103) et perçoivent mieux la Sagesse de Dieu à l'intime de leur âme où, dans le silence, surgissent la joie et les délices éternelles (*18*, 67-78; *19*, 18-25).

4. **Influence.** — Très tôt saint Léon fut appelé *Magnus*. Il le mérite par la profonde influence qu'il exerça sur l'histoire, la doctrine, la liturgie et la spiritualité de l'Église. La papauté médiévale lui doit ses fondements doctrinaux, structuraux et même politiques (T. G. Jalland, p. 420-421; W. Ullmann, p. 25-61; C. Bartnik, p. 745-784; C. Lepelley, p. 130-150; P. Stockmeier). C'est grâce à lui aussi que, pour la première fois dans un concile œcuménique, la pensée occidentale s'impose de façon aussi solennelle : en tout respect de la doctrine de Cyrille d'Alexandrie, le concile de Chalcédoine accepte les formules de Léon qui donnent une vision supérieure, unifiante, capable d'assumer le meilleur des christologies en présence (P. Galtier, p. 385-387). Ce qui montre bien l'équilibre que manifestera par la suite le génie romain : « Sa manière de poser le problème et de le résoudre est devenue la base et le fondement de toutes les explications postérieures », jusqu'à saint Thomas d'Aquin (M.-J. Nicolas, p. 609-610, 657-660). Si, dans le domaine de la liturgie romaine, la contribution rédactionnelle de saint Léon au sacramentaire de Vérone est relativement minime, il faut admettre que, jusqu'à saint Grégoire et par lui jusqu'à nos jours, la liturgie a porté une marque léonienne profonde (G. Hudon, *La perfection...*, p. 263-270) : ses homélies occupent souvent des points stratégiques de l'année chrétienne, au moins depuis les anciens homéliaires de l'époque carolingienne (A. Chavasse, CCL 138, p. XXXIV svv, et XLVII svv); et ne serait-ce pas, pour une part non négligeable, sa conception de l'actualité salutaire du mystère dans la célébration de la fête, et du caractère d'efficacité privilégiée de la

prière, du jeûne et de l'aumône cultuels, qui se traduisent dans nombre d'oraisons et d'antiennes de la liturgie ancienne et moderne?

Bibliographies. — T. Steeger, coll. Bibliothek der Kirchenväter (= BKV), n. 48, 1927, p. LXXVIII-LXXXIV; H. Ryan, dans *The Theologian*, t. 17, 1961, p. 136-138; R. Dolle, SC 22 bis, 1964, p. 57-62.

Les Histoires de l'Église, les Patrologies et les Dictionnaires consacrent tous une étude à S. Léon. Voir, en particulier, DTC, t. 9, 1926, col. 218-301 (P. Batiffol), et *Bibliotheca sanctorum*, t. 7, 1966, col. 1232-1278 (G. Zannoni).

1. **Œuvres.** — 1° *Manuscrits et éditions.* — L'étude des *manuscrits* des œuvres de S. Léon a été menée à bien par A. Chavasse, CCL 138, p. XIV-CLII.

Le relevé des *éditions* anciennes a été fait par C. Schoenemann (*Bibliotheca historico-literaria Patrum latinorum*, t. 2, Leipzig, 1794), que reproduit Migne, PL 54, col. 64-105. La première édition parut à Rome en 1470; les plus célèbres furent ensuite celles de P. Quesnel (Paris, 1675; mise à l'Index en 1676; rééd., Lyon, 1700) et des frères P. et H. Ballerini (3 vol., Venise, 1755-1757); cette dernière fut reprise par Migne (PL 54-56, Paris, 1846) et par R. Dolle : SC 22 et 22 bis (Paris, 1949 et 1964), 49 et 49 bis (1957 et 1969), 74 (1961) et 200 (1973). L'édition critique de A. Chavasse a été publiée en 1973 : CCL 138 et 138A; nous renvoyons à cette édition.

Éditions récentes des lettres : E. Schwartz, *Leonis papae epistularum collectiones*, dans *Acta conciliorum œcumenicorum*, t. 2, vol. 4, Berlin-Leipzig, 1932. — C. Silva-Tarouca, *Epistularum romanorum pontificum ad vicarios per Illyricum... collectio thessalonicensis*, coll. Textus et documenta. Series theologica 23, Rome, 1937, p. 46-63; *Epistulae contra Eutychis haeresim*, même coll. 15, 20, 2 vol., 1934-1935; *Tomus ad Flavianum* (*Ep.* 28), *Epistula ad Leonem imperatorem* (*Ep.* 165), même coll. 9, 1932. — O. Guenther, *Epistulae imperatorum, pontificum, aliorum* (collectio Avellana), CSEL, Leipzig, 1895-1897. — G. Gundlach, *Collectio arelatensis*, MGH *Epistolae*, t. 3, Berlin, 1892, p. 1-83.

2° *Traductions.* — En allemand : *Sämtliche Reden*, par M.M. Wilden, BKV, 1876; T. Steeger, *Sämtliche Sermonen*, BKV, 1927; *Die Briefe*, S. Wenzlowsky, 2 vol., BKV, 1878. — En anglais : *Sermons on the Incarnation*, W. Bright, Londres, 1886; *Letters and Sermons*, C. L. Feltoe, New York, 1895; *Letters*, E. Hunt, New York, 1957 et 1963. — En espagnol : G. Garrido, *Homilias sobre el año liturgico*, Madrid, BAC, 1969. — En français : *Sermons*, trad. de l'éd. de P. Quesnel par Nicolas Fontaine (DS, t. 5, col. 678), Paris, 1698, etc; *Homélies..*, Paris, 1788; P. Chauvierre, *Homélies sur les mystères..*, Paris, 1866; R. Dolle, SC, cité *supra*. — En italien : *Sermoni e lettere*, Florence, 1485; *Sermoni*, Venise, 1547 et 1564; *Opere*, par F. Liverani, Orvieto, 1859; A. Valeriano, *Il mistero pasquale*, Rome, 1965; T. Mariucci, *Omelie, lettere*, Turin, 1969.

2. **Histoire et biographie.** — P. Quesnel, *De vita et rebus gestis S. Leonis*, éd. citée, et PL 55, col. 183-336. — L. Maimbourg, *Histoire du pontificat de S. Léon*, Lyon, 1687. — S. Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique..*, t. 15, Paris, 1711, p. 414-832. — W. A. Arendt, *Leo der Grosse und seine Zeit*, Mayence, 1835. — E. Perthel, *Papst Leo I. Leben und Lehren*, Iéna, 1843. — A. de Saint-Chéron, *Histoire du pontificat de S. Léon et de son siècle*, Paris, 1846. — C. Bertani, *Vita di S. Leone Magno*, 3 vol., Monza, 1880-1881. — Ch. Gore, *Leo the Great*, Londres, 1897. — L.-A. Régnier, *S. Léon le Grand*, coll. Les saints, Paris, 1910. — P. Batiffol, *Le siège apostolique*, Paris, 1924, p. 417-618. — T. G. Jalland, *The Life and Times of St. Leo the Great*, Londres, 1941. — P. Brezzi, *S. Leone Magno*, Rome, 1947.

3. **Études.** — 1° *Ecclésiologie et primat romain.* — J. L. Lucchesini, *Sacra monarchia S. Leonis... fulgens in polemica historia concilii chalcedonensis*, Rome, 1693. — M. Jugie, *Intervention de S. Léon dans les affaires intérieures des Églises orientales*, dans *Miscellanea P. Paschini*, t. 1, Rome, 1948, p. 77-94. — H. L. Klinkenberg, *Papsttum und Reichskirche bei Leo der Grosse*, dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* (K.A.), t. 38, 1952, p. 37-112. — J. Ludwig, *Die Primatworte Mt 16, 18-19 in der altkirchlichen Exegese*, Münster, 1952. — F. Bajcer, *Ecclesiologia S. Leonis Magni ex epistolario desumpta*, Diss., Rome, 1957. — G. Corti, *Pietro, fondamento e pastore perenne della Chiesa. Il pensiero di S. Leone Magno..*, dans *La scuola cattolica*, t. 85, 1957, p. 25-58. — P. Stockmeier, *Leo I. des Grossen Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik*, Munich, 1959; *Imperium bei Papst Leo dem Grossen*, TU 78, Berlin, 1961, p. 413-420.

W. Ullmann, *Leo I and the Theme of Papal Primacy*, dans *The Journal of theological Studies*, t. 11, 1960, p. 25-51. — C. Lepelley, *S. Léon le Grand et la cité romaine*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 35, 1961, p. 130-150. — H. Georgi, *Die Kirche als Abbild Christi nach Leo dem Grossen*, Diss., Wurtzbourg, 1961. — F. Koenig, *S. Leone Magno, dottore dell'unità della Chiesa*, dans *Angelicum*, t. 39, 1962, p. 277-293. — C. Bartnik, *L'interprétation théologique de la crise de l'empire romain par Léon le Grand*, RHE, t. 63, 1968, p. 745-784. — J. H. Sieben, *Leo der Grosse über Konzilium und Lehrprimat des römischen Stuhles*, dans *Theologie und Philosophie*, t. 47, 1972, p. 358-401; bibliographie.

2° *Autour de Chalcédoine.* — P.-Th. Camelot, *Théologies grecques et théologie latine à Chalcédoine*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 35, 1951, p. 401-412. — *Das Konzil von Chalkedon*, éd. A. Grillmeier et H. Bacht, t. 1, Wurtzbourg, 1951 : H. Rahner, *Leo der Grosse, der Papst des Konzils*, p. 323-339; P. Galtier, *S. Cyrille d'Alexandrie et S. Léon le Grand à Chalcédoine*, p. 345-387. — B. Emmi, *Leone ed Eutiche*, dans *Angelicum*, t. 29, 1952, p. 3-42. — U. Dominguez del Val, *S. Leon Magno y el « Tomus ad Flavianum »*, dans *Helmantica*, t. 13, 1962, p. 193-233. — J. Campos, *La epistola antipriscillianista de S. Leone Magno*, *ibidem*, p. 269-308. — H. J. Sieben, cité *supra*.

3° *Théologie, liturgie et vie chrétienne.* — P.-M. Testard, *Le mot « sacramentum » dans les sermons de S. Léon*, Paris, 1948, dactyl. — L. Eizenhöfer, *Das Opfer der Gläubigen in den Sermonen Leos des Grossen*, dans F. X. Arnold et B. Fischer, *Die Messe in der Glaubensverkündigung*, Fribourg-en-Brisgau, 1950, p. 79-107. — A. H. Armstrong, *The World of the Senses in Pagan and Christian Thought*, dans *Downside Review*, t. 68, 1950, p. 305-323. — C. Fernandez, *La gracia según S. León el Grande*, Mexico, 1951. — M.-J. Nicolas, *La doctrine christologique de S. Léon*, dans *Revue thomiste*, t. 51, 1951, p. 609-660. — E. M. Lovely, *The Doctrine of S. Leo the Great on the ecclesiastical Forgiveness of Sin*, Diss., West Baden Springs (Indiana), 1954. — A. Guillaume, *Jeûne et charité dans l'Église latine.., en particulier chez S. Léon*, Paris, 1954. — Hervé de l'Incarnation, *La grâce dans l'œuvre de S. Léon*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 22, 1955, p. 17-55, 193-212. — C. Lepelley, *Les mystères chrétiens chez S. Léon*, Diss., Paris, 1955.

A. P. Lang, plusieurs études sur les textes liturgiques utilisés par S. Léon, dans *Sacris erudiri*, t. 9-13, 1957-1962. — R. Dolle, *Un docteur de l'aumône, S. Léon*, VS, t. 96, 1957, p. 266-287; *Les idées morales de S. Léon*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 15, 1958, p. 49-84; *L'entrée dans le carême avec S. Léon*, dans *Assemblées du Seigneur*, n. 26, Paris, 1962, p. 69-90; *S. Léon, commentateur de la Passion*, *ibidem*, n. 34, 1963, p. 78-97. — A. Lauras, *S. Léon le Grand et la tradition*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 48, 1960, p. 166-184; *Études sur Léon le Grand*, *ibidem*, t. 49, 1961, p. 481-499; *S. Léon et l'Écriture sainte*, TU 81, Berlin, 1962, p. 127-140. — G. Hudon, *L'Épiphanie chez les Pères latins*, dans *Assemblées du Seigneur*, n. 13, 1962, p. 63-78; *Noël dans la tradition latine*, n. 10, 1963, p. 75-92; *Vie chrétienne et vie liturgique d'après S. Léon*, n. 70, 1965, p. 54-66.

M.-B. De Soos, *Le mystère liturgique d'après S. Léon*, Münster, 1958. — E. Dekkers, *Autour de l'œuvre liturgique de S. Léon*, dans *Sacris erudiri*, t. 10, 1958, p. 363-398. — F. Hofmann, *Die Osterbotschaft in den Predigten Papst Leos des Grossen*, dans B. Fischer et J. Wagner, *Paschatis sollemnia*, Fribourg-en-Brisgau, 1959, p. 76-86. — G. Hudon, *La perfection chré-*

tienne d'après les sermons de S. Léon, coll. Lex orandi, Paris, 1959. — Y.-M. Duval, *Sacramentum et Mysterium chez S. Léon*, thèse, Lille, 1959, dactyl. — A. Granata, *Note sulle fonti di S. Leone Magno*, dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, t. 14, 1960, p. 263-282. — V. De Rosa, *Il digiuno liturgico nei sermoni di S. Leone Magno*, Diss., Naples, 1961. — E. Koep, *Die Sünde nach Leo dem Grossen*, Diss., Cologne, 1962. — P. Mikat, *Die Lehre vom Almosen in den Kollektenpredigten Papst Leos des Grossen*, dans *Perennitas*, Münster, 1963, p. 46-64. — F. Spedalieri, *La Madre del Salvatore nella soteriologia di S. Leone Magno*, dans *Marianum*, t. 25, 1963, p. 23-38. — R. Côté, *Sacramentum et exemplum chez S. Léon*, Diss., Strasbourg, 1967. — Jean Leclercq, Introduction à l'éd. de R. Dolle, SC 22 bis, 1964, p. 7-62. — E. Bergellini, *L'imitazione di Cristo nel Sermones de tempore di S. Leone Magno*, dans *Vita monastica*, t. 22, 1968, p. 221-234. — J.-P. Jossua, *Le salut, incarnation ou mystère pascal..*, Paris, 1968, p. 251-382. — B. Studer, *Die Einflüsse der Exegese Augustins auf die Predigten Leos des Grossen*, dans *Forma futuri* (Mélanges M. Pellegrino), Turin, 1975, p. 915-930.

DS : Avent, t. 1, col. 1174; Noël, col. 1094, 1168, et t. 4, col. 654; Épiphanie, t. 4, col. 654, 701-702, 868-871; Carême, t. 2, col. 141-146; Dimanche, t. 3, col. 707-708, 955-956; Fêtes, t. 5, col. 241-245; Béatitudes, t. 1, col. 1304; Charité, t. 2, col. 528 svv; Contemplation, t. 2, col. 1697-1698; Diaconat, t. 3, col. 802-803; Divinisation, t. 3, col. 1397-1398, et t. 4, col. 872; Écriture sainte, t. 4, col. 158-159; Épiscopat, t. 4, col. 896; Gloire de Dieu, t. 6, col. 446; Ascèse, t. 6, col. 618; Grâce, t. 6, col. 723-725; Martyre, t. 7, col. 1566.

Germain Hudon.

2. LÉON XIII, pape, 1810-1903. — 1. *Vie et pontificat.* — 2. *Aspects doctrinaux et spirituels.*

1. Vie et pontificat. — Vincenzo Gioacchino Pecci naquit en 1810 à Carpineto, d'une famille de petite noblesse. Ordonné prêtre en 1837, délégat à Bénévent (1838), puis à Pérouse (1841), il se signale par ses qualités d'administrateur, son souci des plus défavorisés, son tact en toutes choses. Nonce à Bruxelles en 1842, rappelé en 1846 à la demande de Léopold Ier pressé par un ministère qui ne comprit que trop tard l'attitude de Pecci, il est nommé évêque de Pérouse (1846-1878). La semi-disgrâce où le tiennent certains milieux de curie, le secrétaire d'état Antonelli en particulier, a sur son épiscopat un effet salutaire : libéré, malgré son élévation au cardinalat (1853), de toute ambition personnelle de « faire carrière », il déploie dans ses tâches pastorales des dispositions surprenantes dont lettres et mandements se font l'écho. Nommé camerlingue en 1877, il est élu pape le 20 février 1878. Mort le 20 juillet 1903, son long pontificat apparaîtra au fil du temps comme un tournant dans l'histoire de l'Église.

Dans l'immédiat, pourtant, l'action de Léon xiii fut aussi vaine qu'intense. Le bilan n'est guère brillant.

La Triple Alliance a affermi la jeune Italie unifiée et l'a fait entrer dans le concert européen; la France a dispersé les congrégations et s'achemine vers la loi de Séparation. Sauf le cas des archipels des Carolines et Palos où son intervention sollicitée apaisa la rivalité germano-espagnole (1885), la diplomatie de Léon xiii ne fut jamais l'arbitrage suprême auquel il aspirait. La « question romaine » l'en empêcha : argument avoué ou non des sympathies et des méfiances. En 1903, nul État n'eut accepté de soutenir les revendications pontificales, même sous la forme d'une internationalisation des Lois de Garantie : l'Allemagne, occupée à consolider la Triplice, refusa de s'y prêter, tout comme la France secouée par une vague d'anticléricalisme, puis par l'affaire Dreyfus. Le paradoxe italien où les blessures du Risorgimento se cicatrisaient, poussant de nombreux catholiques à accepter le fait de la ruine du pouvoir temporel, et où, dans le même temps, la tension croissait entre l'Église et l'État, est à la mesure même de la fragilité de la politique vaticane : affirmer que du pouvoir temporel (ramené à la seule ville de Rome) dépend l'indépendance de la papauté et ne jamais chercher à remettre en cause l'unité italienne.

Partout se retrouve l'effort et son incertitude : Léon xiii n'obtient l'abandon du Kulturkampf qu'au prix du sacrifice de Windhorst, chef du Zentrum catholique; les conseils aux catholiques français de se rallier à la République (1890-1892) ne furent, dans l'immédiat, guère entendus.

La nouveauté du pontificat est à long terme : *a posteriori*, elle apparut comme de la clairvoyance. *L'Oeuvre des Congrès*, fortement structurée, préfigure les formations politiques du 20e siècle, — la Démocratie italienne, en particulier —, et la naissance d'un laïcat plus conscient. Le rapprochement avec l'anglicanisme, mené par l'abbé Portal et Lord Halifax, celui avec les Églises d'Orient (*Orientalium dignitas*, 1894), sont les signes annonciateurs d'une puissance morale d'autant plus éclatante qu'elle s'auréolera de toutes les privations d'une puissance politique devenue superflue. D'autant plus étonnante aussi que le pape ne semble pas s'en être contenté. L'action de Léon xiii est, selon l'expression anglaise, un fait « qui projette son ombre en avant », une action pour demain. Léon xiii ne semble pas avoir été de ceux qui se contentent de semer pour les générations futures; c'est, paradoxalement, ce qu'il est.

2. Aspects doctrinaux et spirituels. — Le « paradoxe » se retrouve dans l'action disciplinaire et doctrinale. Par ses efforts de centralisation, son souci d'une pensée sûre, le thomisme (*Aeterni Patris*, 1879; *Cognita nobis*, 1882), par la création d'instituts d'études ecclésiastiques, Léon xiii poursuit l'œuvre de Pie ix. Mais, en même temps, il ouvre aux chercheurs les archives vaticanes permettant une rentrée en force des catholiques dans le domaine scientifique, plus spécialement des historiens qu'il invite (bref de 1883) à pratiquer leur discipline en toute liberté. Il soutient (*Providentissimus*, 1893) l'exégèse dans ses efforts pour concilier l'inspiration et les découvertes modernes. Il expose de façon magistrale la doctrine de l'Église sur l'État (*Diuturnum*, 1881; *Immortale Dei*, 1885), sur les libertés civiles et politiques (*Libertas praestantissimum*, 1888), sur les devoirs civiques (*Sapientiae christianae*, 1890). L'enseignement est traditionnel, mais l'accent est déplacé : si les textes se réfèrent à plusieurs reprises au *Syllabus*, si la problématique reste celle de la thèse et de l'hypothèse, celle-ci prend désormais le pas sur celle-là. *Rerum novarum* (1891), sur la condition ouvrière, présente elle-même des amorces de points de vue nouveaux et des limitations restreignantes.

Sauf à recourir à des papiers personnels (tâche inabordable ici), la spiritualité du pontificat est à chercher dans les documents officiels.

Sans doute faut-il d'abord souligner l'importance donnée à des sujets précis de spiritualité : la Vierge (10 encycliques, dont neuf sur le Rosaire), le mariage (*Arcanum divinae sapientiae*, 1880), les âmes du purgatoire (*Quod anniversarius*, 1888), saint Joseph (*Quamquam pluries*, 1889), la Sainte Famille (*Novum argumentum*, 1890, et un discours de 1894), le Saint-Esprit (*Divinum illud*, 1897), le Sacré-Cœur (*Annum sacrum*, 1899), Jésus-Christ Rédempteur (*Tametsi futura*, 1900), l'Eucharistie (*Mirae charitatis*, 1902). Au-delà d'une

formulation qui tranche par la clarté et le style souvent brillant, l'argumentation véhicule une spiritualité fidèle à la tradition. Ici et là, des accents nouveaux. Ainsi dans *Tametsi futura*, le parallélisme entre les « droits de l'homme » et les « droits de Dieu » en Jésus-Christ, ou encore les applications fréquentes à la vie sociale (la justice s'écroule dès lors qu'on détruit la sanction divine du bien et du mal). Ailleurs, le pape est le premier à parler d'une Société des Nations.

L'insistance sur les prolongements sociaux caractérise la pensée de Léon XIII, reflet, en l'occurrence, d'une spiritualité. Son souci de resserrer tradition et histoire n'est pas fortuit : celle-ci confère à celle-là une actualité retrouvée qui a surpris les contemporains. Les deux mandements de carême de Pérouse (1877-1878) sont une bonne introduction à la manière de Léon XIII, qui traitent de l'Église et de la civilisation. La civilisation, à l'époque bafouée, est celle même qui est un don de l'Église au plan physique et matériel (1877), au plan moral et social (1878). Les deux objectifs spirituels du pontificat se dessinent déjà : restaurer la vie chrétienne dans la société civile et la famille, se réconcilier ceux qui vivent en dehors de la foi de l'Église (*Diuturnum*, 29 juin 1881).

Un sens aigu et presque instinctif des situations concrètes serait un autre trait spirituel, lié au précédent. L'américanisme en éclairerait la profondeur. Dans cette question délicate, deux plans sont à distinguer. Au plan pratique, les méthodes pastorales marquées par la séparation constitutionnelle de l'Église et de l'État reçoivent de Léon XIII un soutien net, sans atermoiement ni arrière-pensée (1895). Les données changent en 1898 par la traduction française (faite par M^lle^ de Guérines) publiée par Félix Klein du livre de W. Elliott, *Vie du P. Hecker*, fondateur des paulistes. Sous l'influence, sans doute, de l'abbé Klein, l'action de I.-Th. Hecker était durcie en une « doctrine » où les vertus « actives » de zèle, d'initiative, de fidélité aux dons de l'Esprit à l'exclusion de toute directive extérieure, d'adaptation de la vérité à des fins apologétiques (amorce lointaine du modernisme) étaient exaltées au détriment des vertus « passives » d'obéissance, d'humilité et des vœux de religion. L'américanisme, mot d'origine européenne, était né. Léon XIII (*Testem benevolentiae*, 1899) intervint. Sans critiquer aucunement les méthodes du catholicisme américain approuvées encore en 1902 (l'hypothèse), il condamnait des thèses irrecevables dont certains évêques américains reconnaissaient (1899) qu'elles avaient bel et bien cours aux États-Unis. Voir DS, t. 1, col 475-488; t. 4, col. 601; t. 7, col. 129-131; t. 8, col. 1733-1734.

L'instinct de la vérité, dès que s'y mêle l'erreur, apparaîtrait dans *Graves de Communi* (1901) sur la Démocratie chrétienne. Ici encore la situation est emmêlée : les congrès de Reims (1893, 1894, 1896), de Lyon (1896-1898), de Paris et de Lille (1900) avaient progressivement embrouillé la réalité « démocrate ». De pédagogie (pratique sociale, cercles d'étude), elle était devenue théorie (le « cercle » se muait en « parti »), puis un système de valeurs privilégiées mis en avant par les « abbés démocrates » (Naudet, Lemire, Gayraud). Le « parti » devenait une « école » (Naudet, dans la *Justice sociale*, janvier 1903), noyautée par un clergé préoccupé de faire de la démocratie le critère de la morale et des structures d'Église. Entre les trois moments, il n'y avait pas maturation progressive, mais succession de déchirements, enchevêtrement de victoires chimériques et de défaites fécondes, où l'objectif qui avait rallié l'unanimité disparaissait aussitôt au profit d'une tendance qui, bien que vaincue, devenait la ligne de force des lendemains et l'épicentre d'un phénomène dont les brusques mutations entretenaient l'ambiguïté. Léon XIII dénonce l'équivoque : l'Église n'a pas à se prononcer en faveur de telle ou telle forme de gouvernement, elle s'est toujours refusée à pareil choix; si le problème pastoral était bien perçu par le courant démocratique, la méthode était d'autant plus inadéquate qu'elle se référait à une doctrine incertaine et vague. Léon XIII s'opposait à une certaine interprétation politique de l'Évangile; Pie X ajouterait (le « Sillon ») qu'il n'est pas non plus un code social.

Dans ses manières d'agir ou de rectifier, Léon XIII ne s'est jamais départi d'un respect souverain pour les personnes, qu'on ne saurait dissocier d'une mentalité évangélique. Non seulement il revoyait lui-même (le plus souvent pour en atténuer les termes) les textes que ses collaborateurs préparaient sous sa direction. Mais encore, il multipliait les contacts avec les chrétiens engagés de son temps. *Rerum novarum* n'eut pas été possible sans les projets des « écoles » de Fribourg (Mgr Mermillod), de Liège (les congrès sociaux de Mgr Doutreloux), d'Angers (Mgr Freppel); sans aussi les expériences de Ketteler (DS, t. 8, col. 1716-1717), d'Albert de Mun et la Tour du Pin, d'H. George (le socialisme agraire) et Manning, du baron Vogelsang, des Chevaliers du Travail de Mgr Gibbons (DS, t. 4, col. 1440-1441), de Mgr Ireland. Et si le Ralliement français fut précédé par une patiente diplomatie « à la recherche d'une conciliation » (1879-1880), ce fut par déférence pour les intéressés, en particulier pour le gouvernement de Paris, même rétif. De ses nombreux visiteurs, le pape se fit des amis, voire des confidents : Lavigerie (DS, t. 9, col. 434-437), Harmel (DS, t. 7, col. 78-80), Gonin, Bazire, Lorin qu'il rencontrait plusieurs fois par an. Ces contacts amenèrent sans doute, pour une part, une nouvelle conception du laïcat : si la distinction classique laïc-clerc (celui-là protégé par celui-ci contre la « peste du laïcisme ») demeure (lettre 1889), *Sapientiae christianae* (1890) esquisse déjà ce qui sera l'apostolat des laïcs (Denzinger, 1963, n. 3255; cf DS, art. Laïcat).

Écrits. — *Œuvres pastorales*, 2 vol., Tours, 1898. — *Acta Leonis* XIII, 23 vol., Rome, 1881-1905. — *Les enseignements pontificaux*, 15 vol., Tournai-Paris, 1952-1966 (extraits par thèmes). — P. Cattin et H.-Th. Conus, *Aux sources de la spiritualité*. Documents (extraits), Fribourg-Paris, 1951.

Études. — DTC, t. 9, 1940, col. 334-359 (G. Goyau). — *Enciclopedia cattolica*, t. 7, 1951, col. 1158-1163 (E. Martire). — LTK, t. 6, 1961, col. 953-956 (R. Aubert; bibliographie). — *Encyclopaedia universalis*, t. 9, 1971, p. 900-902 (R. Aubert; bibliographie). — *Catholicisme*, t. 7, 1972, col. 331-335 (R. Aubert; bibliographie). — Art. Italie, DS, t. 7, col. 2297-2299.

F. Mourret, *Les directions politiques, intellectuelles et sociales de Léon* XIII, Paris, 1920. — É. Lecanuet, *La vie de l'Église sous Léon* XIII, dans *L'Église de France sous la 3^e^ République*, t. 3, Paris, 1930. — J. Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, t. 2, Munich, 1934. — F. Hayward, *Léon* XIII, Paris, 1937. — A. Dansette, *Histoire religieuse de la France contemporaine. Sous la troisième République*, Paris, 1951. — J.-C. Murray, *Leon* XIII *on Church and State*, dans *Theological Studies*, t. 14, 1953, p. 1-30. — A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia dal Risorgimento ad oggi*, Turin, 1955; trad. franç., *L'Église et l'État en Italie*, Paris 1955. — T. McAvoy, *The great Crisis in American Catholic History, 1895-1900*, Chicago, 1957. — E. T. Gargan, *Leo* XIII *and the Modern World*,

New-York, 1961. — A. Latreille, etc, *Histoire du catholicisme en France*, t. 3, Paris, 1962. — R. Aubert, *Le Pontificat de Léon* XIII, dans *I Cattolici italiani dall'800 ad oggi*, Brescia, 1964, p. 189-220. — R. Rémond, *Les deux congrès ecclésiastiques de Reims et de Bourges, 1896-1900*, Paris, 1964. — Ch. Molette, *L'Association catholique de la jeunesse française, 1886-1907*, Paris, 1968. — Y. Marchasson, *La diplomatie romaine et la République française. A la recherche d'une conciliation, 1879-1880*, Paris, 1974.

André Boland.

3. LÉON VI (le Sage), empereur de Constantinople, 866-912. — 1. *Vie. Formation.* — 2. *Œuvre oratoire.* — 3. *Œuvre législative.* — 4. *Règles de spiritualité monastique.* — 5. *Œuvre poétique.* — 6. *Testament.*

1. Vie. Formation. — 1° Né le 19 septembre 866 à Constantinople de la princesse Eudocie Ingerina, Léon avait comme père, selon la rumeur publique colportée par les chroniqueurs byzantins, non le mari (Basile le macédonien alors co-empereur), mais l'amant de sa mère, le basileus Michel III, bientôt assassiné par Basile (23 septembre 867) qui succéda à sa victime et, après quelque hésitation, associa Léon à l'empire (870). La disparition de son frère aîné Constantin (3 septembre 879) permit à Léon de monter sur le trône impérial à la mort de son père putatif, Basile Ier (29 août 886). Un des premiers actes du souverain fut de déposer son maître, le patriarche Photius (29 ou 30 septembre 886), pour le remplacer par son propre frère, Étienne, âgé de dix-huit ans (18 décembre 886), lequel mourut le 17 ou 18 mai 893 et eut comme successeur Antoine Cauleas sous le patriarcat duquel se place le synode d'union qui liquida définitivement la crise photienne (899).

A ce moment-là s'exaspérait une autre affaire, celle de la tétragamie ou des quatre mariages successifs du basileus.

Désireux de s'assurer un héritier (après le décès des impératrices Théophano en 896 et Zoé en 899, et la mort en couches de l'impératrice Eudocie à Pâques 901), Léon épousait en quatrièmes noces une concubine, Zoé, qui lui avait donné le fils attendu (905). Scandaleuse aux yeux des byzantins et aux termes de la loi que Léon lui-même avait promulguée, mais *sanabilis* par une dispense au jugement de l'évêque de Rome alors consulté (906), cette union provoqua une scission au sein de l'Église byzantine (abdication du patriarche Nicolas le mystique, excommunicateur du tétragame, et son remplacement par Euthyme en février 907; DS, t. 4, col. 1719-1720) et finalement la rupture de la communion avec l'Église romaine juste après la mort de Léon, survenue le 11 mai 912, après une longue maladie qui eut raison de la pleine maturité du pieux empereur.

A la bibliographie de *Catholicisme*, t. 7, 1972, col. 350-352, ajouter : P. Karlin-Hayter, *Le synode à Constantinople de 886 à 912 et le rôle de Nicolas le mystique dans l'affaire de la tétragamie*, dans *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, t. 19, 1970, p. 59-101.

2° *Le directoire spirituel de Basile* Ier. — Les avatars matrimoniaux de Léon VI ne devraient pas trop offusquer le visage de ce monarque dévot qui occupe une place de choix dans l'histoire du sentiment religieux à Byzance. Sous la haute direction de Photius, l'éducation religieuse du futur empereur fut particulièrement soignée. On est tenté d'attribuer au patriarche les *Recommandations à Léon* que la tradition inscrit au compte de Basile Ier et transmet en double recension. La recension longue (Κεφάλαια παραινετικά..., 66 chapitres exhortatoires à son fils Léon) est en forme d'acrostiches : les initiales des *kephalaia* déclarent : « Basile en Christ basileus des romains à Léon son très cher fils et co-empereur ».

Le programme d'éducation s'y articule essentiellement en fonction de motivations religieuses et morales. Au premier plan, « l'étude des divins discours » (ch. 1; cf 17, 66) et « la foi au Christ.., principe de toute vie, fondement inébranlable et perfection de toutes les vertus » (ch. 2); ensuite, l'honneur dû à l'Église et à ses prêtres, « pères spirituels et intercesseurs auprès de Dieu » (ch. 3), la certitude de la corruptibilité du monde (mais non de son anéantissement) et des richesses matérielles, la foi en la résurrection et rétribution finales (ch. 4-5), l'exemple et l'amour des parents, le conseil de « bons médecins des âmes » (ch. 6-7; cf ch. 18, 20, 31, 54), la supériorité de l'âme sur le corps, l'avantage de la pratique des vertus sur la possession des richesses et sur l'éclat d'une santé somme toute précaire (ch. 8-10 et *passim*). Après quoi, le pédagogue passe en revue, dans un apparent désordre et non sans redites, les vertus à cultiver : tempérance, force, humilité, prudence, pureté, justice, douceur, sincérité, patience, équité, amour du silence, de la concorde et de la paix (ch. 11-61); ne pas prêter l'oreille aux calomniateurs ni aux faux adulateurs (ch. 48, 55), fuir le péché par la *memoria Dei* et une constante tension vers le royaume éternel (ch. 41-42), rendre grâces à Dieu (ch. 52), etc.

A plusieurs reprises l'auteur recommande de considérer la caducité des choses humaines, y compris de la dignité impériale (ch. 35), la fugacité des plaisirs (ch. 63); il exhorte au mépris des richesses (ch. 43), au souci des pauvres, des faibles, des opprimés, « car la piété consiste surtout à partager avec ceux qui sont dans le besoin. Estime donc que tu as perdu ta journée si tu n'as fait de bien à personne en prenant sur les biens que tu as reçus de Dieu » (37; cf 5, 34, 57). Une attention particulière est consacrée à la véritable amitié (12, 23, 25) : « Rien n'est plus fort que l'*agapè* » (35).

Les mêmes recommandations se lisent, sous une autre forme sensiblement plus brève, dans une « Autre recommandation » de Basile à Léon.

PG 107, XXI-LVI (chapitres non numérotés) reprend l'édition d'A. Banduri, *Imperium orientale sive antiquitates constantinopolitanae* (t. 1, Paris, 1711, p. 171-206) et, pour la recension brève (LVII-LX), l'édition d'A. Mai (*Scriptorum veterum nova collectio*, t. 2, Rome, 1827, p. 679-681).

Sur les difficultés d'attribution, voir A. Vogt, *La jeunesse de Léon le Sage*, dans *Revue historique*, t. 174, 1934, p. 408-411 (qui pense à Photius, voire à Léon lui-même) et *Basile* Ier, *empereur de Byzance (867-886), et la civilisation byzantine à la fin du 9e siècle*, Paris, 1908, p. XXIII, 45, 49, 52-53, 55; le précepteur, qui renvoie son disciple à Salomon et à Jésus ben Sira (ch. 66), s'est inspiré lui-même de la littérature sapientielle.

2. Œuvre oratoire. — Basile exhortait son fils à se livrer à « l'ascèse de la parole » (ch. 64). Nous sont parvenus, recueillis pour la plupart dès l'origine, au moins quarante homélies et discours prononcés par Léon, à Sainte-Sophie ou dans une autre église de Constantinople, qui font honneur, malgré les pesanteurs de la rhétorique, à l'éloquence sacrée de langue grecque.

Du recueil original, ordonné selon le cycle liturgique (point de départ arbitraire à la fin du carême), ont

disparu les deux premières pièces dont une portait sur le dimanche des Rameaux. Les sermons ou discours qui peuvent être datés remontent aux premières années du règne, moins troublées par les vicissitudes conjugales de l'orateur. En outre, le jeune âge du patriarche invitait le basileus à monter à l'ambon en remplacement du frère cadet. Voici la liste de ces morceaux d'éloquence :

1) *Descente de la croix et mise au tombeau*, pour le vendredi ou le samedi saint (*Auctarium* BHG, n. 451v; cf Ehrhard, t. 1, p. 48). — 2) *Résurrection* (PG 107, 96-113). — 3) *Ascension* (113-120; Ehrhard, p. 48). — 4) *Pentecôte* (121-132). — 5) *Esprit Saint*, pour le lundi de la Pentecôte (133-158); dans un long « parergon », l'orateur s'en prend aux pneumatomaques et à « l'innovation » latine du *Filioque*. — 6) Dimanche de la *Toussaint* (BHG, n. 1616). — 7) *Saint Paul* (BHG, n. 1462 et *Auctarium*; cf Ehrhard, p. 50). — 8) *Transfiguration* (BHG, n. 1998t; cf Ehrhard, p. 50). — 9) *Transfiguration* (BHG, n. 1996k). — 10) *Dormition de la Mère de Dieu* (BHG, n. 1113; cf Ehrhard, p. 51).

11) *Décollation de saint Jean-Baptiste* (BHG, n. 863; cf Ehrhard, *ibidem*). — 12) *Oraison funèbre* de ses parents Basile et Eudocie (éd. et trad. fr. par A. Vogt et I. Hausherr, dans *Orientalia christiana*, t. 26, fasc. 1, 1932, p. 38-79). Pour montrer que Basile a été, « sur le chemin de la vertu, comme une esquisse du suprême idéal », l'orateur reprend les thèmes évoqués dans les *Exhortations*, notamment celui de la vanité de la gloire humaine. — 13) *Joachim et Anne*, pour la nativité de la Vierge (BHG, n. 1084). — 14) *Exaltation de la Croix* (BHG, n. 435). — 15) *Saint Démétrius* (BHG, n. 536; cf Ehrhard, t. 3, p. 471). — 16) *Saint Démétrius* (BHG, n. 537). — 17) *Saint Démétrius* (BHG, n. 538); prononcée au palais impérial dans l'oratoire dédié au martyr. — 18) *Présentation de la Vierge* (BHG, n. 1146; cf Ehrhard, t. 1, p. 49). — 19) *Saint Nicolas* (BHG, n. 1363). — 20) *Ordination de l'évêque* (= patriarche Étienne), « lorsque la grâce divine, en mettant au rang de père son compagnon d'enfantement corporel le maria à l'épouse immaculée » (éd. et trad. fr. par Grosdidier de Matons, *Trois études sur Léon* VI, dans *Travaux et mémoires*, t. 5, 1973, p. 181-207). L'empereur veut déposer, telle une corbeille de noces, une enquête sur la vie de l'élu, ce « père-frère » présenté comme l'époux « sine macula sine ruga » de l'Église du Christ.

21) *Noël* (BHG, n. 1898k). Double traduction latine, à peine différente, dans PG 107, 41-50 et 49-60; cf Ehrhard, t. 1, p. 49; t. 3, p. 472, p. 487. — 22) *Saint Étienne protomartyr* (BHG, n. 1663; cf Ehrhard, t. 3, p. 473). — 23) *Théophanie ou Épiphanie* (BHG, n. 1943k; cf Ehrhard, t. 3, p. 497). — 24) *Saint Clément, évêque d'Ancyre* (BHG, n. 354), homélie métrique. — 25) *Saint Tryphon* (BHG, n. 1858). — 26) *Hypapante* (BHG, n. 1974; cf Ehrhard, t. 1, p. 50; t. 3, p. 121). — 27) *Début du carême* (Akakios, p. 231-235). — 28) *Début du carême* (Akakios, p. 236-243).

Sermons de circonstance : 29) Dédicace de l'église du monastère de *Kauléas* (Akakios, p. 243-248). Cf A. Frolow, *Deux églises byzantines d'après des sermons peu connus de Léon* VI *le Sage*, dans *Études byzantines*, t. 3, 1945, p. 43-49. — 30) Dédicace de l'église *Saint-Thomas* précédemment détruite par un incendie (BHG, n. 1843). Discours prononcé par le secrétaire impérial. — 31) *Saint Thomas apôtre* (BHG, n. 1844); n'est pas un panégyrique de l'apôtre. L'orateur, sur un mode « katanyctique », interprète le sinistre comme un châtiment des péchés qui s'étaient commis dans cette église transformée, semble-t-il, en lieu de rendez-vous galants. — 32) Action de grâces au *prophète Élie* (BHG, n. 577) à l'occasion de l'élargissement de Léon qui avait été emprisonné par son père (cf Ehrhard, t. 1, p. 50). — 33) *Baptême du Christ* ou Épiphanie (BHG, n. 1930r), à l'occasion de l'inauguration du nouveau chancel de Sainte-Sophie (cf Ehrhard, t. 1, p. 49). — 34) *Lettre parénétique* πρὸς καθολικὸν τύπον (éd. Akakios, p. 266-273; trad. latine de Fr. Mezio dans C. Baronius, *Annales ecclesiastici*, t. 10, Rome, 1602, p. 673-676 = PG 107, 293-298). — 35) Pour la *dédicace de l'église* fondée par le magistros *Stylien* (Akakios, p. 274-280). Cf A. Frolow (cité *supra*, n. 29), p. 49-91.

Transmis par ailleurs : 36) *Panégyrique de saint Jean Chrysostome* (BHG, n. 880), trop long pour avoir été prononcé tel quel. Il s'agit plutôt d'une biographie édifiante de l'archevêque de Constantinople. — 37) *Annonciation* (BHG, n. 1118p). — 38) *Rameaux* (PG 107, 61-76; cf Ehrhard, t. 1, p. 47).

Encore inédites : 39) Une troisième homélie pour le *début du carême*, Inc. Ὡς ἡδύ τι (*Sinait.* 522; *Ambros. gr.* 358; *Paris gr.* 1201; *Marc. gr.* II, 190; *Veron.* 121; cf Ehrhard, t. 2, p. 235, n. 30). — 40) Une troisième homélie pour la *Transfiguration* (BHG, n. 1984e). Même tradition manuscrite. — 41) Une homélie pour la *naissance de saint Jean-Baptiste* (BHG, n. 843p) est attribuée à Léon par le *Vatican. gr.* 820 du 14e siècle et quelques témoins postérieurs; dans le *Vindob. hist. gr.* 57 du 13e siècle, elle est présentée comme un éloge de Zacharie et d'Élisabeth (conception du Prodrome) et mise sous le nom de Georges le rhéteur.

Informée par l'Écriture et son symbolisme (de rares concessions à la mythologie), l'éloquence de l'orateur s'attarde plus à la contemplation des mystères célébrés qu'à des applications pratiques. Elle invite le fidèle à revivre les grands moments de l'histoire du salut évoqués sur le diptyque où se confondent, à la lumière de la révélation, la déchéance originelle qui consacra la victoire du démon et la glorieuse restauration de notre poussière par l'immolation triomphale du Christ, vainqueur de la tyrannie satanique. Elle se complaît en méditations sur la vie de Jésus embrassée « par l'œil mystique de l'intelligence » (PG 107, 108c), « car il n'est pas de geste du Sauveur qui ne cache un sens spirituel, une θεωρία μυστικώτερα » (116b). L'idée, sans cesse reprise, est celle qui épouse le mieux le mouvement même de l'Incarnation : « Le Christ est venu vers nous pour nous attirer à lui » (108c). « Dieu s'est revêtu de ma boue pour me communiquer sa divinité ». « Il est descendu vers mon extrême bassesse, non seulement pour me relever, mais aussi pour soutenir ma corruption et me donner les richesses de l'immortalité » (81b).

Moins moralisante que théologale et maintes fois agressive à l'égard de la synagogue, la parole de Léon ne méconnaît pas pour autant les exigences fondamentales de l'orthopraxie. Ne sont pas rares les exhortations à « vivre une vie nouvelle sous le souffle de l'Esprit » (156ab), à « honorer le temple que nous sommes en le préservant des souillures du monde, en accomplissant des œuvres de miséricorde et en pacifiant les inimitiés » (85d-88a).

Que le basileus sût au besoin donner des conseils pratiques de vie spirituelle, il suffit pour s'en rendre compte de relire sa « lettre » à tous les fidèles (n. 34), dont « le contenu entièrement ascétique » s'adapte bien à une lecture de carême (Ehrhard, t. 2, p. 235, n. 1). « Comblés de la sainteté de celui qui remplit toutes choses, gardons intégralement ce trésor qui nous a été donné... Devenus participants de la sainteté de celui qui nous a purifiés de toutes nos souillures, devenons des saints », en imitant le Christ par l'exercice de la charité fraternelle, le souci des pauvres, le pardon des offenses, l'humilité, le support de ce purgatoire d'un moment que sont les épreuves de ce monde. « Nous sommes les membres les uns des autres : gardons dès lors l'intégrité du corps mystique. Sauvegardons l'harmonie en laquelle le saint Esprit de Dieu nous a établis et communiquons-nous mutuellement la vertu que nous avons reçue de lui » (294b-296c).

L'élan oratoire s'achève souvent en prière à Dieu,

au Christ, à l'Esprit, à la mère de Dieu. Des effluves de tendresse, un climat de confiance embaument les évocations mariales. Conscient de sa haute responsabilité, l'empereur implore la Théotokos en faveur du « nouveau berger » (qu'il est lui-même) et de son troupeau (21b). N'est-ce pas comme chantre de l'Immaculée que Léon a d'abord séduit les spirituels catholiques?

PG 107, 9-298. — Akakios, Λέοντος τοῦ Σοφοῦ πανηγυρικοὶ λόγοι, Athènes, 1868; éditions partielles mentionnées dans BHG.

Pour la tradition manuscrite, déjà analysée par L. Petit, *Note sur les homélies de Léon le Sage*, dans *Échos d'Orient*, t. 3, 1899-1900, p. 245-249, par D. Serruys, *Les homélies de Léon le Sage*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 12, 1903, p. 167-170, et par A. Ehrhard, *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, 1e partie, t. 2, Leipzig, 1938; se rapporter à la magistrale étude de J. Grosdidier de Matons citée au n. 20. L'origine du n. 18 de Migne (ici n. 36), à savoir Savile, est indiquée dans BHG.

3. Œuvre législative. — Dans son « directoire », le législateur avisé qu'était Basile Ier éveillait son fils à l'esprit des lois. Ici encore le diadoque tint compte de la leçon et fit fructifier l'héritage reçu. Après avoir promulgué le monument que constituent les soixante-dix livres des *Basiliques*, Léon publia un recueil plus personnel, la « Révision et correction des lois », mieux connu sous le titre de *Novelles*. Des 113 νεαραί, les 17 premières sont adressées au patriarche Étienne (de même la 75e) et traitent de discipline canonique. Mais beaucoup d'autres sollicitent également l'attention de l'historien de la spiritualité. En effet, plus d'une fois, le législateur qui se sait « plus que tout autre responsable du salut des hommes » (54), souligne, dans les préambules des décisions législatives (certains empruntent le ton édifiant de l'homélie, cf 98), que devraient suffire les « oracles divins » et que, par conséquent, la loi civile est comme une concession à la faiblesse humaine.

« Assurément, il serait excellent et salutaire que le genre humain, se conformant aux lois de l'Esprit Saint, n'eût aucun besoin des règles humaines. Cependant, comme il n'est pas donné à tous de s'élever jusqu'à la sublimité de l'Esprit Saint et d'entendre l'écho de la loi divine, mais qu'ils sont tout à fait peu nombreux ceux qui y parviennent par la pratique de la vertu, on doit s'estimer heureux si du moins les hommes vivent conformément aux lois humaines » (83, à propos du prêt à intérêt que « condamne absolument le jugement de l'Esprit Saint »). Bien que « les décrets sacrés l'emportent sur les décisions civiles » (75), il faut savoir les accorder (97) en tenant compte du fait que certaines « sentences du Christ » (par ex. *Mt.* 6, 19 et 25) visent « à conduire à l'état de perfection ceux qui aspirent à s'élever jusqu'aux sommets bienheureux » (97).

Le *corpus* manifeste un respect souverain de l'ordre sacré et de l'état de perfection. Son hostilité à toute réduction des clercs et des moines à l'état laïque se justifie du fait que « tout ce qui est consacré à Dieu ne peut plus, une fois consacré, lui être enlevé » (79). « Ceux qui sont choisis pour le service des autels doivent se conserver purs de toute turpitude de péché et avoir en aversion tout ce qui s'attache aux affaires de la vie commune ». « La pureté de ceux qui sont les objets vivants du sanctuaire ne doit pas être avilie par de basses occupations.., mais doit garder la consécration dans toute sa pureté » (86; cf 68). Les membres du clergé « doivent rester l'esprit immuablement fixé, autant qu'il est possible à la nature humaine, dans la contemplation de Dieu » (87). Le législateur n'ignore pas « l'excellence de l'état de virginité » (27) et de la *politeia* monastique qui veut que les moines aient toujours les yeux fixés sur la croix du Christ et sur la mort (10). Il se plaît à redire « combien honorable est la profession de la vie monacale, de quel respect et de quelle vénération sont dignes ceux qui se soumettent à ce joug, source de bonheur et de joie » (10). D'où sa sévérité à l'égard des tentatives d'apostasie *a religione* (8). Contre la coutume qui s'était établie de son temps de permettre d'ordonner des candidats au mariage, Léon invoque la règle primitive et motive ce retour à la discipline traditionnelle : « Il n'est pas bon, en effet, qu'après s'être élevé au-dessus de la faiblesse humaine par l'ascension de l'esprit on retombe de nouveau dans la bassesse charnelle; au contraire, il vaut mieux que le divin ministère *(leitourgia)* soit élevé au-dessus de la bassesse du corps comme par une ascension vers les hauteurs » (3).

Des considérations ascétiques éclairent les dispositions relatives à l'administration des sacrements aux femmes en couches (17) et à la condamnation du concubinage (91). N'est pas rare l'éloge du mariage, de la fidélité et de la fécondité conjugales (26, 31, 98, 112). L'empereur admire « la pudeur et la modestie, apanage des femmes » (43). Il cite en exemple le veuvage pratiqué par certains animaux et, en harmonie avec la législation canonique, il condamne ceux qui, franchissant « l'extrême limite de la bassesse » qu'est le remariage, entreprennent de se marier une troisième fois (canon 90). Il signalt par là sa propre condamnation.

L'objectif maintes fois répété, partout poursuivi, est de se tenir à une égale distance d'une sévérité excessive et d'une trop grande indulgence et d'allier avec bonheur la justice et la charité (nov. 67, 96, etc). Mais s'il plaide en faveur des pécheurs (86), il constate parfois que la miséricorde manifestée par le droit canon est un pis-aller, alors que la rigueur de la loi civile réprime mieux le mal (35, sur le rapt des femmes).

Quand on aura dit que les *Novelles* facilitent l'accès aux saints mystères (4, 15, 17) et le culte des défunts (53), qu'elles favorisent le respect du jour du Seigneur et des fêtes religieuses (54, 88) et fustigent le mépris des commandements de Dieu (58) et que, tout en canonisant l'esclavage, elles trahissent un souci aigu du faible et du pauvre (12, 13, 51) et même une certaine théologie de la libération (5, 40), on n'aura pas épuisé l'intérêt qu'elles présentent, de notre point de vue, en regard notamment de la législation justinienne qu'elles prétendent « purifier ».

Il y aurait encore plus d'un trait à glaner dans les *Tactica*, ce traité d'art militaire qui s'ouvre sur une profession de foi pacifiste de l'empereur : les expéditions militaires sont conçues comme des ripostes aux machinations du diable montées par les nations belliqueuses. Ici, de même, les détails techniques qui ressortissent à la stratégie s'accommodent de considérations religieuses et morales destinées à maintenir les troupes, sinon au plan le plus élevé de l'idéal chrétien, du moins dans un cadre théocratique. Le chant quotidien du *Trisagion* annoncé par l'éclat des trompettes (*Constitutions* XI, 21) et, avant la bataille, la bénédiction des soldats et les prières prolongées (XIV, 1) illustrent, par exemple, la coloration piétiste d'une politique dominée par une conception quasi mystique de l'autorité impériale mise également

en vedette dans le préambule du *Livre du préfet* où le basileus, véritable *vicarius Dei*, se fixe comme norme la défense des faibles contre l'oppression des puissants.

P. Noailles et A. Dain, *Les Novelles de Léon* VI *le Sage*, Paris, 1944 (texte et trad. fr.). — H. Monnier, *Les Novelles de Léon le Sage*, Paris, 1923, p. 23-25. — *Tactica*, PG 107, 672-1120. — R. Vári, *Leonis imp. Tactica*, 2 vol., Budapest, 1917-1922. — J. Nicole, Λέοντος τοῦ Σοφοῦ τὸ ἐπαρχικὸν βιβλίον, Genève, 1893, et trad. fr., *Le Livre du préfet*, Genève, 1894; rééd. de l'ensemble, Londres, 1970. — Ed. M. J. Sjuzjumov, *Vizantijskaja kniga Eparcha*, Moscou, 1962.

M. Mitard, *Le pouvoir impérial au temps de Léon* VI *le Sage*, dans *Mélanges Charles Diehl*, t. 1, Paris, 1930, p. 217-223.

4. Règles de spiritualité monastique. — Enclin à légiférer en tous domaines, le fils de Basile se devait de proposer à ses amis les moines une ordonnance ascétique qui anticipe, sous une forme *sui generis*, les *Typika* monastiques de certains empereurs byzantins. L'occasion lui en fut fournie, paradoxalement, par son directeur spirituel, Euthyme, higoumène du monastère urbain de Psamathia, fondé par Léon (peu avant 890) au cours de la période qui précède l'accession d'Euthyme au patriarcat (907).

Ce curieux traité, que d'anciens descripteurs ont désigné du titre de *Praecepta moralia* (Baronius, *Annales*.., cité *supra*, p. 672d), de *Capita de virtutibus* (PG 107, VII) ou *De monachis instituendis* (H. Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale*, t. 1, Paris, 1886, p. 42, f. 638), ou enfin de Περὶ ἀσκητικῆς καταστάσεως (A. Ehrhard, dans K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, Munich, 1897, p. 168), s'intitule en fait Οἰακιστικὴ ψυχῶν ὑποτύπωσις (littéralement : *gubernatrix animarum regula*), qu'on peut traduire « Essai sur le gouvernement des âmes » ou « Notes de direction spirituelle ». Une courte notice préliminaire, transmise par la tradition postérieure, donne explicitement Euthyme comme le destinataire de l'opuscule, présenté (*Paris. gr.* 396) sous un titre long, auquel *Regin. gr.* 57, f. 463v, ajoute un sous-titre bref : Πρὸς γεωργίαν τῶν ἀρετῶν.

Dans le *prooimion*, Léon déclare que, cédant à son père spirituel, il a écrit cet ouvrage comme un « essai salutaire » destiné à ces « champions du ciel » que sont « ceux qui ont pour lot la vie affranchie du tumulte promis à la mort ». Il ne cache pas le parti qu'il a tiré de maîtres anciens, tout en attribuant le meilleur de son œuvre « à la seule ruminaton et discussion menée en lui-même par l'esprit à l'aide de la lumière d'en haut ».

Vient ensuite la série des 190 *kephalaia* répartis en trois livres respectivement de 30, 60 et 100 « chapitres », allusion suggestive à la parabole du semeur, comme si Léon voulait avertir que la rareté des références au Christ (II, 8; III, 62, 95) et des citations scripturaires (II, 24; III, 55, 62) et un certain emprunt à la sagesse profane ne devaient pas faire oublier l'inspiration évangélique de la substance de son *Hypotypose*. Chaque *kephalaion* est composé d'un aphorisme quelque peu énigmatique (une ou deux lignes en moyenne) et d'une scholie ou ἑρμηνεία (de sept à deux lignes, avec une tendance de plus en plus marquée à la concision) qui éclaire en principe l'apophtegme.

Comme les « Exhortations » de Basile, comme les *Novelles*, ce directoire ascétique ne semble pas avoir été rédigé d'un seul trait, suivant un plan nettement défini. D'où des redites et ce décousu propre au genre (sentencieux et centurial) auquel il appartient. Tout ordre n'y est pourtant pas absent. Conformément au titre prévalent les problèmes propres à l'art de la direction spirituelle et aux thèmes annexes : *parainesis* (I, 18-26), *exagoreusis* (II, 8-22), *epistasia* (I, 28; III, 54-55), *peïran* (III, 52-53), discipline de l'*egkrateia*, etc. La tendance à la dispersion s'accentue, chemin faisant, de sorte que l'auteur finit par aborder, la plupart du temps en groupant les sujets, l'ensemble des questions relatives au « combat spirituel » (III, 1-8) : la conversation du moine (II, 1-7) particulièrement attentif à la maîtrise de la langue (5), à la modestie des yeux (6; cf 59), à la douceur de la voix (7; cf 60); son attitude à l'égard du péché, du monde, de la chair (23-30), de la possession des richesses (51); la primauté de l'obéissance (II, 31; III, 47) et du renoncement à la volonté propre (II, 32); la colère (III, 9), la jalousie (10, 30), la rancune (11); la prière (17, 20-23, 49) et la charité fraternelle (31-37); le symbolisme de chaque élément de l'habit monastique en référence à l'équipement militaire (38-44); l'humilité jusqu'à la προσποιητὴ παραφρόνησις ou folie pour le Christ (53, 56-58); l'ignorance des desseins de Dieu (50-51); la *memoria Dei* dans les épreuves et les tentations (85); l'acédie (86), la gourmandise et un usage désincarné de la nourriture (83, 95); le silence (97), la crainte des jugements de Dieu (99) et l'accomplissement de sa volonté (100).

Plus encore que dans sa législation nomocanonique, Léon fait preuve ici d'un bel équilibre, d'un sens réel de la mesure. Il engage l'ascète dans une voix moyenne qui s'efforce d'éviter aussi bien les écueils d'un rigorisme exacerbé (auquel Euthyme semble avoir cédé) que la pente facile du relâchement. C'est pourquoi, sans ignorer que la nature est labile et la haute vertu difficile conquête (I, 1), il tient à préconiser d'emblée la modération dans les épitimes imposées aux novices (2, 5) et dans la pratique du jeûne (7-11), tout en recommandant d'accentuer « la sainte famine » lorsque s'exaspère la passion ou le souvenir des péchés commis (12-13). Il accorde une attention spéciale au discernement nécessaire pour distinguer ce qui, dans les tentations, notamment dans les mauvaises pensées (II, 25), l' « incendie charnel » (58), les rêves et les pollutions nocturnes (III, 63-65), et dans les phénomènes insolites comme le don des larmes (13 : la plus longue scholie) et les visions prophétiques (68, 70-72), procède de causes naturelles (physiologiques) ou est vraiment d'origine surnaturelle (grâce divine ou influence diabolique).

Au revers de la dichotomie, — lot commun des mortels —, Léon grave en relief la « structure simple » du moine qui, mort au monde et au corps, vit de l'esprit (II, 49; sur les rapports corps et esprit, cf 41, 55). A propos des « exploits ascétiques », ce qui compte, c'est moins le nombre des performances que la patience et l'humilité avec lesquelles l'athlète les accomplit (III, 48; cf I, 4; III, 51-58). Il parle même du danger que représentent les « progrès continuels » du moine (I, 26). En tout cas, les voies de salut sont multiples (III, 46). A ses yeux, l'expérience acquise ne constitue pas un critère absolu et le rapport jeunesse-vieillesse ne favorise pas nécessairement les *gerontes* au sens strict (I, 28; II, 32, 43; III, 52-54). « Il faut que l'hésychaste, grâce à l'hésychia, ait l'esprit joyeux » (II, 14). Il reste que le moine n'échappe pas à la θλῖψις (tribulation, affliction) et à la « tristesse selon Dieu » (II, 53; III, 65-70). Il s'agit là de sa condition spécifique, s'il est vrai que le *monachos* devrait être le seul à posséder en perfection le sens de l'ἄχος (II, 50).

A. Papadopoulos-Kerameus, *Varia graeca sacra*, Saint-Pétersbourg, 1909, p. 213-253; introd., p. 298-302. Cette édition (ignorée de Beck, *Kirche..*, p. 547) n'a pas beaucoup tenté les historiens de la spiritualité byzantine, mal à l'aise peut-être par les manières alambiquées de l'auteur. Le mérite d'une première analyse et d'un jugement d'ensemble revient à J. Grosdidier de Matons, *Trois études..*, *Hippocrate et Léon* VI *: remarques sur l'*Οἰακιστικὴ ψυχῶν ὑποτύπωσις, dans *Travaux et mémoires*, t. 5, 1973, p. 206-228. Après la tradition manuscrite de l'opuscule on en souligne l'originalité. Édition critique et traduction du préambule et des treize premiers *kephalaia* (et de quelques autres) interprétés comme une transposition dans la vie spirituelle du moine des diagnostics médicaux formulés par Hippocrate. D'autres sources restent à découvrir.

Outre la confusion avec Léon le philosophe, l'attribution à l'empereur Léon d'un certain nombre d'oracles (PG 107, 1121-1150; G. Mango, *The Legend of Leo the Wise*, dans *Zbornik radova*, t. 6, 1960, p. 59-93) pourrait trouver appui dans le ton sibyllin conféré à cette *Hypotypose*.

5. Œuvre poétique. — En ce qui concerne la poésie religieuse, plusieurs des compositions de Léon, des idiomèles pour la plupart, émaillent les livres liturgiques en usage dans les communautés gréco-slaves et continuent d'alimenter en quelque façon la prière des Églises de rite byzantin. D'autres pièces sont encore inédites.

Les recueils liturgiques officiels ont encore enregistré onze poèmes matutinaux sur le tombeau vide, les apparitions du Christ, etc; cf PG 107, 300-308, et H. J. W. Tillyard, *The Morning Hymns of the Emperor Leo*, dans *Annual of the British School at Athens*, t. 30, 1932, p. 86-108; t. 31, 1933, p. 115-147.

Des 31 poèmes propres à exciter la componction, que la tradition manuscrite attribue à Léon, un seul, sur la perspective du jugement dernier, a été publié (PG 107, 309-314).

Sont inédites plusieurs complaintes poétiques et une prière alphabétique adressée au Christ. Pour les inédits voir A. Mai, *Spicilegium romanum*, t. 4, Rome, 1840, p. xxxviii-xxxix.

6. Testament. — S'est enfin transmis un texte intitulé « La *metanoia* de l'empereur Léon au moment de son départ de ce monde » (éd. Oikonomidès). Léon y reconnaît sa faute, implore la miséricorde divine et jette l'anathème sur la tétragamie, espérant ainsi s'attirer la bienveillance du patriarche (Nicolas le mystique). Il semble que cette pièce ait été fabriquée peu de temps après la mort du basileus. Quoi qu'il en soit de cette conversion *in articulo mortis*, la postérité a réservé au pieux tétragame le titre de *sophos*, sans doute pour l'ensemble de son œuvre, remarquable en effet par sa haute sagesse.

N. Oikonomidès, *La dernière volonté de Léon* VI *au sujet de la tétragamie (mai 912)*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 56, 1963, p. 46-52; cf p. 265-270. — P. Karlin-Hayter, *La « préhistoire » de la dernière volonté de Léon* VI, dans *Byzantion*, t. 33, 1963, p. 483-486.

H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich, 1959, p. 546-548.

Daniel Stiernon.

4. LÉON D'ACHRIDA, archevêque byzantin, † 1055-1056. — 1. *Vie*. — 2. *Écrits*.

1. *Vie*. — Originaire de Paphlagonie et frotté de culture profane et religieuse, Léon se fit remarquer à Constantinople, dans la « grande Église » où il remplit pendant plusieurs années la charge primordiale de chartophylax. Partisan de l'*hésychia*, il eut à cœur de ne pas entrer en conflit avec le patriarche.

L'interpolateur de l'*Histoire* de Skylitzès (Michel de Devol), à qui nous devons ces traits, place sous le règne de Michel III (en 1036-1037) l'élévation de Léon au siège archiépiscopal de Bulgarie, établi depuis peu à Achrida (aujourd'hui Ohrid, en Macédoine yougoslave). Mais une source plus crédible, transmise par Nicétas Choniatès, attribue cette promotion à l'empereur Basile II (976-décembre 1025), sans doute à la fin de ce règne. Une notice épiscopale précise que Léon fut le premier byzantin à occuper ce siège en succession du bulgare Jean de Debar, et en fait le fondateur de la cathédrale Sainte-Sophie. « En Bulgarie, dit encore l'interpolateur de Skylitzès, Léon laissa de nombreux souvenirs de sa vertu ». Il mentionne la mort du prélat sous le règne de Théodora (11 janvier 1055-21 août 1056).

Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum, éd. I. Thurn, coll. Corpus fontium historiae byzantinae, Berlin, 1973, p. 400, 479. — Nicétas Choniatès, Θησαυρὸς τῆς ὀρθοδοξίας 24, PG 140, 156b, avec la correction de S. G. Mercati, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 34, 1934, p. 350.

H. Gelzer, *Der Patriarchat von Achrida*, Leipzig, 1902, p. 6; cf p. 8. — R. Ljubinković, *L'Illyricum et la question romaine à la fin du* X*e et au début du* XI*e..*, dans *La Chiesa greca in Italia dall'* VIII *al* XVI *secolo*, Atti del Convegno storico intereccleslale (Bari, 1969), t. 3, Padoue, 1973, p. 961-963.

2. *Écrits*. — Léon d'Achrida s'est rendu célèbre par sa *Lettre envoyée à un évêque de Rome au sujet des azymes et des sabbats* (printemps 1053). Poussé par la « sympathie » et un « grand amour de Dieu », Léon écrit à l'évêque latin de Trani (Pouille) et, par lui, « à tous les évêques des Francs et au très révérend pape lui-même » pour rappeler que l'emploi eucharistique du pain azyme et le jeûne du samedi sont des usages mosaïques qui éloignent les latins du christianisme authentique et les associent à la communion des juifs « athées ». Jean de Trani doit s'employer à convaincre « les *archiereis* des évêques latins des sièges d'Italie » de mettre fin à cette déplorable discipline et, en outre, d'abandonner la coutume « barbare » de manger les viandes étouffées ainsi que celle de supprimer l'*alleluia* pendant le carême. Ces abus corrigés, grecs et latins pourront à nouveau constituer, dans l'unité de la foi, « l'unique troupeau de l'unique bon et vrai pasteur, le Christ ».

Bientôt traduit en latin et réfuté, au nom du pape Léon IX, par le cardinal Humbert, ce manifeste, que la tradition latine attribue aussi au patriarche Michel Cérulaire, provoqua une âpre polémique, dont l'issue malheureuse fut l'échec de la tentative de réconciliation et le double anathème de juillet 1054. La sentence d'excommunication fulminée par la délégation pontificale vise nommément Léon « Acridanus episcopus dictus » (PL 143, 1004b).

Éd. de la trad. latine du cardinal Humbert (sur un texte grec quelque peu différent de la recension parvenue jusqu'à nous) par C. Baronius, *Annales ecclesiastici*, an. 1053, t. 11, Rome, 1605, p. 193-195; éd. reprise, par exemple, en PL 143, 929-932. Éd. du texte grec par J. Hergenröther, dans C. Will, *Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae sacculo undecimo composita extant*, Leipzig-Marbourg, 1861 (rééd., 1965), p. 56-60, avec la version latine, p. 61-64; le tout est repris en PG 120, 835-844; autre éd., qui ignore la précédente et le véritable auteur de l'écrit, par J.-B. Pitra, *Analecta sacra et classica spicilegio solesmensi parata*, t. 7, Paris-Rome, 1891, col. 746-752.

E. Petrucci, *Rapporti di Leone* IX *con Costantinopoli*, dans *Studi medievali*, t. 14, 1973, p. 733-832.

A la fin de sa lettre, Léon envisage de traiter plus amplement le sujet. Il semble avoir tenu parole, car la tradition manuscrite place encore sous le nom de l'archevêque de Bulgarie deux autres lettres *Sur les azymes* adressées, d'après certains témoins, « à (l'évêque)

de Rome et au (patriarche) de Venise » (Grado), ou « à ceux de Venise et de Rome ». Dans la seconde lettre, le prélat byzantin a peut-être en vue la réplique romaine, car il distingue le vieux ferment (le péché) du ferment nouveau, et range parmi les azymites non seulement les arméniens, mais aussi les jacobites. Il annonce une troisième lettre avec un exposé « plus théologique » sur la question.

Éd. A. Pavlov, *Kritičeskie opyty...* (Essais critiques sur l'histoire de l'ancienne polémique gréco-russe contre les latins), Saint-Pétersbourg, 1878, p. 146-151; éd. indépendante dans Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια, t. 2, fasc. 3, 1886, p. 421-427.

D'allure homilétique, la troisième lettre exhorte les « frères » (latins) à ne plus juger en enfants, mais en adultes et à considérer que l'accomplissement de la loi réalisé par le Christ notre Pâque et préfiguré par l'exode (passage de la mer Rouge comme annonce du baptême) implique l'abolition des rites mosaïques (circoncision, pâque juive) et donc des azymes. L'auteur développe le thème de la nouvelle création, de la vie nouvelle *in Christo*, par d'abondantes citations (épîtres de Paul et *Actes* 15, 23-29).

Éd. M. Čolcov, *Polemika meždu grekami i latinjami...* (La polémique entre les grecs et les latins au sujet des azymes aux 11e-12e siècles), Saint-Pétersbourg, 1879, p. 336-357 (avec version slavonne qui attribue la lettre à Pierre, patriarche d'Antioche); indépendamment dans Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια t. 2, fasc. 4 (nov. 1886-avril 1887), p. 151-162 (par le moine lavriote Alexandre Eumophopoulos). Pitra n'en donne que le début et la fin, encadrant le résumé latin du corps de la lettre (*Analecta sacra..*, col. 759-762).

L'authenticité de cette lettre a été mise en doute par B. Leib, *Deux inédits byzantins sur les azymes*, OC, t. 2, fasc. 3, 1924, p. 145, et par M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. 1, Paris, 1926, p. 319, 320. La tradition manuscrite, le parallélisme de la trilogie (A. Michel, *Humbert und Kerullarios*, t. 2, Paderborn, 1930, p. 282, 290-291) et le témoignage du synode de janvier 1156 (cf V. Grumel, *Les Regestes des Actes du patriarcat de Constantinople*, t. 3, 1947, n. 1038) favorisent l'attribution.

Dans un recueil d'œuvres ascétiques, le *Vindob. theol. gr.* 214 du 13e siècle, figure (f. 69-72v), en appendice à la *Dioptra* de Philippe le solitaire, un opuscule intitulé Κεφάλαια Ν' περὶ πειρασμῶν καὶ θλίψεων... (Cinquante chapitres sur les tentations et épreuves inévitables et sur leur utilité) mis au nom de « Léon le très saint archevêque de Bulgarie » (P. Lambeck, *Commentariorum de augustissima bibliotheca Caesarea Vindobonensi*, t. 5, Vienne, 1778, éd. A. Kollar, p. 90, cod. CCXIV, n. 3). Cette pièce semble encore inédite.

Bibliographie complémentaire dans *Catholicisme*, t. 7, 1972, col. 335-336.

Daniel Stiernon.

5. LÉON D'ASSISE. Voir Léon de Viterbe.

6. LÉON L'AUTRICHIEN, cistercien, 14e siècle. — Le manuscrit 291 de la bibliothèque de l'abbaye cistercienne d'Heiligenkreuz contient une collection de sermons *de tempore* et *de sanctis* dus à un certain *Leo austriacus*, moine de cette abbaye (ou peut-être de celle de Lilienfeld). Ce manuscrit est daté de la fin du 13e siècle ou du début du 14e. Ces sermons sont généralement de nature exégétique, sans s'interdire des réflexions dogmatiques, ascétiques et morales.

Schneyer (cité *infra*) attribue à ce même Léon les sermons du manuscrit 149 d'Heiligenkreuz, peut-être sur la foi du catalogue de la bibliothèque de l'abbaye. Ce dernier, pourtant, après avoir cité l'*explicit*, ajoute : « Qui me scribebat Ludwicus nomen habebat », et la notice poursuit : « Auf dem Deckel ist Fr. Leo ord. Cist. von modernen Hand als V(erfasser) des Sermones bezeichnet ». Grill (cité *infra*) ne parle pas de ce manuscrit.

B. Gsell, *Verzeichnis der Handschriften in der Bibliothek des Stiftes Heiligenkreuz*, dans *Xenia bernardina*, vol. 2, t. 1, Vienne, 1891, p. 158 et 192. — S. M. Grill, *Leo Austriacus. Ein Cistercienser des 14. Jahrhunderts. Ueberblick über seine exegetischen Predigten*, dans *Cistercienser Chronik*, t. 77, 1970, p. 55-60. — J.-B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters*, t. 4, Münster, 1972, p. 14-40 (p. 14, lire Heiligenkreuz 291, et non 201).

Maur Standaert.

7. LÉON DE CHALCÉDOINE, métropolite byzantin, fin du 11e siècle. — L'historien de la spiritualité retiendra essentiellement la théorie que Léon élabora, en divers écrits polémiques, pour justifier son opposition farouche à l'aliénation des vases sacrés et des icônes perpétrée par l'empereur Alexis Comnène (en 1081-1082 et en 1087 ou 1090-1091) au profit du trésor impérial : il y a identité parfaite entre l'hypostase du Christ et le *charaktèr* de l'image (forme sensible abstraite de la matière iconique); par conséquent, à l'image du Christ est dû un culte absolu et à la matière qui la supporte revient un culte relatif.

Réfutée par Eustrate de Nicée et par Isaac Comnène, cette doctrine fut condamnée par le synode des Blachernes (fin 1094-début 1095). Léon, qui avait été déposé (fin 1087?) et exilé, s'y réconcilia avec le basileus et avec l'empereur. Il aurait été rétabli sur son siège de Chalcédoine. On ignore la date de sa mort.

Sources et travaux signalés dans *Catholicisme*, t. 7, 1972, col. 336-338. Ajouter un ouvrage fondamental : A. A. Glavinas, Ἡ ἐπὶ Ἀλεξίου Κομνηνοῦ περὶ... ἁγίων εἰκόνων ἔρις, Thessalonique, 1972 (doctrine iconologique, p. 161-177). Voir le compte-rendu de P. Gautier (*Revue des études byzantines*, t. 32, 1974, p. 413-416), qui annonce l'édition (éventuellement la réédition) de tout le dossier.

Daniel Stiernon.

8. LÉON L'ISAURIEN, empereur de Constantinople de 717 à 741. Voir DS, art. Culte des Images, t. 7, col. 1509 svv, et *Catholicisme*, t. 7, 1972, col. 345-346 (bibliographie).

9. LÉON DE SAINT-JEAN, carme de la réforme de Touraine, 1600-1671. — 1. *Personnalité.* — 2. *Œuvres.*

1. Personnalité. — Né à Rennes, le 9 juillet 1600, Jean Macé entre au couvent des grands carmes de cette ville en 1616; il sera désormais connu sous le nom de Léon de Saint-Jean. Sujet remarquable, doué d'un véritable talent d'orateur, prédicateur ordinaire du roi, deux fois provincial de la province de Touraine (1635-1638, 1644-1647), assistant du supérieur général (1660-1666), il meurt le 30 décembre 1671, au couvent des Billettes, à Paris, dont il avait naguère négocié la cession à l'ordre.

En un temps où la culture pouvait encore viser à être universelle, Léon de Saint-Jean fut un bon représentant du savoir encyclopédique et de l'humanisme dévot. A la fois écrivain fécond, prédicateur renommé (il prononça l'oraison funèbre de Richelieu, de Joseph de Paris et de Mazarin), il est aussi un controversiste habile (il attaque la *Fréquente communion* d'Antoine Arnauld en 1643), mais toujours avec largeur d'esprit.

Pour bien le juger, il conviendrait de replacer Léon

de Saint-Jean dans le cadre politique et religieux de son époque (cf DS, t. 5, col. 917-926). On s'affronte, par exemple, sur les problèmes de l'humanisme et du stoïcisme, de la « dévotion », de la grâce et de la nature pécheresse. Notre carme participe à ces querelles dans le style « bérullien », commun alors. Mais quoi qu'il en soit des ramifications de sa pensée et des positions prises aujourd'hui à son égard, — H. Bremond voit en lui un humaniste et un thomiste; J.-P. Massaut un augustinien et un bérullien —, la doctrine spirituelle et mystique de Léon de Saint-Jean (qui seule nous intéresse ici) est dans la lignée du pseudo-Denys et surtout de Thérèse d'Avila (il en résume la doctrine dans *La conduite..*, t. 2, p. 685-776), encore que les œuvres de son contemporain Jean Bona lui soient très familières.

Il ne faut pas oublier pour autant qu'appartenant à la réforme de Touraine, il a reçu les leçons de Jean de Saint-Samson † 1636 (cf DS, t. 8, col. 703-710). Elles l'ont profondément marqué, si bien qu'on peut dire que ses activités si diverses procèdent d'une seule intention : enseigner la vérité, amener les hommes à la Vérité. Il reste ainsi fidèle à la pensée de son maître spirituel (il en prend la défense dans la *Philocalia*, t. 2, p. 276 svv); il lui empruntera même, et jusqu'à la fin de sa vie, des expressions caractéristiques. Son style, cependant, ne ressemble en rien à celui du maître rennais; la langue est claire, nerveuse, avec parfois une pointe de préciosité, mais la période est ample et le discours construit.

Il distingue dans l'homme trois degrés de vie : la vie morale, la vie spirituelle et la vie mystique, qui répondent aux trois vertus d'espérance, de charité et de foi. Il professe que tous les baptisés sont appelés à la sainteté; l'homme doit donc fuir la multiplicité et rentrer en soi-même pour y trouver Dieu dont il est l'image. Dans ce retour à Dieu, la voie mystique est la plus facile; elle ne requiert que trois choses : se dépouiller, ignorer, aimer, et sa fin est la conformité à la volonté de Dieu, couronnement d'une ascèse qui peut se résumer dans le « Christo confixus sum Cruci » paulinien, si souvent repris par Jean de Saint-Samson. « La science des saints est... sagesse de goût.., doctrine de volonté, non pas de l'entendement » (*La France convertie..*, p. 293). C'est l'amour seul qui l'anime et qui fait aller l'homme des créatures à Dieu, puis, lorsqu'il est entré dans le repos de Dieu, le fait retourner aux créatures.

Comment Léon de Saint-Jean a-t-il vécu la doctrine qu'il enseigne? Eut-il quelque expérience mystique? Nous l'ignorons. Au travers de ses ouvrages, de ses sermons, on peut retrouver des idées, des attitudes, rien de l'homme intérieur. Le religieux est fier d'appartenir à un grand ordre dont l'idéal est exigeant. Carme de l'ancienne observance, il estime cependant que la réforme espagnole est plus parfaite que celle de Philippe Thibault, plus timide, à laquelle appartient son couvent rennais. C'est aussi qu'il professe pour sainte Thérèse d'Avila la plus vive admiration; il déclare qu'elle seule, avec saint Augustin, a su allier la vie de l'intelligence à celle du cœur; mais on ne trouve pas chez lui de traces d'une influence de saint Jean de la Croix.

2. Œuvres. — Léon de Saint-Jean a composé une soixantaine d'ouvrages. H. Bremond voit en lui tour à tour un « encyclopédiste dévot » et un auteur mystique. En effet, notre carme a touché à des sujets divers, — un peu comme Raymond Lulle, l'un de ses auteurs favoris — : la controverse (avec des pasteurs protestants ou des jansénistes), la grammaire (pour « parler purement et écrire nettement ») et l'éloquence, les sciences naturelles et la poésie, l'histoire carmélitaine (le scapulaire du Mont-Carmel, l'habit et les origines de l'ordre, la chronique et les constitutions de la réforme de Touraine), la prédication, la morale et la pastorale, enfin la biographie d'édification et la mystique. Les titres qui suivent intéressent surtout la spiritualité.

Plusieurs de ces ouvrages ont été publiés en français puis en latin, ou *vice versa*; ils ont été également repris, en tout ou en partie, sous d'autres titres et aménagés; aussi est-il malaisé de dresser la liste des œuvres de Léon de Saint-Jean (voir *infra* les bibliographies de C. de Villiers, S. Bouchereaux et A. Cioranescu). Presque tous ont été édités à Paris.

Les sept colonnes de la Sagesse incarnée... La divine Eucharistie contre les hérétiques (Poitiers, 1629). — *L'ouverture des trois cieux de saint Paul, où sont proposées les maximes générales de la vie morale, spirituelle et mystique* (Paris, 1633). — *Avant-goût du Paradis ou Méditations ferventes du saint amour de Dieu* (1634; 5e éd., 1659). — *La couronne des saints... Panégyriques* (1737, 1642, 1665). — En 1638, plusieurs brochures morales et pieuses sur la Croix, la confession et la direction, l'égalité d'esprit, etc. — En 1649, une nouvelle série de brochures sur la Messe, la philosophie chrétienne, la perfection et les « oraisons mystiques », etc.

L'œconomie de la vraye religion chrestienne, catholique, mystique... (2 vol., 1652; paru d'abord en latin, 1644). — *La conduite générale de la théologie mystique* (2 vol., 1654-1656). — *Les Heures de la sainte Vierge, avec l'exercice de la journée chrétienne* (1655). — *L'Année royale. Sermons prêchés devant leurs Majestés..*, avec un *Traité de l'éloquence chrétienne* (3 t. en 2 vol., 1655).

Le *Studium sapientiae universalis* (2 vol. in-fol., 1657-1665) a trois parties : 1 *Contextus scientiae humanae*; 2 *Contextus scientiae divinae*; 3 *Philocalia et analecta*; la *Philocalia* comprend un *De religione* (p. 228-333) particulièrement précieux, car il traite de la mystique et des courants mystiques anciens et contemporains. Une sorte d'ébauche du *Studium* parut en français en 1655 : *Le portrait de la sagesse universelle avec l'idée générale des sciences.*

La France convertie. Octave à l'honneur du B. S. Denys l'Aréopagite (1661). — *Les triomphes évangéliques. Carême* (2 vol., 1665). — *Les métamorphoses sacrées... tirées de l'Écriture sainte. Avent* (Grenoble 1665). — *L'année dominicale. Sermons pour tous les dimanches* (2 vol., 1669). — Les prédications de Léon de Saint-Jean furent rassemblées dans *La Somme des sermons parénétiques et panégyriques* (4 vol., 1671-1675; le 4e s'adresse surtout aux carmes).

Léon de Saint-Jean a édité une *Vita J. Soreth* (1625), d'après un ms de Walterus de Terra nova (cf DS, t. 8, col. 773). Il a ensuite publié des vies de Marie-Madeleine de Pazzi (1627; 6e éd., 1669), d'après celle, en italien, de V. Puccini, — de Françoise d'Amboise (1634, 1669), — de sainte Anne (1639), — d'Antoine Yvan † 1653 (1654 = édition des écrits d'Yvan, précédée d'une oraison funèbre), — de Marie de Saint-Charles † 1665 (1671).

C. de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. 2, Orléans, 1752, col. 235-246. — A. Hurel, *Les orateurs sacrés à la cour de Louis* XIV, t. 1, Paris, 1872, p. 158-166. — H. Bremond, *Histoire littéraire..*, t. 1, Paris, 1923, p. 266-267, 296, 326, 370, 378; t. 2, p. 390-393. — A. Cioranescu, *Bibliographie de la littérature française du 17e siècle*, t. 2, Paris, 1965, p. 1269-1271.

S.-M. Bouchereaux, *La réforme des carmes en France et Jean de Saint-Samson*, Paris, 1950, p. 90-97, 337-353, 396-413, 440-450; Jean de Saint-Samson, DS, t. 8, col. 703-710.

Julien-Eymard d'Angers, *Sénèque, Épictète et le stoïcisme dans l'œuvre d'un humaniste chrétien, le carme Léon de Saint-Jean*, dans *Ephemerides carmeliticae*, t. 5, 1954, p. 476-490; voir aussi *Studi francesi*, t. 18, 1962, p. 436-439; *XVIIe siècle*, n. 62-63, 1964, p. 10, 21; *L'humanisme chrétien au 17e siècle*, La Haye, 1970. — P. W. Jansen, *Les origines de la réforme des carmes en France au 17e siècle*, La Haye, 1963.

J.-P. Massaut, *Le carme Léon de S. J. Contribution à l'histoire des idées et du sentiment religieux en France au 17e siècle*, Mémoire de l'École des hautes études, 1956; cf *Annuaire de l'École*, sect. des sciences relig., 1957/8, p. 101-105; *Autour de Richelieu et de Mazarin. Le carme L. de S. J. et la grande politique*, dans *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, t. 7, 1960, p. 11-45; *Thomisme et augustinisme dans l'apologétique du 17e siècle*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 44, 1960, p. 617-638; *Léon de S. J.*, dans *Carmelus*, t. 8, 1961, p. 27-62; *Humaniste ou augustinien? Le carme L. de S. J. et l'antiquité classique*, dans *Revue des études augustiniennes*, t. 7, 1961, p. 373-388; *Léon de S. J.*, dans *Catholicisme*, t. 7, 1972, col. 357-360.

Suzanne-P. Michel.

10. LÉON DE SAINT-LAURENT, carme, 1629-1702. — Léon Maes naquit à Bruxelles, en 1629; il entra dans la province flamande belge des carmes, en 1648, et y occupa la charge de prieur (Louvain, 1663-1667; Bruxelles, 1667-1670; Gand, 1674-1677; Anvers, 1677-1681, 1690-1694), et de définiteur (1670-1674, 1681-1684, 1687-1690, 1694-1697, 1700-1702). Il mourut à Anvers le 16 mai 1702. Prédicateur renommé, il composa, en vue de la publication, plusieurs volumes de sermons; un volume contenant des sermons pour les fêtes des saints fut publié après sa mort. Ses œuvres furent rééditées à maintes reprises (notamment, en 8 vol., Anvers, 1715-1722, avec un *Index concionatorius*), puis toutes ensemble : *Concionum opus universum complectens, primo Conciones adventuales.* 1 *De peccatis alienis.* 2 *De captivitate Petri.* 3 *De carcere Purgatorii. Secundo Conciones quadragesimales de christianismo labascente. Tertio Conciones sanctorales de festis Domini, Beatissimae Virginis et sanctorum* (Augsbourg, 1753 et 1764, in-folio).

Le style est simple, le ton avant tout moral. L'auteur est en dépendance étroite de l'Écriture, surtout de l'ancien Testament. Il insiste souvent sur le sens spirituel et mystique; il cite abondamment les commentaires des Pères; les citations des sources postérieures aux Pères, notamment des saints, ne manquent pas non plus. Le prédicateur interpelle volontiers son auditoire. Il parle avec éloquence de la Vierge Marie.

Les sermons d'Avent *De peccatis alienis* (Anvers, 1699) sont centrés sur le *ps.* 18, 13, « Delicta quis intelligit? Ab occultis meis munda me et ab alienis parce servo tuo » : les fautes personnelles et celles d'autrui sont décrites sans trop de sévérité. Une seconde série, *De captivitate Petri (ibidem)*, part de la considération de l'emprisonnement de Pierre (*Actes* 12, 3-4); l'auteur montre dans le mystère de l'Avent un temps de grâce, qui libère l'homme de l'esclavage du péché. Une troisième série, *De carcere Purgatorii, figurato per carcerem Herodis (ibidem)*, continue l'exposé (*Actes* 12, 5-17), en l'appliquant au Purgatoire, considéré comme une prison, et insistant sur les suffrages à offrir pour les âmes du Purgatoire. Une série de sermons de carême (Anvers, 1701) en développe les thèmes traditionnels, souvent pris de l'évangile du jour. Les fêtes les plus importantes du sanctoral ont leur sermon (*Sanctorale sive Conciones in festa totius anni*, 2 vol., Anvers, 1722); d'autres éditions ajoutent : *Octava de Ven. Sacramento et octava festi Assumptae in coelum B.V. Mariae* (Cologne, 1723).

On signale d'autres œuvres : *Octava pro suffragiis animarum purgantium, super... ps. 41 Quemadmodum desiderat cervus*, et, d'après Paquot, *Anatomia cordis humani sive quadragesimale de cordibus.*

Archives générales des carmes, Rome, *Actes des chapitres provinciaux*, 1663-1733; *Documenta carmelitana neerlandica, Bronnen-Publicatie, Acta capitulorum provincialium*, Nimègue, 1941 (pro manuscripto). — C. de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. 2, Orléans, 1752, col. 246. — J. Paquot, *Mémoires... pour servir à l'histoire littéraire... des Pays-Bas*, t. 4, Louvain, 1770, p. 375. — *Biographie nationale*, t. 11, Bruxelles, 1890/1, col. 824-825. — I. Rosier, *Biographisch en bibliographisch overzicht... in de nederlandse Carmel*, Tielt, 1950, p. 142-143. — *Bibliotheca catholica neerlandica*, La Haye, 1954 (liste d'éditions).

Redemptus M. Valabek.

11. LÉON DE SAINTE-MONIQUE, augustin déchaussé, 17e siècle. — Après avoir enseigné pendant plusieurs années la philosophie et la théologie, Léon de Sainte-Monique assuma en 1687-1688 la fonction d'assistant général de la province de France des augustins déchaussés. Il était prieur du couvent de Notre-Dame des Victoires à Paris en 1690-1691 et premier définiteur de la province. Professeur et prédicateur, il a publié *Le Carême catholique, ou l'esprit de l'Église selon les Conciles et les Pères, touchant l'observance du carême et la communion pascale* (Paris, 1687 et 1691), et *L'Avent catholique, ou pratiques... selon l'esprit de l'Église pour nous préparer à la venue du Messie* (1688). A la fin de l'ouvrage, l'auteur ajoute un petit exposé sur l'origine et le bien-fondé de la dévotion à l'Enfant Jésus portant sa croix dès son enfance, commencée et propagée par la tertiaire augustine Jeanne Perraud, et sur sa confrérie, érigée dans quelques églises des augustins déchaussés.

Les *Conférences eucharistiques* (1688), prêchées d'abord pour la confrérie du Saint-Sacrement de la paroisse Saint-Barthélemy, sont rédigées en forme de dialogue. Comme dans les ouvrages précédents l'auteur essaie de résoudre les difficultés des convertis devant certaines pratiques dévotionnelles.

Dans *Le confesseur justifié sur l'absolution différée...* (1689) l'auteur précise les raisons et les circonstances de l'absolution différée, ensuite il parle de l'absolution différée lorsque le pénitent ne confesse que des péchés véniels. Les *Instructions monastiques, ou décisions régulières selon le droit en faveur des personnes appelées à l'état religieux* (1690), s'adressent spécialement aux novices des augustins déchaussés. Elles expliquent les conditions nécessaires pour que le candidat soit admis à la profession et le sens de plusieurs cérémonies et observances. La *Suite des Instructions monastiques* (1691) expose ses devoirs au jeune profès qui se prépare au sacerdoce. La *Clavis Scripturae sacrae* (1704), destinée aux jeunes étudiants, résume en quelques lignes le contenu de chaque livre biblique; le *Verbum divinum abbreviatum* en reproduit seulement le procédé mnémotechnique. Les *Institutiones theologico-morales ad usum confessariorum seu confessariorum dotes et munera* (1704) sont un manuel destiné aux jeunes prêtres.

Dans tous ces ouvrages Léon de Sainte-Monique donne un enseignement prudent, traditionnel, sans chercher de nouveautés. C'est un compilateur qui se réfère aux autorités de son époque.

E. Ypma, *Les auteurs augustins français*, dans *Augustiniana*, t. 20, 1970, p. 378-380. Les ouvrages signalés ci-dessus sont à la Bibliothèque nationale de Paris.

Eelcko Ypma.

12. LÉON DE VANNES, capucin, † 1640. — Originaire de Vannes (Bretagne), Léon entra chez les capucins de la province de Bretagne le 13 octobre 1613 et mourut au couvent de Nantes le 24 août 1640. Nous ne savons pratiquement rien de sa vie. Il dut séjourner

à Rennes, en raison de la dédicace (datée de Nantes, 1639) de son livre « A Messieurs de la cour de Parlement de Bretaigne » et de la mention qu'il fait de l'intérêt des magistrats pour « les pauvres capucins », spécialement pour « le dévot couvent de Rennes ». Il semble qu'il ait fait, avant d'entrer dans l'ordre, de solides études de droit et peut-être même exercé une charge d'avocat ou de magistrat. Il fit partie certainement, on ignore à quelle date et en quelles circonstances, de la province de Paris.

Nous ne connaissons de lui qu'un seul ouvrage : *La seconde naissance de Jésus*, Nantes, Sébastien de Heuqueville, 3 vol. in-12°, 1640 (très rare; conservé à la Société polymathique de Vannes); on fait mention d'éditions antérieures : Nantes, 1635; Paris, 1637, 1639.

Il semble que l'ouvrage soit un recueil de sermons présenté sous forme de chapitres. Léon de Vannes cherche avant tout à réconcilier l'homme pécheur avec Dieu. Après avoir montré l'amour du Sauveur pour les hommes, il invite le pécheur à « désinfecter » son corps empoisonné par le péché; le moyen à employer est une bonne contrition qui l'amène à faire pénitence et à punir « les voleurs de grand chemin que sont les occasions du péché et qui cherchent à dépouiller le chrétien du vêtement de la grâce ». L'auteur montre aussi le Christ dans le cours de sa vie, dont les quatre âges doivent servir de modèle à l'homme vertueux.

L'érudition de l'auteur apparaît souvent : il emprunte ses exemples à la nature, à l'histoire romaine, à la Bible; il cite une foule d'auteurs anciens et modernes, chrétiens ou non; on remarque une profusion de termes juridiques utilisés à tout propos. En dépit de longueurs, Léon de Vannes vise un but spirituel : amener les chrétiens à faire leur salut.

Chroniques de Balthazar de Bellème (Rennes, Bibl. munic., ms 776). — *Notes sur les capucins de Bretagne* (Bibl. des capucins de Paris, ms 81).

Wadding-Sbaralea, p. 159; *Supplementum*, t. 2, p. 171. — Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, t. 2, Madrid, 1732, p. 281. — Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum... capuccinorum*, Venise, 1747, p. 170.

Raoul de Sceaux.

13. LÉON DE VITERBE, frère mineur, vers 1200-1271. — 1. *Histoire.* — 2. *Écrits.*

1. *Histoire.* — Nous ne retenons ici que les faits attestés par des textes sûrs, sans nous arrêter à la vie légendaire de « Léon d'Assise ». Le Frère Léon n'est pas originaire d'Assise comme le prétend le *Speculum* (1, 1), mais de Viterbe (Paulin de Venise, *Chronologia magna*, vers 1320, cité par G. Golubovich), ou du comté de Viterbe, au dire de François Bartoli d'Assise (1334). On le croit né au début du 13e siècle et entré dans l'ordre vers 1215. C'est probablement ce frère malade qu'en août 1220 François d'Assise, venant de Vérone, chasse de la résidence de Bologne jugée trop luxueuse (Celano II, 58). Ses études achevées, nous trouvons Léon à la Portioncule; François reprit un jour le nouveau prêtre de trop prolonger la célébration de la messe (L. Oliger, p. 239-240). Ses vertus principales étaient la simplicité et la pureté (Celano I, 102). La joie intérieure est, pour lui, aussi nécessaire que le sang l'est au corps (Oliger, p. 273). François l'aimait; il en fit son confesseur (Bernard de Besse, 1 et 5) et son secrétaire. Il lui écrit pour l'encourager à venir le voir (*Documenta..*, p. 116). Il lui explique ce qu'est vraiment la joie parfaite. Il lui prédit la famine de 1227 (Celano II, 52-53).

Léon fait partie du groupe d'intimes qui en août 1224 accompagne François sur l'Alverne. Un jour vint où il désira pour repousser une tentation avoir quelque écrit du saint; il l'obtint sans le demander (*Flores* 31) : ce sont les *Louanges du Très-Haut* et la *Bénédiction* que l'on conserve encore à la basilique Saint-François. Le saint vivait à part du groupe dans une cellule : Léon lui portait à manger et avait droit aux confidences de François sur ses consolations et ses épreuves (*Flores* 47). Il n'assista pas à la stigmatisation, mais François fut vite contraint par ses blessures à tout révéler à ses compagnons (Bonaventure, 13, 4).

Léon ne le quitte guère pendant ses deux dernières années (*Flores* 30). A la fin de septembre 1226, François obtient d'être transporté à la Portioncule; les frères Léon et Ange lui chantent la stance de la mort (*Flores* 34). Léon raconte le désir du malade de revoir dame Jacqueline (35). Il assiste à la mort de François le 3 octobre, à la toilette funèbre et le 4 au transport du corps à Saint-Georges.

En octobre 1244, Crescent, ministre général, demande aux anciens de mettre par écrit ce qu'ils savent des signes et prodiges de François. Par lettre du 11 août 1246, de Greccio, les frères Léon, Rufin et Ange, se souciant peu des miracles, envoient tout un ensemble de faits et de paroles dont ils avaient été témoins directs ou indirects (*Flores*, prologue). L'ensemble fut jugé assez important pour fournir à Thomas de Celano matière à une *Seconde vie* de François. En 1247, l'élection de Jean de Parme au généralat combla de joie Léon et Gilles. Le 11 août 1253, sœur Claire mourait à Saint-Damien; le 24 novembre suivant Léon et Ange de Rieti sont témoins de l'enquête faite auprès des moniales en vue de la canonisation (AFH, t. 13, p. 442).

Aux environs de 1257, les sœurs quittent leur premier monastère pour vivre près des restes de Claire; c'est l'époque où Léon et Ange remettent à l'abbesse Benoîte le bréviaire que François avait à son usage; Léon y joint une note ainsi que certains rouleaux de sa main que consulta plus tard Hubertin de Casale (*Speculum*, p. 175-176, note 2). Cette même année, Léon raconta au frère Pierre de Tewkesbury que le séraphin était apparu à François pendant un ravissement et lui avait révélé bien des secrets; celui-ci en avait révélé au fr. Rufin, qui les avait répétés au fr. Léon (Thomas de Eccleston, 13).

Sous le généralat de Bonaventure (1257-1274), Léon eut à mettre en pratique la doctrine de la joie parfaite. Il s'entretint avec son supérieur (Oliger, p. 240), mais ce dernier utilisa peu les souvenirs du frère en sa *Legenda major*. Léon souffrit beaucoup lorsque le chapitre général de Paris (1266) ordonna de détruire toutes les vies anciennes de saint François (AFH, t. 7, p. 678).

Le 2 août 1267, il raconta l'histoire de l'indulgence de la Portioncule à François de Fabriano † 1322 (*Chronica*, AFH, t. 51, p. 170). Il mourut le 13 novembre 1271. On découvrit alors dans sa tunique la bénédiction reçue sur l'Alverne. On lui donna la sépulture dans la basilique inférieure Saint-François à Assise.

2. Les *écrits* suivants sont plus importants que les visions et révélations que la légende attribue au fr. Léon : 1) Des notes personnelles sur les faits et gestes de François recueillies par Léon, Rufin et Ange, puis envoyées par eux à Crescent de Greccio le 11 août 1246 : les *Flores trium sociorum.*

2) D'après Marien de Florence (*Compendium chronicarum*, AFH, t. 1, p. 104), sont dus au frère Léon a) la Vie de Bernard de Quintavalle (perdue en grande

partie); b) la Vie de Gilles d'Assise (DS, art. Gilles d'Assise, t. 6, col. 379-382); c) les faits et gestes du B. François encore dans le monde (texte utilisé dans la première partie de la *Légende des trois compagnons*).

1. *Œuvres et textes primitifs. — Scripta Leonis, Rufini et Angeli... The Writings of Leo, Rufino and Angelo*, éd. latine et trad. anglaise par R. Brooke, Oxford, 1970. — Fr. Bartoli de Assisio, *Tractatus de indulgentia S. Mariae de Portiuncula*, éd. P. Sabatier, Paris, 1900. — *Actus B. Francisci et sociorum ejus*, éd. P. Sabatier, Paris, 1902. — Thomas de Celano, *Vita prima S. Francisci* et *Vita secunda*, éd. *Analecta franciscana* (= AF), t. 10, Quaracchi, 1941; trad. franç. dans *S. François d'Assise. Documents*, Paris, 1968. — Bernard de Besse, *De laudibus B. Francisci*, AF, t. 3, 1897. — L. Lemmens, *Documenta antiqua franciscana*, t. 1 *Scripta Fr. Leonis*, Quaracchi, 1901. — S. Bonaventure, *Legenda maior*, AF, t. 10, 1926 svv, et dans *S. François. Documents*. — Thomas de Eccleston, *De adventu Fr. Minorum in Angliam*, éd. A. G. Little, Manchester, 1952. — L. Oliger, *Liber exemplorum Fr. Minorum saec.* XIII *(Vatic. Ottob. lat. 522)*, dans *Antonianum*, t. 2, 1927, p. 213-276. — *I Fiori dei tre compagni* (Milan, 1967), trad. N. Vian; dans l'introduction, J. Cambell voudrait montrer la part qui revient au frère Léon dans ce texte.

2. *Études*. — G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra santa... Addenda al sec.* XIII, t. 2, Quaracchi, 1913, p. 92. — F. C. Burkitt, *Scripta Leonis and Speculum perfectionis*, dans *Miscellanea Fr. Ehrle*, t. 3, Rome, 1924, p. 1-24. — L. Lemmens, *Die Schriften des B. Leo von Assisi*, *ibidem*, t. 3, p. 25-48. — É. Longpré, DS, S. François d'Assise, t. 5, col. 1271-1303; *François d'Assise et son expérience spirituelle*, Paris, 1966. — *Catholicisme*, t. 7, 1972, col. 353-354 (J. Cambell).

Jacques Cambell.

1. LÉON (François Madrid de), augustin, 1581-vers 1622. — Connu sous le nom de sa mère, Francisco de León fit profession chez les augustins de Tolède le 5 septembre 1598; son acte de profession porte qu'il avait dix-sept ans et qu'il était le fils de Fernando Madrid de Herrera et de Maria de León. Son principal ouvrage, la *Privanza*, composé en 1620-1621, permet de fixer sa naissance à Tolède en 1581 (p. 33, 353, 414).

Maître en théologie, ses écrits le montrent très versé en Écriture sainte, dans la connaissance des auteurs anciens, des Pères de l'Église et aussi des contemporains, comme les jésuites Gabriel Vazquez † 1604, Francisco Suarez † 1617, Juan de Pineda † 1637 et les augustins Juan Marquez † 1621 et Augustin Antolinez † 1626. Il résidait donc dans des maisons de son ordre bien fournies en livres. Cependant, disait-il, « je n'enseigne pas la théologie, j'explique seulement l'Écriture » (*Privanza*, p. 515).

En tout cas, Francisco fut un prédicateur renommé. En 1615, à Salamanque, le fils du vainqueur de Bréda, Augustin Spinola, encore étudiant et futur cardinal (1621), était un auditeur assidu de ses prédications; la *Privanza* lui sera dédiée. En 1618, Francisco prêche le carême à Saragosse et chez des religieuses de Tolède à la fin de l'année (p. 310 et 207). En 1619, il fait imprimer à Séville deux sermons donnés à la cathédrale en l'honneur de l'Annonciation et de saint Herménégilde. Il prêcha dans les principales villes de Castille, d'Andalousie, d'Aragon et de Navarre.

En dehors de ces deux sermons, Francisco publia la *Privanza del hombre con Dios sobre el Parce mihi, Job 7* (Pampelune, 1622, 648 p.). Fruit de sa prédication, l'ouvrage peut être rangé parmi les livres spirituels. C'est un commentaire original de la prière de Job pleurant ses péchés. Divisé en huit parties qui exposent les sens littéral et spirituel du texte, il est composé de vingt-neuf discours. Le thème central est la privauté ou la familiarité de l'homme avec Dieu, qui suppose l'amitié, l'intimité, l'union des pensées et des volontés. Ceci conduit l'auteur à traiter de la rénovation intérieure et de tout ce qui peut la favoriser ou permettre de la recouvrer.

Francisco eut l'intention (p. 447) de publier un commentaire des deux premiers chapitres du livre de Job; la mort dut l'en empêcher et on ignore où se trouve le manuscrit.

Th. de Herrera (*Alphabetum augustinianum*, t. 1, Madrid, 1644, p. 252) suppose que Francisco mourut peu après 1620. Cette date de mort est incompatible avec l'attribution à notre augustin d'un *Sermón predicado en las honras que la villa* (de Baena) *hizo a don Gonzalo Fernández...* (Grenade, 1635). L'auteur est un autre Francisco de León, prieur du couvent dominicain de Baena. Un troisième Francisco de León, augustin, est l'auteur de *Cartas espirituales... y unas sentencias muy provechosas para todos* (Naples, 1652).

Acte de profession à la Bibl. de la Acad. de la historia de Madrid (*Papeles varios. Méndez* 10-10-6, n. 22).

N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. 1, Madrid, 1783, p. 436. — T. Lopez Bardon, *Monastici augustiniani... bibliotheca manualis augustiniana*, t. 2, Valladolid, 1903, p. 510-511. — B. del Moral, *Catálogo de escritores agustinos*, dans *La Ciudad de Dios*, t. 67, 1905, p. 661-663. — I. Monasterio, *Místicos agustinos españoles*, t. 2, El Escorial, 1929, p. 102-110. — E. Herrero Salgado, *Aportación bibliográfica a la oratoria sagrada española*, Madrid, 1971, n. 179, 186, 323.

Quirino Fernandez.

2. LÉON (Louis de), ermite de Saint-Augustin, 1527/28-1591. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*. — 3. *Doctrine spirituelle*.

1. **Vie.** — Luis de León (León est un nom de famille et non de lieu) naquit à Belmonte de Cuenca (province de la Manche) en 1527 ou plus probablement en 1528. Il fut envoyé par son père en 1541 étudier le droit canonique à l'université de Salamanque, mais, après quatre ou cinq mois, nous dit Luis dans son premier procès, il entra au couvent des ermites de Saint-Augustin de cette ville. Après avoir fait sa profession religieuse le 29 janvier 1544, il étudia les arts et la philosophie dans ce couvent sous la direction de l'augustin Juan de Guevara. Puis il suivit les cours de théologie à l'université de la ville et eut pour maîtres les dominicains Melchior Cano (DS, t. 2, col. 73-76) et Domingo de Soto (1546-1551). Ordonné prêtre probablement en 1551, il enseigna ensuite la théologie à ses confrères avec une telle compétence que le définitoire de la province d'Espagne, qui était contraire par principe aux promotions académiques, demanda en 1554 au prieur général de l'ordre de lui concéder le grade de maître (*Analecta augustiniana*, t. 30, 1967, p. 332).

Durant les six premiers mois de 1556, Luis enseigne la théologie au couvent de Soria. Pendant l'année universitaire 1556/57, il se perfectionne en exégèse biblique en écoutant les cours du cistercien Cyprien de la Huerga († 1560; DS, t. 9, col. 79) à l'université d'Alcala. Le 7 mai 1560, après avoir passé les examens et subi l'information *de vita et moribus ac legitimitate*, il obtient la *licentia docendi* à l'université de Salamanque, laquelle le promeut au magistère le 30 juin.

Luis inaugure sa carrière de professeur d'université dans la chaire salmantine de saint Thomas qu'il conquiert à la suite d'un concours en décembre 1561. En 1565, il obtient de la même manière celle de Durand

de Saint-Pourçain. Le 27 mars 1572, à la suite d'une dénonciation du dominicain Bartolomé de Medina, il est incarcéré à la prison inquisitoriale de Valladolid et il y restera jusqu'au 11 décembre 1576, date à laquelle se termine son premier procès. « Il n'est pas d'épisode plus connu dans l'histoire de la Contre-Réforme » (M. Bataillon, *Érasme et l'Espagne*, Paris, 1937, p. 803); le procès est la base essentielle de la biographie de Luis de León et une des principales sources pour connaître l'histoire interne de l'Inquisition espagnole. A côté d'accusations contre sa vie religieuse et de celles qui concernent sa traduction castillane du *Cantique des cantiques*, c'est la thèse de Luis sur la valeur de la Vulgate qui fit l'objet principal du procès. Selon Luis, le concile de Trente avait imposé comme texte officiel de l'Écriture la traduction latine de la Vulgate, parce qu'elle était exempte d'erreurs en matière de foi et de mœurs et la meilleure pour fournir un unique texte de référence aux maîtres et aux prédicateurs; mais le concile n'avait pas interdit l'étude des textes originaux hébreux et grecs; à l'aide de ceux-ci, il était possible de traduire la Parole de Dieu « elegantius, proprius, apertius et significantius » (*Proceso*, t. 10, p. 187; t. 11, p. 173). Il soutint cette interprétation, appuyée par l'exemple des Pères et de quelques théologiens du seizième siècle, jusqu'à la sentence absolutoire ordonnée par l'inquisiteur général Gaspar de Quiroga.

Luis voit dans ses années de prison une grâce de Dieu : « Bien que nombreuses soient les peines qui m'ont accablé, pourtant la grâce généreuse du Ciel, que Dieu, vrai Père des offensés, me donne sans que je la mérite, et le témoignage de ma conscience m'ont rasséréné l'âme d'une telle paix au sein même de ces peines, que non seulement dans la réforme de mes mœurs, mais aussi dans le souci et la connaissance de la vérité je vois maintenant et je peux réaliser ce qu'avant je ne faisais pas » (*Nombres de Cristo*, dédicace).

Le 31 mars 1572, il demande au commissaire de l'Inquisition qu'on lui apporte de sa cellule de Salamanque quelques livres de saint Augustin, les œuvres de saint Bernard, un livre de Luis de Granada, « une image de la Vierge ou un crucifix peint et une discipline. Je demande aussi de nouveau qu'on me donne un couteau (interdit en prison par crainte de suicide) pour couper ce que je mange; on peut me le donner sans crainte, car, par la miséricorde de Dieu, je n'ai jamais désiré la vie et les forces comme maintenant, pour vivre jusqu'à la fin avec cette grâce que Dieu m'a faite » (*Proceso*, t. 10, p. 179). Les juges l'accordent et recommandent de le bien traiter, car c'est « un homme malade et délicat » (p. 180). Durant les quatre années et neuf mois qu'il fut incarcéré, Luis conçut et rédigea en grande partie plusieurs de ses meilleures œuvres.

Le 12 mars 1575, il proteste auprès de ses juges de ce qu'ils lui refusent les sacrements « au détriment de mon âme et sans aucune raison qui, selon le droit, vous obligerait à m'en priver... C'est pourquoi je demande et supplie, — et si c'est nécessaire, j'en charge vos consciences —, qu'au moins on ne me prive pas de ce bien, mais qu'on me permette de me confesser à qui vous désignerez pour cela et de dire la messe en cette pièce; en cela vous rendrez grand service à Dieu et me donnerez très grande consolation » (*Proceso*, t. 11, p. 50).

En août de la même année, commentant le psaume 26, il écrit à propos du verset « Et confortetur cor tuum et sustine Dominum » :

Voici quarante mois que mes ennemis ont commencé à triompher de moi, et que, tantôt m'accusant auprès de mes juges, tantôt me diffamant et me calomniant auprès de tous, ils ne cessent d'attaquer ma vie. Depuis ce temps ne m'apparaît ni allègement à mes maux, ni lueur d'espoir de salut. Vais-je pour cette raison perdre courage et croire que Dieu ne viendra pas au secours de l'innocence? Loin de moi! Jamais, Père très saint, dussent tous les maux s'abattre sur moi, jamais je ne porterai sur toi un jugement moins favorable, ni ne détournerai de toi mes regards et mon espérance... Car, pour ne pas rappeler les bienfaits dont tu m'as comblé les années précédentes.., la douleur même qui m'oppresse, qui présentement étreint mon cœur, et dans laquelle tu sembles agir sévèrement envers moi comme si tu étais irrité et offensé, provient tout entière, je le reconnais, d'une sorte d'amour privilégié que tu me portes... Par les fausses accusations d'autrui, tu punis en moi mes véritables péchés (*Opera*, t. 1, p. 165-167; trad. d'après A. Coster, *Luis de León*, t. 1, p. 420-422).

Mis en liberté le 11 décembre 1576, Luis entra le 30 à Salamanque et y fut reçu en triomphe, avec trompettes et chants, par les autorités, la noblesse, le corps professoral et les étudiants. Il renonça à sa chaire en faveur de celui qui l'y avait remplacé, et le 2 janvier 1577 l'université lui en offrit une autre. En 1578, il enseigne la philosophie morale et prend part aux discussions relatives à la réforme grégorienne du calendrier. Le 6 décembre 1579, il conquiert par concours la première chaire de Bible, qu'il conservera jusqu'à sa mort. De 1580 à 1590, Luis publie sur l'ordre de son provincial quelques commentaires bibliques et deux œuvres en castillan; il fit aussi paraître en 1588 l'édition princeps des œuvres de Thérèse d'Avila (cf *infra*).

En 1590, Luis fut nommé par le pape Sixte Quint exécuteur d'un bref pontifical favorable aux carmélites déchaussées, que notre augustin tenait en grande estime (cf DS, t. 4, col. 988-989). Enfin, élu provincial des augustins de Castille le 14 août 1591, il mourut le 23 du même mois au couvent de Madrigal (Avila). Il avait écrit en commentant le psaume 26 : « C'est une sorte de sophisme de parler de mort chez les hommes justes; c'est alors qu'ils vivent le plus » (*Opera*, t. 1, p. 132). Son corps fut ramené par la suite à Salamanque et fut enseveli dans « le coin des saints » de sa maison de profession.

2. **Œuvres.** — Nous indiquons ici les principales œuvres latines et castillanes éditées dans les *Opera* et les *Obras* avec la date des premières éditions et les traductions, en y ajoutant les écrits récemment identifiés. Pour plus de détails, on se reportera à K.A. Kottman, *Law and Apocalypse : The moral Thought of Luis de León*, La Haye, 1972, p. 134-140.

1° L'édition la plus complète des *Opera* rédigés en latin est celle des augustins M. Gutiérrez et T. Lopez : *Magistri Luysii Legionensis opera* (citée *Opera*), 7 vol., Salamanque, 1891-1895.

T. 1 : *In Canticum Moysis*, p. 1-104; *In Psalmos 26* (Salamanque, 1580), *28*, *57*, *67*, p. 111-270; *In Ecclesiasten*, p. 271-508; divers fragments sur les Psaumes. — T. 2 : *In Canticum canticorum triplex explanatio* (Salamanque, 1580, 1582, 1589; la seconde éd. fut traduite en italien, Venise-Naples, 1796), p. 1-472.

T. 3 : *In Abdiam prophetam* (Salamanque, 1589), p. 5-174; *In epistolam ad Galatas* (Salamanque, 1589), p. 175-418; *In epist. 2 ad Thessalonicenses*, p. 419-481. — T. 4 : *De incarnatione tractatus*. — T. 5 : *Tractatus de fide*, p. 9-447; *Tract. de spe*, p. 449-618 (douteux?).

T. 6 : *Tractatus de caritate* (douteux?). — T. 7 : *In quaestionem 23 sancti Thomae de praedestinatione*, p. 2-133; *De*

creatione rerum, p. 135-182; *Commentaria in 3am partem divi Thomae*, p. 183-338; *De utriusque Agni, typici atque veri, immolationis legitimo tempore* (Salamanque, 1590; trad. franç. par G. Daniel, Paris, 1695, cf Sommervogel, t. 2, col. 1799), p. 339-359; un panégyrique de saint Augustin, une oraison funèbre de Dominique de Soto † 1560 et un commentaire du psaume 36, p. 365-455.

Voir S. Muñoz Iglesias, *Una opinión de Fr. Luis... sobre la cronologia de la Pascua*, dans *Estudios biblicos*, t. 3, 1944, p. 79-96. — D. Gutiérrez, *Autenticidad de las lecturas De spe y De caritate*, dans *Analecta augustiniana*, t. 25, 1962, p. 340-350; cf *ibidem*, t. 27, 1964, p. 341-379.

Autres œuvres latines : on retiendra surtout un *quodlibet* sur le Christ cause de toute grâce (dans *La Ciudad de Dios*, t. 166, 1954, p. 127-157, éd. A. C. Vega), le *De sensibus sacrae Scripturae* (éd. O. Garcia de la Fuente, *ibidem*, t. 170, 1957, p. 258-334), le commentaire sur l'Épître aux Romains (éd. D. Gutiérrez, dans *Augustinianum*, t. 1, 1961, p. 273-309, édition partielle du ms Vatican *Ottob. lat.* 1020, f. 348-445v), et le *De legibus* (éd. en latin et espagnol par L. Pereña, coll. Corpus hispanorum de pace, Madrid, 1963).

Voir S. Muñoz Iglesias, *Fray Luis de León, teólogo*, Madrid, 1950, p. 52-67, 77-80; — E. Dominguez, dans *La Ciudad de Dios*, t. 168, 1956, p. 657-660; — J. Goñi Gastambide, dans *Revista española de teologia*, t. 18, 1958, p. 66 et 85.

2° La première édition des *Obras* en castillan est due à A. Merino (6 vol., Madrid, 1804-1816); la plus récente et la meilleure est celle de F. Garcia (coll. BAC, Madrid, 1951 et 1959; 4e éd., 2 vol., 1967); nous renvoyons en cours de texte à l'édition de 1959.

Cette dernière édition doit être encore améliorée en complétant la correspondance et en la disposant selon l'ordre chronologique, en intégrant aussi les dépositions de Luis de León contenues dans ses deux procès. Un travail important consisterait à identifier les citations anonymes qu'introduit Luis dans son texte et qui sont parfois longues, telle celle qu'il fait de Hugues de Saint-Victor (PL 175, 117-118) au livre 2 des *Nombres de Cristo* (BAC, p. 639-640) et qu'a décelée H. Hatzfeld (dans *Traditio*, t. 4, 1946, p. 367).

1) Le premier ouvrage de Luis en castillan est sa version, à partir de l'original hébreu, et son *Exposición del Cantar de los Cantares*; il fut réalisé en 1561/1562 à la demande d'Isabel Osorio, religieuse du couvent du Saint-Esprit de Salamanque; l'auteur avait trente-trois ans. C'est « une œuvre magnifique, qui intéresse au premier chef la théologie, mais qui touche aussi indirectement à la spiritualité... Fort heureusement, Louis oublie souvent son propos de s'en tenir à l'exégèse littérale et développe le sens spirituel de bien des versets; il le fait de manière magistrale » (L. Cognet, *La spiritualité moderne*, t. 1, Paris, 1966, p. 163-164). La première édition parut à Salamanque en 1798, réimprimée souvent par la suite.

2) *La perfecta casada*, dédiée par Luis à sa cousine Maria Varela qui était mariée, est « un charmant petit livre, merveille de grâce et d'esprit » (Cognet, *ibidem*, p. 165). Il a été publié du vivant de Luis (Salamanque, 1583, etc); on en compte plus de soixante-dix éditions en espagnol; trad. italienne : Venise, 1595; Naples, 1598, etc; trad. franç., Paris, 1845; Lyon, 1857; Paris, 1906 et 1926; trad. allemande, Vienne, 1847; trad. néerlandaise, Amsterdam, 1925; trad. anglaise, Denton (Texas), 1943.

3) *De los nombres de Cristo* eut moins de succès que le précédent ouvrage. Les deux premiers livres parurent à Salamanque en 1583 et 1585, et à Barcelone, 1583. Les trois livres furent édités ensemble à Salamanque, 1587, etc. On compte plus de cinq douzaines d'éditions castillanes; trad. franç. (adaptée) par V. Postel, Paris-Lyon, 1856, 1862; trad. partielle en anglais, Londres, 1926, et St. Louis, 1955. R. Ricard prépare une nouvelle édition (*Hacia una nueva traducción francesa de « Los nombres de Cristo »*, coll. Fundación universitaria española, Madrid, 1974). C'est l'ouvrage le plus renommé de Luis. « Sa perfection, sa complexité, sa profondeur annoncent un génie littéraire et religieux tout à fait exceptionnel » (M. Bataillon, *op. cit.*, p. 804; cf L. Cognet, *op. cit.*, p. 167). Nous pensons que l'opuscule intitulé *De nueve nombres de Cristo* est d'une authenticité très douteuse (cf *Analecta augustiniana*, t. 27, 1964, p. 367-379); cependant A.C. Vega tient pour son authenticité (cf *Archivo agustiniano*, t. 59, 1965, p. 184-204). F. Lang l'attribue au bienheureux Alonso de Orozco † 1591 (DS, t. 1, col. 394), de la main duquel, dit-on, nous est parvenu le manuscrit de ce résumé de l'œuvre de Luis de León.

4) Très peu connue, l'*Exposición del libro de Job* ne parut qu'en 1779, à Madrid. Selon J. Baruzi (*Luis de León interprète du Livre de Job*, Paris, 1966, p. 64), la confrontation de cet ouvrage avec le précédent est éclairante pour percevoir la vision qu'avait Luis de la Bible et sa méthode exégétique. « Certes, le paysage est bien différent dans les deux cas... A vrai dire, il ne quitte jamais le Christ, et ne quitte jamais non plus l'ancien Testament ».

5) L'œuvre poétique de Luis est double; il a traduit des poèmes latins, grecs et italiens, avec plusieurs chants bibliques; mais il est surtout un grand poète original, et c'est la partie de son œuvre qui est la plus lue.

La première édition parut à Madrid en 1631; éd. critique par A. C. Vega, Madrid, 1955; O. Macrì, Salamanque, 1970. Il existe des traductions partielles dans les principales langues européennes; trad. intégrale en français par A. Coster (Chartres, 1923) et A. Lugan (Paris, 1930) et en italien par O. Macrì (Florence, 1964).

Voir D. Alonso, *Poesia española*, Madrid, 1957, p. 113-204, 649-660; — O. Macrì, *Sobre el texto crítico de las poesias de F. L.*., dans *Thesaurus*, t. 12, 1957, p. 1-50; — K. Maurer, *Himmlische Aufenthalt: Luis de Leons Ode « Alma región luciente »*, dans *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Philos.-hist.-Klasse, 1958, 3e cahier; — R. Ricard, *Le Bon Pasteur et la Vierge dans les poésies de Luis*.., dans *Les lettres romanes*, t. 22, 1968, p. 311-331; — J. de Lorenzo, *Fray Luis de León*, Madrid, 1970.

6) *Explanación del Salmo 26* et *Traducción y exposición del Salmo 41*.

7) Trois textes concernant Thérèse d'Avila : la lettre-préface adressée à Anne de Jésus et publiée en tête de l'édition des œuvres de Thérèse d'Avila (Salamanque, 1588), une *Apologia de los libros de la Madre Teresa... y de su impresión en lengua vulgar*, écrite en 1589 (Rome, 1610) et *De la vida, muerte, virtudes y milagros de la Santa Madre Teresa* (publiée pour la première fois dans *Revista agustiniana*, t. 5, 1883). Les trois textes dans *Obras*, p. 1311-1346.

On a déjà parlé ici (DS, t. 4, col. 1002-1003) de Luis comme éditeur des œuvres de Thérèse d'Avila. Remarquons qu'un fait présenté habituellement comme certain nous paraît très improbable : on dit que Luis supprima dans son édition les éloges que la sainte fait des jésuites (*Vida*, ch. 38; *Moradas* v, ch. 4), parce qu'il « ne les aimait pas » (L. Cognet, *op. cit.*, p. 85; cf aussi P. Serouet, *De la vie dévote à la vie mystique*, Bruges-Paris, 1958, p. 107).

Nous ne connaissons aucun texte de Luis qui puisse appuyer cette affirmation; par contre, on sait que pendant son incarcération il invoqua comme témoins en sa faveur les jésuites Francisco Ribera et Esteban de Ojeda (*Proceso*, t. 10, p. 563), qu'il se trouva impliqué dans un second procès pour défendre le jésuite Prudencio de Montemayor accusé de pélagianisme (cf *La Ciudad de Dios*, t. 41, 1896, p. 109), que dans la controverse entre thomistes et jésuites en 1589 il se mit aux côtés des seconds (A. F. G. Bell, *Luis de León*, Oxford, 1925, p. 175), et qu'enfin, dans la vie de Thérèse d'Avila qu'il commença à rédiger en 1591, Luis loue fort les jésuites qui avaient approuvé l'esprit de la sainte (*Obras*, p. 1337-1340). N'oublions pas qu'il dut préparer cette édition avec les manuscrits que lui avaient remis les inquisiteurs; parmi ceux-ci on comptait des adversaires de la compagnie de Jésus en ces années 1585-1590. Voir A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, t. 3, Madrid, 1909, p. 398-400; Gustavo del Niño Jesus, *Censores de los manuscritos teresianos*, dans *El Monte Carmelo*, t. 65, 1957, p. 42-60.

3. Doctrine spirituelle. — On a situé les positions de Luis en ce qui concerne la contemplation (DS, t. 2, col. 2019-2020), l'Écriture sainte (t. 4, col. 224-225) et le Christ (col. 1005). Nous n'y revenons pas.

Sans aucun doute, notre augustin n'est pas d'abord un auteur ascétique comme Luis de Granada ou saint Juan de Avila, qu'il eut en grande estime; pas davantage, il n'est d'abord un maître de la théologie mystique comme le furent les deux réformateurs du Carmel. Son génie est plus vaste : tout à la fois philologue, philosophe, théologien, poète, il est probablement le représentant le plus typique de la Renaissance en Espagne. Il réussit une synthèse personnelle de sa vaste culture, assumant l'héritage scolastique et une bonne part de celui de l'antiquité et les renouvelant à la lumière de l'humanisme chrétien et de l'exégèse biblique. On n'a peut-être pas assez remarqué la nouveauté de sa métaphysique du « Nom » comme moyen de réaliser l'unité de l'homme avec Dieu et le monde. Au cœur de sa synthèse, il y a son élan chrétien, et surtout sa spiritualité christocentrique.

1° Luis se propose concrètement pour *but* d' « écrire de sains enseignements qui réveillent les âmes et les acheminent vers la vertu »; il le fit surtout en expliquant la Bible, parce que « c'est chose notoire que les Écritures... sont inspirées par Dieu aux prophètes qui les rédigèrent pour qu'elles soient notre consolation dans les peines de cette vie et notre claire et fidèle lumière au milieu des ténèbres et des erreurs, et pour que, blessées par la passion et le péché, nos âmes y trouvent, comme dans une pharmacie, le remède adopté et salutaire » (*Nombres de Cristo*, dédicace; *Obras*, p. 385; cf 389). Pour instruire une contemplative « très avancée et très ferme dans la vertu », il commente le *Cantique*. Quand il rédige son traité de morale domestique qu'il destine à une jeune mariée, il prend pour guide le chapitre 31 des *Proverbes*; il lui enseigne que sa perfection consiste à « être une bonne épouse », que la prière pour elle « est un moyen pour mieux accomplir sa vocation », laquelle n'est pas autre chose que « d'offrir à Dieu un sacrifice très agréable d'elle-même » (*La perfecta casada*, introduction; *Obras*, p. 239). L'*Exposición del libro de Job* est dédiée à la carmélite Anne de Jésus, et Luis de León lui rappelle la nécessité de souffrir non seulement avec résignation et patience, mais « avec joie et allégresse, ce qui est l'effet propre de la grâce de l'Évangile » (Dédicace; *Obras*, p. 815). Enfin, dans *Los nombres de Cristo*, ouvrage destiné aux doctes, il cherche à harmoniser la science exégétique et la maîtrise du style tout en exposant la doctrine paulinienne du Corps mystique, les exigences d'un christianisme intérieur et de la liberté chrétienne soumise à la loi.

Aux censeurs qui reprochaient à sa prose d'être trop élégante, il répondait : « S'ils disent que ce n'est pas là un style pour gens humbles et simples, qu'ils comprennent que, de même que les simples ont leur goût, de même les sages... ne s'appliquent pas bien à ce qui est mal écrit et sans ordre. Qu'ils reconnaissent que nous devons tenir compte de cela, et singulièrement dans les écrits qui sont pour eux seuls, comme est celui-ci » (*Nombres de Cristo*, dédicace du 3e livre; *Obras*, p. 658). Profitons de cette remarque pour relever, sans y insister davantage, l'excellence de la prose et des poèmes de Luis; c'est un des très grands du siècle d'or espagnol (cf par exemple K. Vossler, *Luis de León*, Munich, 1946, p. 161, et A. Valbuena Prat, *Historia de la literatura española*, t. 1, Barcelone, 1950, p. 561-603).

2° *Sources.* — Outre la Bible, notre augustin a lu, compris et retenu de nombreux écrits des Pères, jusque et y compris saint Bernard. Son professorat l'a rendu familier des grands représentants de la scolastique médiévale. Dans son *Apología* de la mystique thérésienne, on voit qu'il n'ignore pas les principaux maîtres de la vie spirituelle des siècles antérieurs : il cite expressément Richard de Saint-Victor, Bonaventure, Jean Gerson, François d'Osuna. On sait encore qu'il connaissait les œuvres de Jean d'Avila, Louis de Grenade, Alphonse de Orozco et Érasme (« qu'il faut lire avec prudence », *Opera*, t. 6, p. 335). Mais il semble bien que Luis n'a pas été influencé par les maîtres de la mystique rhéno-flamande ni par la *Devotio moderna*, pourtant très lus par les spirituels espagnols de son temps. Sans nier qu'il se soit servi de ces sources, il faut affirmer que « la doctrine spirituelle de Luis est profondément enracinée dans l'Écriture; ses œuvres respirent dans un climat biblique. Elles orientent le lecteur vers la connaissance et l'amour du Christ » (DS, t. 4, col. 225; cf M. Bataillon, *op. cit.*, p. 804 et 809).

3° La *doctrine* de Luis suit le plus souvent l'enseignement commun. La perfection chrétienne consiste dans l'amour de Dieu et du prochain (DS, t. 4, col. 1004), et cet amour doit s'exprimer et se développer dans les vertus; il n'est pas de critère plus sûr de l'authenticité de la charité que l'amour de nos ennemis : « Aime parfaitement Dieu et ses proches celui qui est bon pour ses ennemis; en cet amour se trouve enfermé tout ce que Dieu commande et en lui consiste véritablement la justice chrétienne » (*Esposición del libro de Job*, ch. 42; *Obras*, p. 1283). Celui qui observe les commandements divins demeure dans la charité; avance dans la perfection qui suit les conseils évangéliques (cf *Opera*, t. 2, p. 54). Pour l'un comme pour l'autre, la lutte continuelle contre la triple concupiscence, l'abnégation intérieure et la prière confiante sont les moyens nécessaires. Cependant, « pour nous confier à Dieu en vérité, il est nécessaire que d'abord nous connaissions et abhorrions notre faiblesse et nos fautes, car de la méfiance envers notre propre force naît la confiance en l'aide de Dieu » (*Exposición... de Job*, ch. 35; *Obras*, p. 1199).

Lutte contre la triple concupiscence, abnégation intérieure et prière confiante doivent être poursuivies dans la connaissance de soi et dans l'humilité, laquelle est comme la condition de tout l'édifice des vertus : « Maxima illa maximeque necessaria virtus, quae tanquam fundamentum atque solum est virtutum

reliquarum » (*Opera*, t. 2, p. 73). La coopération de l'homme à sa perfection spirituelle apparaît toujours dans les écrits de Luis comme docilité à l'action divine (cf DS, t. 4, col. 1004-1005) et comme obéissance à la loi évangélique.

Il est vrai, le Christ dans la doctrine de son Évangile a posé des commandements et il en a renouvelé et amélioré certains autres qui avaient été détournés de leur sens par leur mauvais usage; cependant, le principal de sa loi et ce en quoi il se différencie de tous ceux qui légiférèrent dans les temps passés, c'est que, ayant mérité par ses œuvres et le sacrifice qu'il fit de lui-même l'Esprit et la vertu du ciel pour les siens, et les suscitant lui-même en eux comme Dieu et Seigneur puissant, il se trouve en relations *(trató)* non seulement avec notre entendement, mais encore avec notre volonté; il répand en celle-ci cet Esprit et cette vertu divine qui la guérit; il sculpte en elle une loi efficace et puissante d'amour qui lui fait désirer tout le juste que les lois commandent et au contraire abhorrer tout ce qu'elles prohibent et défendent. Et ajoutant continuellement de cet Esprit... dans l'âme des siens.., dans la volonté croît un plus grand amour pour le bien et diminue chaque jour davantage l'opposition qui vient des sens.., au point que le juste et le bien deviennent quasi naturels à cette volonté (*Nombres de Cristo*, livre 2; *Obras*, p. 568).

Sans les décrire avec minutie, Luis parle des trois degrés (commençants, progressants, parfaits) et des trois voies (purgative, illuminative, unitive) de la vie spirituelle; rien d'original en cela. Il ajoute qu'en chacun des trois degrés il faut distinguer cinq éléments : la vocation divine, le désir de la perfection, les épreuves ou désolations, l'*illapsus* intérieur et l'extase (*Opera*, t. 2, p. 39-46, 73, 290-296). Il décrit certains phénomènes de la vie mystique, comme les paroles intérieures « dont Dieu use avec ceux qu'il tient pour siens » et les processus de l'oraison d'union (*Apología* et *De la vida... de la santa Madre Teresa*; cf L. Cognet, *op. cit.*, p. 171). A ceux qui sont entrés dans la vie mystique, il donne cet avis digne d'être relevé : qu'ils s'exercent dans l'humilité et la crainte de Dieu, car une infidélité en ce domaine serait « scelus prope inexpiabile » (*Opera*, t. 2, p. 432).

Les contemplatifs ne doivent pas oublier la règle commune à toute vie spirituelle : « Deux choses sont comme les principes et les fondements et comme les pôles sur lesquels reposent la nature et l'objet de la vie chrétienne : l'une est que nous donnions accès à la grâce de Dieu qui veut entrer dans nos cœurs, l'autre que nous la retenions fermement une fois qu'elle a été accueillie et qu'elle est entrée, malgré les séductions du siècle et de la chair qui nous appellent ailleurs... En donnant accès à la grâce, on peut nous dire, d'une façon figurée, la porte; en persévérant dans la grâce, fermes contre toutes les insultes des démons, nous sommes appelés le mur » (*ibidem*, p. 436).

Il ne fait pas de doute que Luis est un mystique spéculatif : « the theoretical mystic Writer », dit H. Hatzfeld (dans *Traditio*, t. 4, 1946, p. 367). Connut-il aussi l'expérience mystique? Dans deux ouvrages de ses dernières années, il a répondu lui-même négativement à cette question, d'une manière allusive dans *Los nombres de Cristo* (livre 2, *Obras*, p. 638), nettement dans l'*In Canticum explanatio* de 1589 : à propos de l'action divine dans les âmes élevées à la vie mystique, il remarque qu'elle ne peut qu'à peine être comprise « nisi ab iis qui eam... a Deo didicerunt, de quorum numero non esse me et fateor et doleo » (*Opera*, t. 2, p. 39). Il faut donc conclure que « el favor largo » dont Dieu avait rasséréné son âme dans la solitude de la prison n'était pas de l'ordre mystique. Quant à ses poèmes, il est difficile d'y déceler avec quelque certitude l'expression d'une expérience mystique; il est sûr cependant que Luis de León « n'ignore pas le lyrisme mystique, mais il en use discrètement et sans entrer dans les problèmes controversés. Cela n'ôte rien à l'intensité et à la beauté de l'expression et, sous ce rapport, il sait créer un climat qui rappelle à bien des égards saint Augustin, dont il s'est visiblement inspiré » (L. Cognet, *op. cit.*, p. 167).

4° L'*influence* des livres de Luis n'a pas encore été étudiée suffisamment. Les commentateurs du *Cantique des Cantiques* qui suivirent de peu Luis disent eux-mêmes s'être servis de ses travaux sur ce livre de la Bible : ainsi les jésuites Martin Antonio del Rio et Gaspar Sanchez, ou le théatin Michel Ghislieri (DS, t. 6, col. 350-351). On sait que Bossuet les louait (DS, t. 2, col. 105). Il paraît certain que le commentaire de Luis a été utilisé par le dominicain Jérôme Almonacid † 1604, quoi qu'en dise J. Échard (cf G. de Santiago Vela, dans *Archivo histórico agustiniano*, t. 12, 1919, p. 261-268). Du franciscain Juan de los Angeles († 1609; DS, t. 8, col. 259-264), P. Groult assure que « pour son commentaire du *Cantique* il a abondamment puisé chez Luis de León » (*Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole*.., Louvain, 1927, p. 200). Il est probable mais non pas sûr que Jean de la Croix a connu ce commentaire et la poésie de notre augustin (Bruno de Jésus-Marie, *Saint Jean de la Croix*, Paris, 1961, p. 78; A.C. Vega, *Cumbres místicas : fray L. de León y san Juan de la Cruz*, Madrid, 1964).

Les autres écrits bibliques de Luis n'ont pas été aussi estimés, bien qu'on puisse reprendre à leur sujet le jugement d'un spécialiste des commentaires des épîtres aux Galates et aux Thessaloniciens : « Ce sont de maîtres œuvres qui méritent une plus grande attention et une plus grande estime que celles qu'on leur attribue généralement » (J.M. Bover, dans *Estudios eclesiásticos*, t. 7, 1928, p. 428).

La perfecta casada a été imitée par Malon de Chaide dans plusieurs pages de sa *Conversión de la Magdalena* (Barcelone, 1588); elle a été plagiée, et sans qu'il le dise, par le franciscain Alonso de Herrera dans son *Espejo de la perfecta casada* (Grenade, 1631); Herrera fit de même avec *Los nombres de Cristo* dans ses *Discursos predicables* (Séville, 1619; DS, t. 7, col. 370).

Les noms du Christ ont encore été imités, avec peu de réussite, par l'augustin Juan de Tolosa dans son *Aranjuez del alma* (Saragosse, 1589; cf DS, t. 8, col. 780-781). Le jésuite Francisco Arias sut mieux se servir de la doctrine de Luis dans son ample *Imitación de Cristo* (Séville, 1599; cf DS, t. 1, col. 844-845). Enfin, au sujet de sa doctrine du Christ « Père du siècle à venir » développée dans les *Grandeurs de Jésus*, « il ne fait aucun doute que Bérulle ait demandé son inspiration à Luis de León, dont le chef-d'œuvre lui était familier et lui a fourni d'ailleurs d'autres idées » (L. Cognet, *op. cit.*, p. 341-342).

1. *Bibliographie générale.* — A. Coster, *Bibliographie de Luis*.., dans *Revue hispanique*, t. 59, 1923, p. 3-104. — J. Zarco Cuevas, *Bibliografía de fray Luis*.., dans *Revista española de estudios bíblicos*, t. 3, 1928, p. 281-413 (à part, Malaga, 1928). — *Augustiniana*, t. 15, 1965, p. 352-354; t. 24, 1974, p. 448-450; t. 25, 1975, p. 436. — F. Garcia, dans *Obras completas castellanas* de Luis de León, coll. BAC, t. 1, Madrid, 1967, p. 26-45. — K. A. Kottman, cité *supra*, col. 636. — DS, t. 4, col. 225.

2. *Biographie.* — La source principale est le premier procès édité par M. Salva et P. Sainz de Baranda dans *Colección de documentos inéditos para la historia de España* (cité ci-dessus *Proceso*), t. 10-11, Madrid, 1847. — Les actes du second procès sont édités par F. Blanco (*La Ciudad de Dios*, t. 41, 1896). — Les deux biographies les plus documentées sont celles de A. Coster (*Luis de León*, 2 vol., New York-Paris, 1921-1922, extraits de la *Revue hispanique*, t. 53-54, 1921-1922) et de A. F. G. Bell, *Luis de León. A Study of the spanish Renaissance*, Oxford, 1925 (trad. espagnole, Barcelone, 1927). — P. Sainz Rodriguez, *Critiques et biographes de Luis..*, dans *La table ronde*, n. 144, 1959, p. 73-82.

3. *Études sur la doctrine spirituelle* (nous ne reprenons pas les titres cités en cours de texte). — E. A. Peers, *Studies of the spanish Mystics*, t. 1, Londres, 1927, p. 289-344; *Mysticism in the poetry of Luis..*, dans son ouvrage *Saint Teresa of Jesus and other Essays*, Londres, 1953, p. 153-173. — F. Marcos del Rio, *Doctrina mistica de fray Luis..*, El Escorial, 1928 (extraits de *Religión y cultura*, t. 2-4, 1928). — I. Monasterio, *Místicos agustinos españoles*, t. 1, El Escorial, 1929, p. 167-190.

Crisogono de Jesus Sacramentado, *El misticismo de fray Luis..*, dans *Revista de espiritualidad*, t. 1, 1942, p. 30-52. — A. Guy, *La pensée de Fray Luis..*, Thèse, Limoges-Paris, 1943, p. 289-573 (et bibliographie). — U. Dominguez, *Fr. Luis.., su doctrina mariológica*, dans *La Ciudad de Dios*, t. 154, 1942, p. 413-437. — D. Gutiérrez, *La doctrina del Cuerpo místico de Cristo en Fr. Luis..*, dans *Revista española de teologia*, t. 2, 1942, p. 727-753; *Fr. Luis de León*, dans *Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister*, t. 2, Rome, 1959, p. 187-203.

R. J. Welsh, *Introduction to the spiritual Doctrine of Fr. Luis..*, Washington, 1951 (c'est l'étude la plus systématique et la plus complète). — E. J. Schuster, *Alonso de Orozco and Fr. Luis.., De los nombres de Cristo*, dans *Hispanic Review*, t. 24, 1956, p. 261-270. — G. Vallejo, *Fr. Luis de L.: su doctrina espiritual, huellas de santa Teresa*, Rome, 1959. — P. Sainz Rodriguez, *Espiritualidad española*, Madrid, 1961, p. 259-320. — O. Bertalia, *Fr. Luis de León escritor y poeta mistico*, dans *Revista agustiniana de espiritualidad*, t. 2, 1961, p. 149-178, 381-409, et t. 3, 1962, p. 308-340.

F. Fernandez Sainz, *María en la Sagrada Escritura según Fr. Luis..*, dans *Estudios marianos*, t. 23, 1962, p. 411-433. — M. Nerlich, *El hombre justo y bueno : « Inocencia » bei Luis..*, dans *Analecta romanica*, t. 17, Francfort/Main, 1966. — J. Baruzi, *Luis de León interprète du Livre de Job*, Paris, 1966. — G. Garcia, *Fr. Luis de León teólogo del misterio de Cristo*, León, 1967. — S. Folgado Florez, *Cristocentrismo teológico de Fr. Luis..*, El Escorial, 1968 (tiré-à-part de *La Ciudad de Dios*, t. 180, 1967). — L. Fresno, *Sentido afirmativo de « Los nombres de Cristo »*, dans *Revista agustiniana de espiritualidad*, t. 10, 1969, p. 493-514. — K. A. Kottman, *Law and Apocalypse*, cité *supra*.

DS, t. 1, col. 312 (Allégorie), 674 (Anne de Jésus), 1698; — t. 2, col. 2019-2020; — t. 3, col. 137, p. 844-849, 917; — t. 4, col. 991, 992, 993, 1000 (Ermites de Saint-Augustin), 1130, 1144, 1154, 1158 (Espagne), 1899 (Exemplum).

David Gutiérrez.

1. LÉONARD D'AIX-LA-CHAPELLE (Aquensis), capucin, † 1694. — Léonard (ses noms de baptême et de famille sont inconnus) est né à Aix-la-Chapelle vers 1627/28. Il entra chez les capucins de la province de Cologne le 2 août 1650. Nous le rencontrons comme prédicateur dominical à l'église collégiale de Sainte-Cécile, toujours à Cologne; en 1680-1682, il est vicaire du couvent des capucins et prédicateur dominical à Xanten. Il mourut à Juliers le 9 (6?) mars 1694.

Léonard a publié deux traductions de biographies et trois volumineux recueils de ses sermons : 1) *Die getrewe Büsserin... in dem Leben... Clarae Franciscae von Antwerpen, Büsserin Capucinesse* (1618-1647).., Cologne, 1676 (trad. allemande de *La fidèle pénitente..*, Mons, 1673, du capucin Mansuet de Neufchâteau † 1693); — 2) *Eigentliche Abbildung einer recht vollkommener Obrigkeit... Leben... Mariae Joannae Franciscae, erster Priorinnen deren Annunciaten Coelestineren zu Düsseldorff..*, Cologne, 1683 (trad. allemande d'un original français, peut-être imprimé, du même Mansuet).

3) *Apis argumentosa, Die arbeitsame gewinnreiche Biene... Sonntags-Predigen... Erster Jahrgang...* (3 parties, Cologne, 1692); — 4) *Apis argumentosa... Sonntags-Predigen... Zweyter Jahrgang...* (Cologne, 1693); — 5) *Apis argumentosa... Feyrstags-Predigen.., Erster Jahrgang...* (Cologne, 1693). — Ces sermonnaires, malgré leur titre baroque, évitent les bizarreries du style homilétique alors en vogue en Allemagne.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum... capuccinorum*, Venise, 1747, p. 170. — Bonaventura von Mehr, *Das Predigtwesen in der Kölnischen und Rheinischen Kapuzinerprovinz im 17. und 18. Jahrhundert*, Rome, 1945, p. 376-382. — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 946. — *Collectanea franciscana : Bibliographia franciscana*, t. 8, Rome, 1951, n. 2096.

Bonaventure Dickers.

2. LÉONARD DE GIFFONI, frère mineur et cardinal, † vers 1407. — Léonard est né à Giffoni Valle Piana, dans la province de Salerne, vers 1335-1340; le patronyme *de Rubeis*, qui lui est donné notamment par L. Wadding (*Annales Minorum*, an. 1373, n. 19, t. 8, Quaracchi, 1932, p. 327) et, bien antérieurement, en tête du manuscrit de l'un de ses écrits (Grenoble, Bibl. munic., ms 988, 136r), est traduit généralement par Rossi. Entré dans l'ordre de saint François, il prit les grades en théologie, autant que l'on sache, à l'université de Cambridge. Devenu ministre provincial de la Terre de Labour, il participa comme tel, en 1373, au chapitre général de Toulouse où il fut promu, le 5 juin, ministre général de son ordre. Dans les statuts promulgués au même chapitre, Léonard montra combien il se souciait de la discipline religieuse, de la pratique de la Règle en matière de pauvreté, du recrutement des maîtres en théologie et du renfort du personnel missionnaire en Bosnie, en Russie et dans les vicairies orientale et septentrionale (*Miscellanea francescana* = MF, t. 29, 1929, p. 171-176). Il contribua en outre à la répression de l'hérésie en Corse et en Sardaigne et à l'implantation de l'Observance en encourageant l'œuvre de son initiateur Paoluccio di Vagnozzo Trinci († 1390 ou 1391).

Ayant refusé la dignité cardinalice offerte par Urbain VI qui voulait le gagner à sa cause (18 septembre 1378), le ministre général fut destitué de sa charge; le 16 décembre suivant il acceptait le cardinalat avec le titre de Saint-Sixte de la part du pape d'Avignon Clément VII. Resté provisoirement à Naples, il tomba, en septembre 1381, aux mains de Charles de Durazzo, l'instrument des représailles d'Urbain VI, et vécut cinq ans en captivité. Libéré contre toute attente, il put gagner Avignon le 13 mai 1387 et s'établit dans l'ancienne université, place des Études (M. Dykmans, *Les palais cardinalices d'Avignon*, dans *Mélanges de l'École française de Rome*, t. 83, 1971, p. 389, 402, 406-407). La même année il fit partie d'une commission cardinalice chargée d'examiner les thèses soutenues par le dominicain Jean de Monzon à l'université de Paris, notamment contre l'Immaculée Conception. Léonard participa activement aux discussions et aux démarches visant à mettre fin au conflit du grand schisme. Bien que convaincu de la légitimité du pape

d'Avignon, il proposa en 1395 la solution prudente de la voie de conférence *(via conventionis)* dans son traité *Utrum via renuntiationis* (voir C. Schmitt, AFH, t. 50, 1957, p. 303-331). En fait, la voie de cession s'avéra la plus décisive, mais Benoît XIII refusa de se démettre. Léonard dès lors se prononça contre lui et justifia ses positions en termes sévères, en 1398, dans un traité attribué à tort au cardinal Guillaume d'Aigrefeuille (*Ex septuplici medio*, cf AFH, t. 51, 1958, p. 45-72), texte qu'il remania ultérieurement à la suite de plusieurs répliques anonymes (*ibidem*, p. 440-461). Léonard finit cependant par se réconcilier avec Benoît XIII à la suite de la soustraction d'obédience et de la fuite du pontife à Châteaurenard (1403). Il fut invité à la conférence de Marseille du 17 mars 1407 où l'on devait discuter des possibilités d'une rencontre entre les papes des deux obédiences. On pense qu'il mourut la même année, car son nom n'apparaît plus ultérieurement dans les documents relatifs au schisme. Il fut enseveli au couvent franciscain d'Avignon.

Des écrits de Léonard ne sont édités ou analysés que ceux qui se rapportent au conflit du grand schisme et l'une ou l'autre lettre (cf AFH, t. 50, 1957, p. 284; t. 51, 1958, p. 29-30).

Six volumes in-folio de ses sermons ont été retrouvés dans le fonds Barberini de la Bibliothèque Vaticane, mss latins 754-759 (voir AFH, t. 50, 1957, p. 284); le premier volume, de 358 folios, provient du couvent franciscain d'Avignon, « *Card. Giffoni sermonum volumen primum* ; incip. *Similitudo vultus eorum facies hominis... Ezech.* I, (10). *Increata Dei provida sapientiae veritas volens ostendere...* ».

Léonard est l'auteur d'une *Expositio in Canticum canticorum* dont saint Antonin de Florence avait déjà relevé la valeur et l'importance (*Chronicorum tertia pars*, tit. 24, c. 8, g. 2; éd. Lyon, 1586, p. 773a); le texte, conservé à la Laurentienne de Florence (S. Croce, Pluteus VIII, dext. 1), est divisé en 143 chapitres ou cantiques et couvre 224 folios en deux colonnes (voir H. Riedlinger, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters*, Münster, 1958, p. 347-354).

En outre, un recueil de textes provenant de l'abbaye bénédictine de Sponheim (aujourd'hui à Valenciennes, Bibl. municipale, ms 22) contient (f. 119-161) des extraits d'un traité sur la pénitence attribués explicitement à l'ancien ministre général : « Excerpta sunt haec de libro Leonardi de Giphono, cardinalis, Ord. Min. » (*Catalogue général des mss des Bibliothèques publiques de France*, t. 25, Paris, 1894, p. 201); il est possible qu'il s'agisse de la *Summa notabilis* ou *Theologia moralis* signalée sans précision dans divers répertoires bibliographiques (AFH, t. 50, 1957, p. 283).

On lui attribue enfin, mais sans preuves, le *Liber soliloquiorum anime penitentis ad Deum pro impetranda de peccatis venia et gracia lacrymarum*, conservé à Paris, Bibl. Nationale, latin 3351, 190 folios (*Catalogue général des mss latins*, t. 5, Paris, 1966, p. 262); une autre version manuscrite du même texte signalée jadis à Leipzig est mise au compte de Henri de Baume, mais sans plus de preuves (H. Lippens, *Henry de Baume, coopérateur de sainte Colette*, dans *Sacris erudiri*, t. 1, 1948, p. 253; cf DS, t. 7, col. 179-180).

Wadding-Sbaralea, *Supplementum*, t. 2, Rome, 1921, p. 172-173. — A. Balducci, *L'Immacolata nelle diocesi di Acerno e Salerno*, Salerne, 1954, p. 15-18. — C. Schmitt, *La position du cardinal Léonard de Giffoni, O.F.M. dans le conflit du Grand-Schisme d'Occident*, AFH, t. 50, 1957, p. 273-331; t. 51, 1958, p. 25-72, 410-472. — G. Crisci et A. Campagna, *Salerno sacra*, Salerne, 1962, p. 269-270. — A. B. Emden, *A Biographical Register of the University of Cambridge to 1500*, Cambridge, 1963, p. 257-258. — G. Mascia, *Landolfo Caracciolo... e Leonardo De'Rossi da Giffoni, due grandi figure francescane del quattrocento*, dans *Cenacolo serafico*, Naples, mai-juin 1966. — A. Imperato, *Il Francescanesimo nel territorio di Principato dal secolo* XIII, AFH, t. 64, 1971, p. 5.

DTC, t. 9, 1926, col. 396-397. — LTK, t. 6, 1961, col. 965. — *Catholicisme*, t. 7, 1969, col. 364-365.

Les derniers répertoires biographiques des cardinaux franciscains excluent Léonard du fait qu'il appartenait à l'obédience d'Avignon : U. Betti, *I cardinali dell'Ordine dei Frati Minori*, Rome, 1963, p. 15-16; R. Ritzler, *I cardinali e i Papi dei Frati Minori Conventuali*, MF, t. 71, 1971, p. 4.

Clément SCHMITT.

3. LÉONARD DE PORT-MAURICE (saint),

frère mineur, 1676-1751. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine spirituelle.*

1. VIE. — Paolo Girolamo Casanuova naquit le 20 décembre 1676 à Porto-Maurizio, l'actuelle Imperia; il était par tempérament austère. A douze ans, il vint à Rome, où il fut pendant cinq ans l'élève des jésuites au Collège romain. En 1697, il entra chez les franciscains réformés (dans la branche appelée Riformella). Il acheva ses études au couvent Saint-Bonaventure et fut ordonné prêtre en 1702. Nommé lecteur en philosophie, la maladie mit bientôt ses jours en danger. Les supérieurs l'envoyèrent à Naples, puis dans son pays d'origine, où sa santé se rétablit. En reconnaissance, il promit de se consacrer au service des missions populaires, qui étaient alors en plein essor.

Léonard exerça d'abord son ministère dans sa région natale. Puis, durant quarante ans et jusqu'à sa mort, il se consacra aux missions populaires, parcourant le nord et le centre de l'Italie. Il appartint quelque temps au couvent S. Francesco al Monte, près de Florence. En 1715, il fonda celui de S. Maria dell'Incontro, au sommet du Valdarno, dans la région florentine. A partir de 1730, Rome devint sa résidence; il y mourut le 26 novembre 1751. Il fut béatifié en 1796 et canonisé en 1867.

2. ŒUVRES. — Elles relèvent de la pastorale et de la piété. Elles connurent un grand succès, surtout au 19e siècle, et furent traduites en diverses langues. Plusieurs ont été publiées et traduites en tout ou en partie du vivant de leur auteur; nous indiquons la date de la première édition des principales d'entre elles. Les œuvres de saint Léonard ont été rassemblées plusieurs fois dans des séries d'œuvres complètes.

1) *Œuvres complètes.* — Mises à part les deux premières éditions d'*Opere complete* (Naples, 1839 et 1846), fort incomplètes d'ailleurs, on retiendra l'édition de Rome (13 vol. in-12°, 1853-1854) entreprise par Salvatore da Ormea, et celle de Venise (5 vol. in 8°, 1868-1869), où l'ordre des traités est différent.

L'édition romaine comprend : 1) (1853), *Vita et virtù di Leonardo.* — 2) *Proponimenti* (Rome, 1772; en français, Tournai, 1850; en espagnol, Tournai, 1907; en allemand, Fribourg-en-Brisgau, 1930, 1936); *Massime... per le Missioni*; *Regolamento... per Genova e Corsica*; *Breve ragguaglio del ritiro..*; *Lettere.* — 3) *Il Tesoro nascosto, ovvero... S. Messa* (Rome, 1737; en allemand, Bozen, 1754; en espagnol, Barcelone, 1881; en anglais, Dublin, 1895; en français, Rome-Vanves, 1901; en flamand, Anvers, 1907); *Via sacra spianata ed illuminata* (Rome, 1731; nombreuses éditions et traductions); *Regole della congregazione degli amanti di Gesù e di Maria*; *... della Coroncina*; *Giardinetto di devozione.* — 4) (1854), *La via del Paradiso* (inauthentique). — 5) *Manuale sacro... divozioni proprie d'una religiosa* (Rome, 1734; en allemand, Mayence, 1811; en espagnol, Madrid, 1961). — 6) *Discorso mistico e morale* (Rome, 1737; en latin, Augsbourg, 1749; en anglais, Westminster, 1946); *Direttorio della confessione generale* (Rome, 1737; en latin, Augsbourg, 1739; en

allemand, Ratisbonne, 1856); *Laudi ed orazioni*; *Raccolta... sopra la morte.* — 7) 8) 9) *Prediche quaresimali* (4 vol., Assise, 1806; en français, Paris-Tournai, 1859). — 10) *Esordi e prediche per le sante Missioni*; *Fervorini al SS. Sagramento*; *Fervorosi motivi di convertirsi..*; *Discorretti ad onore di Maria.* — 11) *Istruzioni catechistiche per le sante Missioni.* — 12) *Esercizi spirituali* (3 vol., Assise, 1805); *Meditazioni.* — 13) *Riforme o esami prattici*; *Discorsi... della Via crucis.*

Ch. Sainte-Foi traduisit en français (*Œuvres*, 3 vol., Paris, 1858) le Carême, les « aspirations » au Saint-Sacrement, les Entretiens sur la Vierge, le « Discours mystique et moral », le Directoire pour la confession et quelques instructions sur la Messe. F.-I.-J. Labis, chanoine de Tournai, traduisit en son entier l'édition romaine (*Œuvres complètes*, Paris-Tournai, 8 vol., 1858-1860).

2) Depuis lors B. Innocenti a publié des œuvres *inédites* : *Prediche e lettere inedite* (Quaracchi, 1915); *Operette e lettere inedite* (Arezzo, 1925); *Prediche delle Missioni, necrologie, lettere e documenti inediti* (1929). Voir aussi des lettres inédites au cardinal Giacomo Lanfredini dans *Divus Thomas*, t. 74, 1971, p. 198-221.

Les manuscrits de saint Léonard sont conservés à Rome, au couvent S. Bonaventure et aux archives de la Postulation des frères mineurs.

3) Il convient de mettre à part la *correspondance* de direction spirituelle, par exemple, les lettres à Elena Colonna † 1766 publiées par Giuseppe da Roma : *Soavità di spirito di San Leonardo, manifestata in 86 sue lettere* (Rome, 1872; trad. Jules du Sacré-Cœur, *La direction d'une âme*, Vanves, 1893).

3. Spiritualité. — Dans l'église du couvent S. Bonaventure sur le Palatin, repose le corps de Léonard; on lui a mis dans la main le texte de ses « Résolutions ». Ces *Proponimenti* sont fort instructifs. Le saint y confesse sa faiblesse et son insuffisance. Il s'efforce, avoue-t-il, de réaliser aussi sérieusement que possible l'idéal de sa vocation religieuse. Il mène sa vie spirituelle en la distribuant en de nombreux exercices pratiques, selon les principes ascétiques de l'époque. Le but principal de son effort est le bon plaisir de Dieu, le moyen essentiel pour l'accomplir est l'union à Dieu. La méditation lui semble d'une extrême importance; il en choisit en toute liberté le sujet, le genre et la méthode.

Des résolutions de cette sorte ne pouvaient mûrir que dans la solitude d'Incontro. La solitude lui était « plus que nécessaire ». Incontro, disait-il, est un lieu qui « exhale en même temps l'effroi et le recueillement », l'effroi en face de la culpabilité personnelle, le recueillement en face de l'amour de Dieu. Effroi et amour sont les deux pôles de son message. Pour qui avait entendu ses prédications souvent effrayantes, la bonté chaleureuse de Léonard devait être une expérience inoubliable. Cette bonté lui gagnait les pécheurs. La miséricorde au confessionnal, « c'est Jésus qui me l'a apprise ».

S'il lui a manqué le don d'organisation dans son travail missionnaire comme dans son ascèse personnelle (elle semble aujourd'hui tatillonne), sa force, par contre, résidait dans son apostolat direct et dans la fidélité à un continuel don de soi-même à Dieu. Si l'on ne sépare pas de son action de prédicateur son apostolat par correspondance et au confessionnal, on percevra les traits fondamentaux qui caractérisent sa piété : elle rayonne la lumière et la chaleur franciscaines, bien plus que sa prédication et ses « résolutions » ne le laissent supposer.

Son principal champ d'activité fut la mission populaire. Homme de son temps, celui du baroque, il aimait le pathétique, la passion et le geste théâtral avec croix, couronne d'épines et discipline, mais mieux peut-être que ses maîtres jésuites, les deux Segneri, il voulut réserver plus de place et de silence à la réflexion intérieure.

Léonard s'efforça d'associer l'apostolat par le chemin de la Croix à un approfondissement de la dévotion à la Passion; quatre-vingt-dix brèves exhortations commentant les stations nous sont parvenues. Ces *fervorini* étaient alors une nouveauté; ils révèlent un prédicateur pénétré de vie mystique, familiarisé avec l'Écriture, bon, paternel et proche du peuple. La structure actuelle du chemin de la Croix vient de saint Léonard; le plus célèbre des cinq cent soixante-douze chemins de croix qu'il érigea est celui du Colisée à Rome. Cf DS, t. 2, col. 2597-2599.

Saint Léonard adopta le large éventail des formes d'apostolat suscitées à l'époque baroque : exercices spirituels donnés souvent à tout un village, dévotion au Nom de Jésus, grandioses processions et confréries de toutes sortes. Ce goût du pathétique et du théâtral se traduisait dans le vocabulaire, les gestes, les émotions. Ce qui donnait leur éclat à l'action et à la parole de Léonard, c'était sa profonde conformité au Christ. La mission que, selon ses propres termes, il se donnait à lui-même dans son couvent était l'élément décisif du succès de la mission prêchée au peuple. Il voulait vivre le Christ avant de l'annoncer. « Ma vocation, c'est la mission dans le don continuel pour Dieu, et la solitude dans le don continuel en Dieu ».

1. Schmidt a publié une abondante bibliographie, surtout italienne, concernant saint Léonard (AFH, t. 40, 1947, p. 208-275). Elle comprend les Vies, les œuvres (complètes ou partielles), la correspondance, les manuscrits, ainsi que ce qui a trait à la béatification, à la canonisation et au culte, enfin la bibliographie des études sur l'œuvre et la doctrine du saint. Compléments bibliographiques dans *Studi francescani*, t. 48, 1952, p. 228-248.

1. *Vie.* — *Summarium processus beatificationis*, Rome, 1781. — Vies par Raffaële da Roma, Rome, 1754; Giuseppe M. da Masserano (ou P.M. Salvatori), Rome, 1796; C. Guasti, Prato, 1867 (rééd. augmentée par S. Gori, Milan, 1951); Salvatore da Ormea, Rome, 1853 (trad. française, Tournai, 1858; trad. flamande, Delft, 1872); Léopold de Chérancé, en français, Paris, 1903; D. Devas, en anglais, Londres, 1920; A. Volmer, en allemand, Werl, 1934; H. Verbij, en flamand, Ruremonde, 1946.

2. *Études.* — V. Taglialatela, *Dottrina di S. Alfonso M. de Liguori, di S. Leonardo... e di S. Vincenzo de' Paoli* (Naples, 1894). — Léopold de Chérancé, *Étude sur la correspondance de S. Léonard..*, dans *Études franciscaines*, t. 8, 1902, p. 501-510. — H. Thurston, *The Stations of the Cross. An Account of their History and devotional Purpose* (Londres, 1906; trad. franç. par A. Boudinhon, *Étude historique sur le Chemin de la Croix*, Paris, 1907).

G. Cantini, *S. Leonardo... e la sua predicazione* (Rome, 1936). — A. Wallenstein, *Die Bedeutung des hl. Leonhardus... für die Verbreitung der Kreuzwegandacht*, dans *Kirchengeschichtliche Studien* (Colmar, 1944, p. 286-305); *Die beiden Novizenmeister des hl. Leonhard..*, AFH, t. 38, 1945, p. 40-81; *Das Wesen der Volksmission nach dem hl. Leonhard..*, dans *Paulus*, t. 1, 1949, p. 19-30. — B. Bagatti, *La direzione spirituale di S. Leonardo..*, dans *Studi francescani*, t. 44, 1948, p. 93-111.

En 1952 les *Studi francescani* ont consacré l'année entière à la vie religieuse, à la pastorale et à la spiritualité de saint Léonard. On peut retenir : A. Wallenstein, *La spiritualità di S. Leonardo..*, p. 26-46; A. Coculo, *S. Leonardo e l'Eucarestia*, p. 132-153; B. Bagatti, *Sul progresso spirituale di S. Leonardo... secondo i suoi Proponimenti*, p. 264-277.

C. Pohlmann, *Kanzel und Ritiro. Der Volksmissionar Leonhard... Ein Beitrag zur Predigt-, Frömmigkeits- und Kulturgeschichte*, Werl, 1955. — G. Fabiani, *Le Missioni in Ascoli*

di P.P. Segneri e di S. Leonardo.., dans *Miscellanea francescana*, t. 60, 1960, p. 455-482. — F.M. Pacheco, *S. Leonardi... doctrina de caritate* (Rome, 1963).

Enciclopedia cattolica, t. 7, 1951, col. 1118-1120. — *Vies des saints*, t. 11, Paris, 1954, p. 903-917. — LTK, t. 6, 1961, col. 966-967. — *Bibliotheca sanctorum*, t. 7, 1966, col. 1208-1221.

DS, t. 1, col. 1445 (Benoît XIV); t. 2, col. 2597-2601 (Chemin de Croix); t. 3, col. 544-546 (les « Ritiri »; bibliographie); t. 5, col. 1392-1393 (influence); t. 7, col. 1583 (Imitation du Christ); col. 2259-2260 (les Missions populaires); col. 2277.

Constantin POHLMANN.

1. LEONARDI (Jean). Voir JEAN LEONARDI (saint), DS, t. 8, col. 607-614.

2. LEONARDI (THOMAS), frère prêcheur, † 1668. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — Né à Maestricht, à la fin du 16e siècle, Thomas Leonardi (Leonaerds, Lenaerds) entra en 1616 chez les dominicains de sa ville natale. Professeur de philosophie à Maestricht puis de théologie à Douai, il s'inscrit le 22 octobre 1627 à l'université de Louvain. Licencié en 1628, il est docteur en 1642. Sa carrière quasi permanente de premier régent au *studium* dominicain de Louvain, à partir de 1633, n'a guère été interrompue que par les charges qui lui furent confiées : priorat à Bruxelles (1636-1639) et à Louvain (1648-1651, 1667-1668), définiteur aux chapitres provinciaux (1641, 1649, 1657) et prieur provincial le 2 juin 1668; il meurt le 2 septembre 1668, à Bruges.

C'est sur l'intervention du maître de l'ordre, agissant *auctoritate apostolica*, que Leonardi devint prieur de Bruxelles. Cette nomination était un élément du dispositif mis en place pour organiser un noviciat qui introduirait en Belgique les observances et l'esprit de la réforme établie à Toulouse et à Paris par Sébastien Michaelis † 1618. Ces circonstances éclairent le sens de l'un ou l'autre des écrits de Leonardi.

2. *Œuvres.* — 1° La production littéraire de Leonardi relève pour une part de la controverse avec des théologiens protestants, tels le calviniste Jean Hamersted et le professeur luthérien de Strasbourg, Jean Georges Dorsch (ou Dorsche † 1659; cf *Allgemeine Deutsche Biographie*, t. 5, Leipzig, 1877, p. 363).

Ce dernier, étudiant les *Controversiae* de Robert Bellarmin, était arrivé à percevoir une certaine parenté entre la doctrine de saint Thomas d'Aquin sur la justification et la formulation de la Confession d'Augsbourg : *Thomas Aquinas.., exhibitus confessor veritatis evangelicae Augustana confessione repetitae...* (Francfort, 1656). Leonardi le réfuta : *Angelici doctoris... sententia de prima hominis institutione, ejus per peccatum corruptione, illiusque per Christum reparatione...* (Bruxelles, 1661, in-folio; Paris, B.N., D. 955). L'ouvrage fut mis à l'Index le 8 mars 1662, parce qu'il revenait, selon Quétif, sur les questions *De auxiliis*, dont la discussion se trouvait toujours prohibée; en fait, on lui reprochait aussi ses pages sur l'Immaculée Conception et sur l'acte de charité béatifique du Christ (H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. 2, Bonn, 1885, p. 85-86).

2° Le *Thesaurus gratiarum SS. Rosarii...* (Bruxelles, 1640, 1643; Louvain, 1646, 1666; Cologne, 1665, Paris, Bibl. du Saulchoir) est un manuel rédigé à l'intention des prédicateurs dominicains, responsables de la propagation des confréries du Rosaire; il reprend les explications assez fantaisistes d'Alain de la Roche, divulguées par l'*Alanus redivivus* de Jean André Coppenstein (1619, 1624, etc). Le livret de Leonardi contient un appendice sur la confrérie du Saint Nom de Jésus, instituée au 16e siècle en Espagne par Diego de Vitoria † 1540, et spécialement propagée par Jean Micon † 1583, dans son *Rosarium sive psalterium sanctissimi nominis Jesu* (posthume, Valence; Rome, 1590, éd. par G. Ponce de León).

Entre autres prières ou pratiques, on peut relever la distribution des méditations pour la récitation de ce Rosaire : 1° Incarnation, Nativité, Circoncision, Invention au Temple, Baptême; 2° Lavement des pieds, Prière au jardin, Arrestation, Portement de croix, Descente aux enfers; 3° Résurrection, Ascension, Envoi de l'Esprit, Couronnement de la Vierge et des saints, Retour du Christ pour le jugement.

Un dominicain de Bruxelles, Thomas Parmentier † 1673, traduisit le *Thesaurus* en français : *Le trésor des grâces, indulgences et privilèges du sacré Rosaire.., Item un Directoire de dévotion pour les Confrères...* (1643; Paris, bibl. du Saulchoir) Ce *Directoire* est un petit manuel de vie spirituelle selon les catégories et pratiques du temps; il est illustré de gravures représentant les divers saints et saintes et plusieurs bienheureux de l'ordre, parmi lesquels figure Sébastien Michaelis, non béatifié.

3° L'ouvrage le plus original de Leonardi est son *Christus crucifixus sive de perpetua Cruce Jesu Christi a primo instanti suae Conceptionis usque ad extremum vitae tractatus...* (Bruxelles, M. de Bossuyt, 1648, in-8°; Louvain, H. Nempaeus, 1649, in-24°; Paris, B.N., D. 88319).

Quétif signale une traduction flamande due au chartreux bruxellois Jean de Blitterswyck (1587-1661); elle n'est pas recensée dans la bibliographie de S. Axters, lequel mentionne (note 100, p. 210), une traduction française : *Jésus-Christ Crucifié ou traité de la Croix perpétuelle de Jésus-Christ dès le premier instant de sa Conception, jusques au dernier de sa vie..*, Mons, Jean Havart, 1649. Le traducteur anonyme est-il à identifier avec Michel Tramus, prieur des dominicains de Besançon, dont le nom figure sur la traduction imprimée la même année à Bruxelles (*Jésus-Christ souffrant et mourant continuellement en croix pour le salut du genre humain*; Bibliothèque nationale de Paris), ou s'agit-il de deux traductions différentes?

La fréquentation des écrits d'Alain de la Roche n'est sans doute pas étrangère au choix du thème et du titre latin. La thèse, appuyée sur de nombreuses « autorités », se situe dans la ligne vigoureusement tracée par Louis Chardon (*La Croix de Jésus*, 1647). Le fait que Leonardi ne mentionne pas Chardon incline à conclure que les deux ouvrages ont été composés simultanément; la parenté des thèmes souligne l'appartenance, confirmée par ailleurs, au même milieu spirituel se réclamant de la réforme de Michaelis.

Quétif et Échard, *Scriptores..*, t. 2, 1721, p. 625-626. — J.-N. Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des... Pays-Bas*, t. 10, Louvain, 1767, p. 42-47. — *Biographie nationale*, t. 11, Bruxelles, 1891, col. 623-625. — J. Arts, *L'ancien couvent des dominicains à Bruxelles*, Gand, 1922, p. 81-84. — S. Axters, *Bijdragen tot een bibliographie van de nederlandsch dominikaansche vroomheid*, OGE, t. 7, 1933, p. 291-293, n. 637-643. — F. Florand, Introduction à L. Chardon, *La Croix de Jésus*, Paris, 1937, p. LXXXIX-XCII, et DS, t. 2, col. 498-503. — A.M. Bogaerts, *Bouwstoffen voor de geschiedenis der Dominikanen in de Nederlanden*, Bruxelles, 1965 svv, t. 6, p. 101, 195, 241; t. 7, p. 3, 95, 115; t. 9, p. 237; t. 13, p. 177, 179, 183, 188.

André DUVAL.

LEONARDUCCI (GASPARD), somasque, 1685-1752. — Gaspard Leonarducci naquit à Venise, en

1685; à vingt ans, il fit profession chez les somasques. Il fut chargé de l'enseignement des lettres en divers collèges de la Vénétie, à Saint-Clément de Rome (1708), puis à Cividale, dans le Frioul. Il eut comme disciple le philosophe somasque Jacques Stellini. Après un bref séjour à Vienne (1728) et à Naples (1733), il fut envoyé à Padoue, pour y être recteur du collège, curé de la paroisse somasque de S. Croce, et directeur de l'académie des nobles, à la Giudecca de Venise. Il y composa la plupart de ses œuvres spirituelles. Il mourut à Cividale le 6 juin 1752.

Il se nourrit de l'étude de Dante qui lui apprit à méditer dans l'Écriture le mystère de la Providence. Il s'écarta de la mode littéraire du siècle précédent et composa, sous forme de visions, en tercets dantesques, son poème de *La Provvidenza*, qui fut au point de départ du retour, en Italie, à l'étude de Dante.

Ses autres ouvrages, publiés ou inédits, tendent à nourrir la piété des jeunes gens. Ils portent sur l'enseignement des grands mystères de la foi, suivant la méthode catéchétique, léguée par le fondateur de son ordre, Jérôme Émilien, et sur les principales dévotions, la méditation et la fréquentation assidue des sacrements. Leonarducci, qui n'était pas un théologien, mais un pasteur, unissait au culte de la science et des lettres, — comme en témoignent ses « lettres » et ses *Regole da osservarsi dai convittori* (inédit) —, les exigences de la discipline religieuse et de la piété, comprise comme base indispensable de l'éducation. Aussi, en accord avec la mentalité de son temps, voyait-il dans la « crainte de Dieu » le principe et la base de toute sagesse : ses paroles et ses écrits y reviennent souvent.

On sait que *La Provvidenza* fut occasionnée par la mort du pape Innocent XIII en 1724. Ce poème parut à Venise en 1739 et fut plusieurs fois réédité. Il est composé de 45 chants d'une cinquantaine de tercets chacun; une suite, restée inachevée (16 chants), a été publiée à Venise en 1827-1828.

Parmi les autres écrits de Leonarducci, nous pouvons retenir les suivants. Une ou deux brochures sur la confession et la communion, éditées à part ou ensemble : *Del modo di ben comunicarsi e confessarsi* (Padoue, 1732), qui devient *Pratica di ben comunicarsi* (Venise, 1745) ou *Istruzioni per ben confessarsi e comunicarsi e alcune meditazioni* (Naples, 1788). — *Considerazioni cristiane morali* (Padoue, 1739). — Huit discours « de ineffabili Trinitatis mysterio » (1719-1727). — Diverses neuvaines (aux anges gardiens, à S. Antoine de Padoue, à S. Girolamo Miani). Des inédits, littéraires et dévotionnels, sont conservés aux archives des somasques à Rome et à la bibliothèque de Cividale.

T. Borgogno, *G. Leonarducci*, dans *Album*, année 5, vol. 5, Rome, 1839. — A. Buonfiglio, éd. de *La Provvidenza*, et préface comportant la biographie de Leonarducci, Rome, 1840. — S. Fapanni, *Notizie intorno la vita e gli scritti di G. Leonarducci*, dans *Ateneo di Treviso*, 23 mai 1883. — L. Zenoni, *L'accademia dei nobili alla Giudecca*, Venise, 1916. — L. Zambarelli, *Il culto di Dante tra i PP. Somaschi*, Rome, 1921, p. 73-91. — F. Mazzarello, *La Provvidenza e l'arte poetica di G. Leonarducci*, dans *Rivista della congregazione di Somascha*, 1931, p. 190 svv. — D. Mondrone, *Un poema settecentesco dimenticato*, dans *La Civiltà cattolica*, 1939, t. 1, p. 331-346. — *Enciclopedia cattolica*, t. 7, 1951, col. 1133. — *Catholicisme*, t. 7, 1972, col. 378. — DS, art. S. Jérome Miani et les somasques, t. 8, col. 929-935.

Marco Tentorio.

1. LÉONCE DE BYZANCE, théologien et controversiste († vers la fin de 543). — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*. — 3. *Importance doctrinale*.

1. **Vie.** — Il n'y a plus à mettre en doute l'identification de « Léonce de Byzance » (βυζάντιος τῷ γένει), dont parle Cyrille de Scythopolis (*Vie de saint Sabas* § 72; *Vie de Kyriakos* § 13), et de « Léonce l'ermite » (ἐρημίτης ou μοναχός), auteur des traités christologiques cités ci-dessous.

D'origine constantinopolitaine, ce Léonce a dû naître vers 480-490. Tout jeune, comme il le confia lui-même, il se proposa « de rechercher l'exactitude du dogme » dont il était « devenu avide ». Son âge et son inexpérience intellectuelle le retinrent un certain temps captif de « l'impiété » des *nestoriens* (c'est-à-dire des partisans de la christologie antiochienne de Théodore de Mopsueste).

La grâce d'en haut, dit-il, « m'arracha d'entre leurs dents.., en m'inspirant une soif ardente de vertu qui me poussa à m'expatrier... Des hommes divins.., non contents de purifier l'œil de mon âme.., le remplirent de lumière sacrée par la lecture des livres des sages divins, où ils avaient appris eux-mêmes la vérité et la vertu, purifiant ainsi mes mains et mon cœur » (PG 86, 1357c-1360a; trad. M. Richard, dans *Revue des études byzantines* = REbyz, t. 5, 1947, p. 41-42).

L'exil (ξενιτεία, ἐκδημία), auquel fait allusion cette rare confidence autobiographique, se situe, au double sens de changement de lieu et de vie, probablement en Palestine. C'est en tout cas comme membre de la Nouvelle Laure, au sud de Jérusalem (il y avait été reçu par un higoumène « romain », l'éphémère Paul), que Cyrille de Scythopolis le présente d'abord implicitement : Léonce fait en effet partie du petit groupe de Nonnos, chef des moines origénistes de cette province, expulsé du monastère par l'higoumène Agapet en 514 et qui se réfugie dans la Pédias, à l'est de la ville sainte. En 520, Mamas, successeur d'Agapet, permet secrètement aux bannis de réintégrer la Nouvelle Laure (*Vie de S. Sabas* § 36).

En avril 531, Léonce accompagne Sabas envoyé par l'épiscopat de Jérusalem en mission d'allègement fiscal auprès de l'empereur Justinien. A Constantinople, Sabas apprend que Léonce, tout en feignant de défendre le concile de Chalcédoine, est un « tenant des doctrines d'Origène », et il l'expulse de sa compagnie (§ 72), avant de rentrer en Palestine (septembre 531). Léonce reste dans la capitale (§ 74).

Un Léonce « moine et apocrisiaire des Pères établis dans la ville sainte » participa, en 532, au colloque de Constantinople organisé par Justinien entre chalcédoniens et monophysites (ACO, t. 4, 2, p. 170, 5-6). On penserait volontiers à notre Léonce, mais il peut s'agir de Léonce de Jérusalem. En tout cas, le néolaurite, après la mort de Sabas (5 décembre 532), servit d'intermédiaire pour introduire au palais certains *leaders* de l'origénisme palestinien et leur obtenir des promotions épiscopales (*Vie..*, § 83). On le trouve encore, semble-t-il, « moine, higoumène de sa propre cellule et topotérète de tout le désert » au synode réuni dans la capitale en mai-juin 536 contre le patriarche Anthime et le monophysisme sévérien (Mansi, t. 8, col. 993e, 1019a; ACO, t. 3, *passim*).

Rentré à la Nouvelle Laure entre 536 et 539, Léonce organise sans succès en 539 une expédition punitive contre la Grande Laure (*Vie..*, § 84); il est à Jérusalem au début de 540 (§ 85). Peu après (printemps), il retourne à Constantinople pour défendre la cause des moines origénistes, mais ne peut empêcher l'édit de Justinien (fin 542-début 543) contre les doctrines

d'Origène (§ 85). On le croyait encore en vie dans les monastères palestiniens après juillet 543 (*Vie de Kyriakos* § 11); il était déjà mort, à Constantinople, lorsqu'y parvint la nouvelle de la dissidence de Nonnos et des siens dans la Pédias, vraisemblablement dans la seconde moitié de 543 (*Vie de Sabas* § 86).

E. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis*, TU 49, 2, Leipzig, 1939, p. 124-125, 176, 179, 189-192, 229-230. — A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient*, t. 3, 2, *Les moines de Palestine. Cyrille de Scythopolis, Vie de saint Sabas*, Paris, 1962, p. 50-51, 104-105, 109, 119-123, 134-135; t. 3, 3, *Vie des saints... Kyriakos*, 1963, p. 48. — *Acta conciliorum œcumenicorum* = ACO, éd. Schwartz, t. 3, Berlin, 1940, p. 130, 145, 158, 165, 174; p. 37, 50; t. 4, 2, Strasbourg, 1914, p. 170.

S. Rees, *The Life and Personality of Leontius of Byzantium*, dans *Journal of theological Studies* = JTS, t. 41, 1940, p. 263-280. — D.B. Evans, *Leontius of Byzantium..*, cité *infra*, p. 147-185.

2. **Œuvres.** — 1° Authentiques. — 1) *Contre les nestoriens et les eutychiens* = CNE. La production théologique de Léonce est constituée avant tout d'une trilogie assez disparate dont la tradition manuscrite (mss complets : *Vaticanus gr.* 2195; Oxford Bodl. *Laudianus gr.* 92 B, tous deux 10e s.) n'a pas enregistré le titre; le premier éditeur de la traduction latine, en considération surtout du premier traité, l'a intitulée : *Libri tres contra nestorianos et eutychianos*. Le nom de l'auteur apparaît dans le prologue : τοῦ μακαρίου Λεοντίου τοῦ ἐρημίτου (μοναχοῦ dans un ms partiel de Gênes, mais non dans le *Vaticanus*, malgré l'éd. de Mai, cf R. Devreesse, *Le florilège..*, p. 548). Léonce y déclare céder à l'insistance d'hommes « théophiles » et soucieux des dogmes, qui approuvaient ses solutions aux questions soulevées dans des débats publics. Il a longtemps différé ce travail, conscient de n'avoir pas encore acquis « la doctrine spirituelle que la grâce divine accorde aux cœurs purs » (PG 86, 1268b).

Le *premier traité (logos)* s'intitule : « Réfutation de l'apparente contradiction des doctrines de Nestorius et d'Eutychès au sujet de la divinité et de l'humanité du Seigneur ». Ces deux doctrines ont ceci de commun qu'elles confondent nature et hypostase; en distinguant ces notions, on réfute donc du même coup la double erreur christologique. Léonce livre cet écrit à la postérité comme « un remède à l'oubli » et « un monument de charité » (1305d). Les *akrophilosophoi* (« philosophes haut placés », leçon du *Vaticanus*) ou *saprophilosophoi* (« philosophes pourris ») ici visés ne seraient pas les lointains hérétiques nommément désignés, mais des ennemis personnels, les meneurs de l'anti-origénisme. Il s'agirait donc d'une polémique théorique, destinée à masquer une apologie de l'orthodoxie chalcédonienne par un admirateur d'Origène (M. Richard).

Le *deuxième traité* (« du même abbé Léonce », d'après le *Laudianus*) a pour titre : « Contre les partisans parmi nous de la doctrine corrompue des aphthartodocètes » (partisans de la théorie de l'incorruptibilité du corps du Christ). Ce factum, sous forme de dialogue, vise à détromper les chalcédoniens séduits par la doctrine de Julien d'Halicarnasse; mais Léonce conçoit celle-ci en s'inspirant de la description de Sévère d'Antioche (R. Draguet), c'est-à-dire en caricaturiste malhonnête (M. Richard).

Le *troisième traité*, en 42 chapitres, s'intitule : « Contre les aphthartodocètes partisans de l'impiété secrète et fondamentale des nestoriens dénoncés victorieusement par les Pères ». D'après l'auteur, les pseudo-défenseurs de Chalcédoine renouvellent les erreurs de Paul de Samosate, Diodore de Tarse, Nestorius, et surtout Théodore de Mopsueste. Ce manifeste, présenté comme une « colonne accusatrice » et un « hymne de triomphe », a l'allure d'un « lourd réquisitoire » (R. Devreesse), d'une « charge grossière » contre Théodore, ou plutôt contre les contempteurs de l'origénisme (M. Richard).

Édition posthume de la version latine du jésuite F. Torrès (Turrianus), à partir du *Vaticanus* 2195, par H. Canisius, *Antiquae lectiones*, t. 4, Ingolstadt, 1603, p. 1-105; reprise par J. Basnage, *Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum*, t. 2, Amsterdam, 1724; M. de la Bigne, *Magna bibliotheca veterum Patrum*, Cologne, 1618, t. 8; Paris, 1644, t. 4, col. 957-1026.

Éd. princeps du texte grec à partir du même ms par A. Mai, *Spicilegium romanum*, t. 10, 2, Rome, 1844, p. 1-39, 95-127, 66-94, reprise avec la trad. de Torrès dans PG 86, 1267-1396.

Chacun de ces livres servait d'introduction à de copieux *florilèges patristiques* (précédés d'extraits de Théodore de Mopsueste dans le 3e), publiés intégralement dans la version de Torrès par les éditeurs ci-dessus, partiellement en grec par Mai et dans PG. Des 89 textes du 1er *logos*, 38 sont passés dans la *Doctrina Patrum*.

A. Casamassa, *I tre libri di Leonzio bizantino contro i nestoriani e i monofisiti*, dans *Bessarione*, t. 25, 1921, p. 33-48. — R. Draguet, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche..*, Louvain, 1924, p. 177, 202, 208, 216. — R. Devreesse, *Le florilège de Léonce de Byzance*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 10, 1930, p. 545-576; *Essai sur Théodore de Mopsueste*, coll. Studi e Testi 141, Vatican, 1938, p. 244-256 — M. Richard, *Léonce de Byzance était-il origéniste?*, REbyz, t. 5, 1947, p. 31-66; *Les florilèges diphysites du* Ve *et du* VIe *siècles*, dans *Das Konzil von Chalkedon*, éd. A. Grillmeier et H. Bacht, t. 1, Wurtzbourg, 1956; réimpr. 1959, p. 739-740. D.B. Evans, *Leontius..*, p. 1-12.

2) *Epilysis* ou « Solution des syllogismes produits par Sévère », en forme de dialogue : objection du contradicteur « acéphale » (partisan du monophysisme sévérien) et réponse de l'orthodoxe. L'auteur (τοῦ μακαρίου Λεοντίου μονάζοντος, d'après le *Laudianus*) dit répondre aux critiques suscitées par le 1er *logos* du CNE (PG 86, 1936c). Trad. de Torrès dans les éd. citées; texte grec dans A. Mai, *Spicilegium..*, p. 40-65 = PG 86, 1916-1945).

3) *Trente chapitres contre Sévère* (τοῦ μακαρίου Λεοντίου, d'après les mss), « petit opuscule de polémique agressive » (Richard). Nicéphore Calliste (*Historia ecclesiastica* XVIII, 48, PG 147, 428b) prétend que par cet écrit « le moine Léonce riposta vigoureusement à Jean Philopon ».

Trad. de Torrès dans éd. citées. Texte grec d'après *Vaticanus gr.* 2200 (8e-9e s.) et 1102 (11e s.) dans A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. 7, Rome, 1833, p. 40-45, repris avec trad. de Torrès dans PG 86, 1901-1916. Éd. crit. dans Fr. Diekamp, *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, Münster, 1907, p. 155-164, l'écrit ayant passé en entier dans ce recueil. Dans le *Vaticanus* 2195 et le *Laudianus* 92 B, ces libelles anti-sévériens sont insérés après le 1er *logos* du CNE, auquel ils sont étroitement rattachés.

On a proposé de dater ces trois écrits soit des premières années de Léonce écrivain (Evans), ce qui est contredit par le témoignage de l'auteur, soit des derniers mois de sa vie, en riposte à l'édit de Justinien contre l'origénisme (Richard). Mieux vaut sans doute les placer dans la période qui précède immédiatement cette condamnation.

2° Œuvres douteuses ou inauthentiques. — Le *corpus leontianum* comprend encore (PG 86) :

1) Le *De sectis* ou *Scholia* (PG 86, 1193-1268) devrait s'intituler : « Notes de Léonce, scolastique de Byzance, prises au cours de Théodore... »; il est donc à restituer à Théodore de Raïthou.

M. Richard, *Le traité « De sectis » et Léonce de Byzance*, RHE, t. 35, 1939, p. 695-723. — S. Rees, *A Treatise attributed to Leontius of Byzantium*, JTS, t. 40, 1939, p. 346-360.

2) Le *Contra nestorianos* ou « Contre ceux qui disent que sont deux les hypostases du Christ et ne confessent à son sujet aucune *synthèse* » (PG 86, 1400-1768), et 3) le *Contra monophysitas* ou « Apories contre ceux qui disent qu'est une la nature composite de notre Seigneur Jésus-Christ » (col. 1769-1901), sont attribués par les mss au « moine très sage... Léonce le hiérosolymite », en qui il convient de voir un Léonce distinct du nôtre.

M. Richard, *Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 1, 1944, p. 35-83. Défendent toujours l'attribution à Léonce de Byzance : J.H.I. Watt, *The authenticity of the Writings ascribed to Leontius of Byzantium. A new Approach by Means of Statistics*, dans *Studia Patristica* VII, TU 92, 1966, p. 321-336; S. Rees, *The literary Activity of L. of B.*, JTS, nouv. série, t. 19, 1968, p. 229-244.

4) Pour l'*Adversus fraudes apollinaristarum* ou « Contre ceux qui mettent en avant certains écrits des apollinaristes placés faussement sous le nom des saints Pères » (PG 86, 1949-1970), du même Léonce le hiérosolymite d'après les mss, on a avancé le nom de Jean, évêque de Scythopolis; cf S. Rees, *The literary Activity...*

5) Pour les *homélies* (PG 86, 1975-2004), voir Léonce de Constantinople (notice suivante). — 6) Pour les *Collectanea de rebus sacris* (PG 86, 2018-2100), voir M. Richard, DS, t. 5, col. 478. — 7) Les *Fragments* (PG 86, 2004-2016) sont tous tirés du CNE.

Les études citées ci-dessus ont fait vieillir considérablement l'ouvrage longtemps classique de Fr. Loofs, *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche* TU 3, 1-2, Leipzig, 1887, défenseur de l'unité littéraire du *corpus leontianum* publié dans PG 86.

3. **Importance doctrinale.** — L'apport de l'ermite Léonce à l'intelligence du mystère de l'incarnation, en particulier du « mode de l'union », est éminemment d'ordre spéculatif. Mais les patrologues ne sont pas d'accord sur le sens et la valeur de cette contribution. On lui reconnaît le grand mérite d'avoir inauguré en quelque façon la théologie scolastique par une analyse subtile des concepts d'οὐσία, φύσις, ὑπόστασις (ce dernier cerné par la notion de « l'être de par soi », εἶναι καθ' ἑαυτό), et par l'exploitation christologique de l'ἐνυπόστατον, et ainsi d'avoir « donné la raison vraie et dernière pourquoi l'humanité du Christ n'est pas une personne » (V. Grumel, DTC, t. 9, col. 426), tout en étant une nature complète. Par contre, certains critiques ont relevé le parti pris polémique et les supercheries d'un homme de « mauvais caractère » (M. Richard), les incohérences, voire les ambiguïtés, d'un auteur impulsif qui, moins que Léonce de Jérusalem, mériterait de figurer parmi les meilleurs néo-chalcédoniens (Ch. Moeller, *Le chalcédonisme..*, p. 716, n. 85).

1° *Une christologie évagrienne?* — La thèse récente de D.B. Evans mérite une attention particulière : le Christ de Léonce (l'unique hypostase de Chalcédoine) ne serait, d'après lui, ni le Verbe incarné, ni le *tertium quid* unifiant de l'exégèse Richard-Moeller, mais un *intellect* incorporel, le seul des intellects préexistants toujours uni au *Logos* divin par la contemplation et ayant pris un corps humain pour sauver l'humanité. Il s'agirait ainsi d'une transposition théologique de la spiritualité d'Évagre le Pontique. Faute de pouvoir alléguer des contacts directs entre Évagre et Léonce, l'auteur justifie sa théorie par le détour d'un syllogisme conditionnel : « Si l'âme de l'anthropologie de Léonce est le *noûs* de la cosmologie d'Évagre et si, en outre, un des *noes* d'Évagre est Jésus-Christ, alors, n'est-il pas au moins hautement probable que l'une des âmes de l'anthropologie de Léonce est Jésus-Christ, que le Jésus de Léonce est le *noûs* Jésus d'Évagre? » (*Leontius of Byzantium. An Origenist Christology*, coll. Dumbarton Oaks Studies 13, Washington, 1970, p. 100).

Mais les subtilités déployées pour établir les prémisses de ce syllogisme ne réussissent pas à masquer la fragilité de l'échafaudage. Les analogies alléguées, au plan de l'anthropologie et surtout de la psychologie, relèvent toutes, chez Léonce, du néo-platonisme ambiant, répercuté par bien d'autres Pères. De même, on détecte mal dans le riche bagage utilisé par lui un filon, fût-ce de contrebande, spécifiquement évagrien-origéniste.

J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, coll. Bibliothèque œcuménique 2, Paris, 1969, p. 79-89 (éd. angl., Washington 1969; trad. ital., Rome 1974), accepte et accentue l'évagrianisme de Léonce. Bonne recension critique de Evans et Meyendorff par A. de Halleux, RHE, t. 66, 1971, p. 977-985. Evans a maintenu son interprétation dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 67, 1974, p. 159-166. — Voir J.J. Lynch, *Leontius of Byzantium. A Cyrillian Christology*, dans *Theological Studies*, t. 36, 1975, p. 455-471.

On revient donc finalement à l'interprétation classique de la christologie léoncienne. L'anthropologie y joue un rôle de premier plan par la symétrie qu'elle propose : le Verbe est à l'humanité qu'il assume ce que l'âme est au corps, ces deux éléments étant considérés comme des substances parfaites en soi, des êtres complets en eux-mêmes, incomplets seulement par rapport à l'hypostase du tout dont ils sont les parties. Ce parallélisme, qui prête le flanc au danger d'introduire trois natures dans le Christ (corps, âme, divinité) et de soumettre le mystère théandrique à une sorte d'équilibre égalitaire, éloigne Léonce de la christologie cyrillienne marquée par la prépondérance ontologique du Verbe dans la constitution de l'unique hypostase; le fait qu'il rejette pour raison de convenance, et non pour raison d'impossibilité, la préexistence de l'âme par rapport au corps et celle de l'humanité par rapport au Christ, ne le rapproche pas nécessairement de l'origénisme systématique.

Si Léonce est le premier à donner (pour d'autres raisons) une place au pseudo-Denys dans la théologie de l'incarnation (cf DS, t. 3, col. 300), il ne se singularise dans le recours à l'anthropologie que par une nuance d'accentuation. Il n'est pas non plus le créateur de sa définition de l'âme dégagée de toute référence au corps : c'est une conception platonicienne héritée, dit-on, de Némésius d'Émèse; la division trichotomique de l'âme *(hegemonikon, thumikon, epithumetikon)*, la conception de l'union de l'âme et du corps comme œuvre de la puissance divine et non comme résultat d'une exigence ou tendance naturelle, la distinction entre passions psychiques et passions somatiques, la capacité de l'âme à souffrir sans le corps (son Seigneur toutefois ne semble pâtir que dans la chair), sont autant de catégories classiques et de lieux communs de la philosophie patristique, « thèmes dont l'exploitation

ascétique déborde largement les milieux origénistes » (A. de Halleux, p. 979).

2° *Sotériologie et ascèse.* — D'ordre spéculatif, le premier *logos* offre peu d'intérêt pour ce sujet, bien que Léonce affirme se soucier non d'une querelle de mots, mais du mystère du salut. C'est seulement dans les traités suivants qu'il présente, au fil de la polémique, les éléments épars d'une sotériologie.

Le corps d'Adam n'était ni immortel ni incorruptible par lui-même, mais seulement par les fruits de l'arbre de vie (PG 86, 1348c). Léonce reproche à Théodore de Mopsueste de penser que la faute d'Adam fut purement fictive (1369c), mais il s'étend très peu lui-même sur cette chute : elle dépouille Adam des dons préternaturels en le privant des « fruits vivifiants » (1348c). A partir de *Rom.* 5, 12, Léonce affirme : « Il n'y a pas, il n'y a jamais eu d'âme humaine pure de tout péché, volontaire ou involontaire... Seul le Christ est exempt de tout péché » (1332cd). Le motif de l'incarnation est donc le salut des hommes pécheurs, à la suite d'Adam : « N'est-ce pas à cause de cette racine de tous les maux et à cause de toute l'impiété et l'iniquité des hommes qui s'en est suivie que le Christ est venu? Il est venu comme bon pasteur pour sauver et ramener la brebis errante arrachée au troupeau des cent » (1369c).

Léonce s'accorde avec l'aphthartodocète pour dire que Dieu pouvait sauver l'homme par sa seule volonté, mais qu'il a préféré à l'usage de sa puissance « la philanthropie et la justice », à la nécessité « despotique » la bonté paternelle, à la seule violence la condescendance volontaire. « Aussi l'œuvre du salut n'est pas seulement son affaire à lui, mais aussi notre affaire à nous, puisque par là il attire celui qu'il veut sauver par la confiance et le remords ». Après de nombreux témoignages de sa providence, il a voulu manifester sa bonté en faisant de l'incarnation notre unique moyen de salut. Par cette « économie », « l'unique médecin de nos âmes, prenant en lui les souffrances (ou passions, πάθη) des hommes, a guéri en lui la maladie de tous » (1324ac).

C'est à propos de la condition de la chair du Christ qu'il s'oppose à son contradicteur julianiste. Léonce repousse avec vigueur l'idée que le Seigneur aurait assumé un corps immortel et incorruptible, comme celui d'Adam avant la chute : « Car le Seigneur n'est pas venu sauver l'Adam innocent (ἀναμάρτητον) et lui être semblable, mais celui qui avait péché et qui était tombé afin, après avoir souffert avec lui, de le ressusciter avec lui » (1348d). L'acquittement de la dette originelle et la revanche sur le démon, mais plus encore l'imitation du Christ, exigeaient une telle assomption. Comment, s'il avait assumé un corps incorruptible, le Seigneur serait-il devenu « modèle de vertu »? Comment aurait-il pu proposer à tous les hommes « comme règle de vie parfaite sa très parfaite vie »? *(ibidem)*. « La similitude (ὁμοίωσις) parfaite de la chair du Seigneur avec la nôtre rend possible notre ressemblance (ἀφομοίωσις) avec lui, de sorte que Paul peut dire : Soyez mes imitateurs comme je le suis du Christ (1 *Cor.* 11, 1), et le Seigneur : Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur » (*Mt.* 11, 29).

Au contraire, l'*aphtarsia* du corps du Christ justifierait le refus de chercher « l'imitation de Dieu », idéal inaccessible, et elle éliminerait « les lois de la vertu pratique et humaine ». Dès lors, plus de tempérance, de patience, d'humilité, plus de combat! « Or, sans combat point de victoire, et sans victoire point de couronne! » (1349ac). C'est là ruiner tout l'édifice spirituel.

Ainsi la divine « homéopathie », d'une part, rend crédible la réalité des mystères du Christ, notamment sa passion et sa mort, et, d'autre part, provoque notre effort personnel tendu vers l'imitation d'un tel exemple. Au lieu de parler de « l'étrange théorie de Léonce sur la vertu » (Ch. Moeller, *Le chalcédonisme..*, p. 707), il paraît plus convenable de souligner que « cette introduction de l'ascèse dans la sotériologie est une note assez rare chez les Pères grecs » (V. Grumel, *La sotériologie..*, p. 392).

Ailleurs, Léonce critique ceux qui font peu de cas de l'ascétisme, ainsi les *akrophilosophoi* qui outragent les théologiens parce qu'ils « négligent soigneusement toute vertu pratique » (1237b). Il reproche aux nestorianisants de se gausser de la « simplicité de l'ordre monastique en comptant pour rien le jeûne, la prière et l'anachorèse; car ils décrient à ce point l'ascèse que ce nom même leur est odieux, et ils engagent à quitter l'habit monacal comme s'il faisait obstacle à la *politikè philosophia* » (1361c). A l'entendre, Barsaumas, le chef des moines syriens, aurait autorisé l'adultère et la polygamie et considéré les beuveries et les banquets comme des « dons de Dieu » (1369b).

V. Grumel, *La sotériologie de Léonce de Byzance*, dans *Échos d'Orient*, t. 36, 1937, p. 385-397. — Ch. Moeller, *Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du* VI^e *siècle*, dans *Das Konzil von Chalkedon..*, t. 1, p. 637-720.

3° *Sainteté du Christ et de la Vierge Marie.* — Sur « l'impeccabilité et la totale sainteté » du Christ (1353a), Léonce se prononce sans équivoque. Seul le Seigneur est à l'abri de toute faute, même de pensée (1324cd); il n'a connu que les passions irréprochables (1337a). C'est pourquoi, Léonce est scandalisé d'entendre les nestorianisants déclarer que le Seigneur, pas plus que les saints, n'était exempt de péché « selon la pensée », ce genre de faiblesse n'ayant à leur avis rien de peccamineux (1373b). Le Christ échappait du même coup à la condamnation du péché qu'est la mort. Aussi bien, « la mort est-elle morte lorsqu'elle goûta la chair qui n'avait pas péché », et que les pécheurs en furent affranchis par la mort de l'innocent (1332d).

Léonce reproche à Théodore de Mopsueste et à ses partisans d'attribuer au Christ une ignorance telle que « dans la tentation, il ne savait pas qui était le tentateur » (1373b), d'admettre que la prédominance des *passions* de l'âme lui permettait seule de dominer celles du corps, et qu'il fut purifié peu à peu en progressant dans la vertu; c'est seulement au baptême qu'il aurait été rendu parfait « selon la vertu de la loi »; en outre, il aurait craint la mort non pour assumer notre crainte, mais comme s'il la fuyait; il serait mort autant pour lui-même que pour le monde entier, le martyre étant pour lui le seul moyen d'accéder à la gloire céleste (1373cd).

Positivement, Léonce affirme que l'humanité du Christ est la source de toute sainteté : sans quitter son état naturel, « elle est entrée en participation de tous les biens qui proviennent du Verbe, et par là elle s'est trouvée être elle-même la source de laquelle, par le Verbe, découlent tous les biens du Verbe » (1336d-1337a). Bien que cela ne soit pas précisé, il ressort de ce texte que toute grâce de pureté, de sainteté, de filliation divine en ce monde, la gloire et la parfaite similitude avec Dieu dans l'autre, découlent du Verbe

incarné. « Cette vue remarquable rejoint la doctrine féconde de la grâce capitale du Christ » (V. Grumel, *La sotériologie*.., p. 395).

La Vierge Théotokos, en tout « notre sœur par la nature » (1325c), « n'était en rien supérieure à nous, si ce n'est par la seule sainteté » (1329a). Bien que placée dans un ordre éminent et singulier, la Vierge ne serait-elle pas impliquée dans l'universalité du péché volontaire ou involontaire dont parle Léonce (1332c, cité *supra*)? En tout cas, comme d'autres Pères après Grégoire de Nazianze, il déclare que « la venue tutélaire de l'Esprit (à l'annonciation) l'a soumise à une purification de l'âme et une sanctification du corps » (1328b).

M. Jugie, *La béatitude et la science parfaite de l'âme de Jésus viateur d'après Léonce de Byzance*.., dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 10, 1921, p. 548-559; *Quaedam testimonia byzantinorum de glorificatione humanitatis Christi a primo instanti conceptionis*, dans *Angelicum*, t. 9, 1932, p. 469-471. — P. Galtier, *L'enseignement des Pères sur la vision béatifique dans le Christ*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 15, 1925, p. 59-62. — V. Grumel, *Le surnaturel dans l'humanité du Christ viateur d'après Léonce de Byzance*, dans *Mélanges Mandonnet*, t. 2, Paris, 1930, p. 15-22.

M. Jugie, *L'Immaculée Conception dans l'Écriture sainte et dans la tradition orientale*, Rome, 1952, p. 98. — M. Candal, *La Virgen Santísima « prepurificada » en su Anunciación*, OCP, t. 31, 1965, p. 241-276. M. Jugie fait état du texte cité en dernier lieu à propos de la maternité naturelle de Marie, mais sans le commenter sous l'angle de la purification; M. Candal ignore Léonce, mais fournit les éléments d'une interprétation immaculiste de la citation.

4° *Eschatologie*. — A la suite d'autres Pères, Léonce interprète 1 *Pierre* 3, 19 dans le sens de l'élargissement des âmes enchaînées dans l'Hadès (1284d). Il souligne la valeur médicinale du jugement dernier (κρίσις τοῦ Θεοῦ ou simplement κρίσις), qu'il appelle « le seul soutien de ceux qui sont debout, le redressement de ceux qui sont tombés et le remède des pécheurs », mais aussi « la digne fin du diable ». La pensée du jugement inspire la crainte de Dieu. Léonce reproche au « misérable » Théodore de Mopsueste de supprimer le jugement, d'ordonner à autrui de ne pas le craindre, de se moquer « de la géhenne, des ténèbres et des [autres tourments », du « séisme incendiaire », réservés aux impies et aux pécheurs (1368d-1369a). Pure menace, prétend Théodore, qui va jusqu'à dire que l'Antichrist ne sera pas puni, mais réduit au néant (1372a). Léonce sait aussi que la crainte de Dieu procède de la pensée « de la jouissance des biens célestes et du désir naturel et indicible de Dieu » (1372a).

A la résurrection, tous, bons et méchants, auront l'immortalité et l'incorruptibilité (1337a) : « Il ne faudrait pas dire que le propre des supplices de l'Hadès et de ses cruelles souffrances est de dissoudre la nature qui les subit. On oserait même affirmer qu'ils concourent en quelque sorte à la permanence des damnés » (1337c). Nulle part il n'est question explicitement de châtiment et d'enfer *éternels*. Est-ce une raison suffisante pour imputer à Léonce une vision origéniste de l'au-delà?

5° *Influence*. — Le réquisitoire de Léonce contre Théodore de Mopsueste n'a pas peu contribué à désigner celui-ci comme le père du nestorianisme. Dans cet arsenal a copieusement puisé l'empereur Justinien, qui s'est inspiré aussi des formules christologiques de Léonce pour la rédaction des décrets à la condamnation des Trois-Chapitres. C'est dire que le concile œcuménique de 553 (Constantinople II) doit beaucoup à sa polémique et à sa théologie.

La parenté est étroite entre la christologie de Léonce de Byzance et celle de Léonce de Jérusalem, malgré quelques dissonances qui seraient à l'avantage du second, correcteur et contemporain de son homonyme (cf *supra*, col. 652, 655). C'est sans doute par l'intermédiaire du hiérosolymite que certains, comme le mystérieux Pamphyle, prolongent l'action antimonophysite de l'ermite byzantin. On a déjà dit l'ampleur des emprunts que fit à ses œuvres la *Doctrina Patrum* (*supra*, col. 654), florilège qui informe la christologie au déclin de la patristique. Désormais l'intelligence du mystère de l'union hypostatique se réclamera de la théologie léoncienne.

Il manque une étude de l'influence de Léonce sur Jean Damascène. Quant à Maxime le confesseur, si la rigueur de la dialectique léoncienne a marqué sa réflexion théologale, des divergences, déjà sensibles au chapitre précis du « mode de l'union », s'accusent fortement au plan plus général de la « synthèse » christologique et de la conception de l'histoire du salut. Sophiste plutôt que philosophe (au sens originel de ces deux mots), Léonce de Byzance reste prisonnier de la théologie d'école où l'a enfermé sa problématique de controversiste impénitent. Avec Maxime, c'est le souffle de l'Esprit qui pénètre et vivifie une conceptualisation trop vite desséchante quand elle reste limitée au monde des essences. Il ne s'agit plus pour lui d'une discussion spéculative, mais de l'approche adorante et priante du mystère inscrit au cœur du monde.

L'historien de la spiritualité ne peut cependant laisser dans l'oubli un esprit qui a tant bataillé pour placer en pleine lumière ce qu'il croyait être le pur regard des Pères sur l'insondable mystère du Christ.

V. Grumel, *L'union hypostatique et la comparaison de l'âme et du corps chez Léonce de Byzance et saint Maxime le Confesseur*, dans *Échos d'Orient*, t. 25, 1926, p. 393-406; *Léonce de B.*, DTC, t. 9, 1926, col. 400-426; t. 16, *Tables*, col. 2967-2968. — M. Richard, *Léonce et Pamphyle*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 27, 1938, p. 27-52; *Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 1, 1944, p. 35-88. — H. Urs von Balthasar, *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*, Paris, 1947, p. 17, 151, 159-161, 170, 175, 178-186, 189. — L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund, 1965, p. 54, 59, 88-89, 104-108, 110-111. — J.-M. Garrigues, *Le Christ dans la théologie byzantine. Réflexions sur un ouvrage du P. Meyendorff*, dans *Istina*, t. 15, 1970, p. 351-361.

H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich, 1959, p. 373-374. — St. Otto, *Person und Subsistenz. Die philosophische Anthropologie des Leontius von Byzanz*, Munich, 1968 (cf *Byzantinische Zeitschrift*, t. 67, 1974, p. 159-166). — *Catholicisme*, t. 7, 1972, col. 383-387 (D. Stiernon).

Daniel Stiernon.

2. LÉONCE DE CONSTANTINOPLE, prédicateur, 6e siècle. — Sous le nom de « Léonce, prêtre de Constantinople » ont été transmis une douzaine de sermons édités en partie, dont le contenu permet de conclure que leur auteur a vécu à Constantinople et très vraisemblablement au 6e siècle (cf M. Aubineau, *Homélies pascales*, SC 187, 1972, p. 314, 341-366). Pour un bon nombre de ces sermons, ce Léonce entre en concurrence dans la tradition manuscrite avec des homonymes (Léonce de Jérusalem et Léonce de Néapolis), avec Jean Chrysostome et d'autres encore.

1. Sermons édités sous son nom. — 1) *Pour la sainte Parascève* de la grande semaine (Vendredi saint), « sur la Passion du Christ et sur Job » (BHG, n. 422r); éd. I. Gretser, *Opera omnia de sancta Cruce*, Ingolstadt, 1616, p. 1583-1593 (d'après le *Vindob. gr. theol. gr.* 5, de 938; autre témoin : *Vatican. Ottob. gr.* 14, 10e s.; cf A. Ehrhard, *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche..*, t. 1, Leipzig, 1936-1937 = TU 50, p. 216); éd. reprise dans PG 86, 1993-2004. L'orateur y traite spécialement des « charismes » de la prière, prière du Christ en croix, et surtout celle de Job sur son fumier.

2) *Pour la mi-Pentecôte*, sur l'aveugle-né, sur *Ne jugez pas selon l'apparence* et sur Pierre incarcéré par Hérode (BHG, n. 1488e); éd. F. Combefis, *Novum Auctarium*, t. 1, Paris, 1648 (d'après le *Paris. gr.* 1186?), reprise dans PG 86, 1976-1993.

Une quarantaine de témoins recensés (cf M. Aubineau, p. 342, n. 1); la plupart attribuent le texte à Léonce de Constantinople, ainsi le *Patmos* 190, 9e s. (Ehrhard, t. 2, 1937-1938 = TU 51, p. 11, 16, 21, 79, 100, 105, 115, 139, 260; t. 3, 1939-1952 = TU 52, p. 98, 106, 326); deux mss du 9e s. l'attribuent à Léonce de Néapolis, d'autres à Léonce prêtre ou à Léonce tout court (Ehrhard, t. 1, p. 41; t. 2, p. 148, et divers mss de l'Athos). Il serait également mis au compte d'un « Léonce, prêtre du monastère des byzantins » (*Auctarium* BHG, n. 1488e). Les lectures liturgiques du jour (*Actes* 12; *Jean* 7, 14-30) fournissent au prédicateur l'occasion d'une virulente attaque contre l'hypocrisie et le légalisme des juifs. La fréquence des témoins s'explique par la faveur accordée à ce sermon dans les *typica* (Ehrhard, t. 1, p. 41, 48; M. Arranz, *Le Typicon du monastère du Saint-Sauveur de Messine*, OCA 185, 1969, p. 267).

3) *Pour le mercredi saint*, sur Job (BHG, n. 939h); éd. E. Sartorius, *Leontii presbyteri constantinopolitani homilia in Iobum adhuc inedita*, dans *Programma universitatis literarum Dorpatensis* (Dorpat, Estonie), 1827, p. VII-XIII; cf Ehrhard, t. 1, p. 216; t. 2, p. 99, 245.

4) *Pour la sainte Pâque*, éd. M. Aubineau, SC 187, p. 368-384 (d'après *Vatican. gr.* 455, 10e s.). Allocution aux nouveaux baptisés pour les engager à vivre dignement le mystère pascal, illustré par le Christ apparaissant aux saintes femmes, effrayant les juifs, réalisant les prophéties, triomphant des démons, régénérant les néophytes appelés à briller comme de vivants foyers de lumière et à vivre comme les anges.

5) *Pour la résurrection du Seigneur*, éd. M. Aubineau, *ibidem*, p. 430-440 (d'après *Vatican.* 455 et *Scorial.* 239, 9e s.; thèmes identiques). Confrontant ces deux homélies (traduites et commentées avec érudition) et les deux premières, M. Aubineau y relève des points communs : préoccupations de styliste, prédilection pour les néologismes et les antithèses, expressions similaires, mêmes citations bibliques, polémique antijuive, etc.

2. Sermons édités parmi les « spuria » de Jean Chrysostome. — 6) *Sur les Rameaux* et la résurrection de Lazare (BHG, n. 2216; *Auctarium*, 2216a), éd. Savile reprise dans PG 61, 715-720.

On compte « au moins une trentaine de mss » (Aubineau, p. 343, n. 1) et diverses recensions attribuées soit à notre Léonce (Ehrhard, t. 1, p. 94; cf *Byzantion*, t. 12, 1937, p. 367; Ehrhard, t. 2, p. 8, 55; *Ambros. gr.* 730, 15e s.), soit à Proclus ou à Léonce de Jérusalem (cf DS, t. 8, col. 360), soit encore à Léonce de Néapolis. M. Richard écarte Léonce de Constantinople (« ce n'est pas du tout son genre ») à l'avantage de Léonce de Jérusalem (*Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 1, 1944, p. 189). Moins précieux que celui des homélies précédentes, le style ne nous paraît pas tellement différent.

7) *Sur la parabole du samaritain* (pour le 4e dimanche de carême); éd. Savile, reprise dans PG 62, 755-758. La tradition favorise Léonce de Jérusalem (cf DS, t. 8, col. 361, y supprimer la date : † 542, qui renvoie à Léonce de Byzance).

Le *Vatican. gr.* 1176, 12e s., attribue à Léonce prêtre de Constantinople le *logos* pour l'Exaltation de la sainte Croix (BHG, n. 430) que la tradition plus ancienne inscrit au compte de Pantaléon, diacre de Constantinople (*Vatican. gr.* 1636, an. 1063-1064; corriger Ehrhard, t. 2, p. 176, 179), mieux, du prêtre Pantaléon (Ehrhard, t. 1, p. 160), et plus précisément prêtre du monastère τῶν Βυζαντίων (t. 1, p. 96, 150 n. 2; t. 2, p. 126). De même est à écarter l'attribution à notre Léonce (*Auctarium* BHG, n. 635t) du sermon *In Ascensionem* (PG 64, col. 45-48; cf DS, t. 8, col. 361).

3. Sermons encore inédits. — 8) *Pour les Rameaux sur Lazare* (BHG, n. 2227). La tradition favorise Léonce de Constantinople (Ehrhard, t. 1, p. 215; t. 2, p. 90 n. 3, 99, 245, 259; *Vatican gr.* 1587; *Andros* 13) contre Léonce de Jérusalem représenté par des témoins plus récents (Ehrhard, t. 2, p. 128). Sur un fragment de cette homélie publié par N. Nordberg, *Athanasiana: Five Homilies..*, *Part.* 1, Helsinki-Helsingfors, 1962, p. 46-48, voir M. Aubineau, *Un Ps.-Athanase « In Lazarum » (c Vat. Ottob. gr. 14) restitué à Léonce de Constantinople*, dans *Journal of theological Studies*, t. 25, 1974, p. 442-447.

9) *Pour le lundi saint sur Job* (*Auctarium* BHG, n. 939l); tradition unanime, sauf en *Paris. suppl. gr.* 1031, 15e s., qui l'attribue à *Léon*, prêtre de Constantinople (erreur de copiste).

10) *Pour le jeudi saint* « sur la trahison de Judas et la femme de Job et sur la cène » (BHG, n. 939k). En faveur de notre Léonce : Ehrhard, t. 1, p. 158, 216, 220; t. 2, p. 99, 245; *Ambros. gr.* 150; *Marc. gr.* VII, 31; *Lesbos* 150; en concurrence, les immanquables attestations (pseudo) chrysostomiennes.

11) *Pour la Pentecôte* : Ehrhard, t. 2, p. 17; *Lavra* Δ 84, E 188; *Ste-Anne* 14; *Iviron* 656.

12) *Sur la naissance de saint Jean-Baptiste* (BHG, n. 861p), cf Ehrhard, t. 1, p. 644; t. 3, p. 897-899; attribué à Aetios, prêtre de Constantinople, dans *Marc. gr.* II, 42; *Halki* 41, et dans des mss plus récents de l'Athos (Ehrhard, t. 3, p. 155, 457).

13) « *Pour la naissance de saint Jean*, le prophète, le précurseur » (*Vallic.* B 34, 12e s.; *Barb. gr.* 497, an. 1627). Inc. Εὐλογητὸς ὁ Κύριος... Des. τὸν τόκον ἡ γυ(νή). La fin manque. L'insistance de l'homéliaste, dans son exorde, sur le tremblement de terre suggère que le sermon a été prononcé peu après un séisme, peut-être celui du 10 mai 583.

Daniel Stiernon.

3. LÉONCE DE JÉRUSALEM, prêtre et prédicateur grec, 6e-7e siècles. — On ne sait rien à son sujet. Un Léonce, hiéromoine du monastère τῶν Βυζαντίων, est attesté par une tradition manuscrite non précisée (Fr. Halkin, *Auctarium* BHG, n. 1488e; M. Aubineau, *Homélies pascales*, SC 187, 1972, p. 342, n. 1). Il pourrait s'agir du prêtre de Jérusalem. Sous le nom de ce dernier, parfois supplanté par celui de saint Jean Chrysostome, se sont transmises quelques homélies.

1. Pour le troisième dimanche de carême, un sermon sur la samaritaine (inc. Σήμερον ἡμῖν ὁ χριστός), publié parmi les *spuria chrysostomica* (PG 59, 535-542; cf DS, t. 8, col. 358). Ce commentaire assez terne de l'épisode évangélique de la samaritaine (*Jean* 4, 5-30) se propose de célébrer les « exploits » de la « prostituée devenue apôtre ». En fait, il insiste sur la condition paradoxale du Dieu incarné, sur la tactique utilisée par le Christ,

pêcheur avisé, assoiffé du salut des hommes et source d'immortalité. Exhortation finale : imiter la foi et l'esprit de pénitence de la femme de Samarie. Pour la tradition manuscrite, voir Ehrhard, t. 2, p. 144, 14 (*Vatican. gr.* 2013, 10e s.); p. 150, 15 (*Vatican. gr.* 1216, 10e-11e s.); p. 153, 5 (*Vatican. Pian. gr.* 23, 10e-11e s.); p. 174 (*Ambros. gr.* 353 = F 99, 13e s.).

2. Pour le quatrième (ou cinquième?) dimanche de carême, sermon sur le bon samaritain (inc. Ἠκούσαμεν ἀδελφοί), édité comme homélie pseudo-chrysostomienne (PG 62, 755-758; cf DS, t. 8, col. 361). Soumettant « à l'intelligence du cœur » les textes du récit lucanien, Léonce donne une interprétation allégorique de la parabole (*Luc* 10, 3-35).

L'homme en question est Adam; le chemin de Jérusalem à Jéricho symbolise la déchéance adamique, sa chute de la vie céleste à l'épineuse « vie de la terre ». Les voleurs sont les puissances diaboliques; les blessures, le péché; le prêtre de passage, Moïse et Aaron; le lévite, l'ordre prophétique; le samaritain, le Seigneur Jésus; le vin et l'huile, la divinité et l'humanité du Christ; le pansement, le muselage du démon; la monture, l'humanité du Christ; l'hôtellerie, l'Église catholique; l'hôtelier, saint Paul « colonne des chrétiens », lui-même symbole des divers ministres; les deux deniers, les deux Testaments; le retour annoncé du samaritain, la parousie du Christ. En pratique : imiter le bon hôtelier de l'Église et se maintenir en parfaite santé en observant, à l'exemple de Paul, les commandements du Christ.

Pour la tradition manuscrite, cf Ehrhard, t. 1, p. 290 (*Vatican. gr.* 1641, 10e-11e s.); t. 2, p. 144 (*Vatican. gr.* 2013, 10e s.); p. 150 (*Vatican. gr.* 1216, 10e-11e s.); p. 179 (*Vatican. gr.* 1636, an. 1063-1064).

3. Pour le samedi de Lazare (avant le dimanche des Rameaux), sermon acéphale transmis par *Patmos* 190 9e s. (Ehrhard, t. 2, p. 10).

4. Pour les Rameaux, sur la résurrection de Lazare (inc. Ἤδη τῆς δεσποτικῆς ou τῆς πνευματικῆς; *Auctarium* BHG, n. 2216 et 2216a). Une recension pseudo-chrysostomienne a été éditée dans PG 61, 715-720 (DS, t. 8, col. 360).

Évocation en perspective cavalière de l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem et de la résurrection de Lazare, ordonnée autour d'un double dialogue : le peuple juif qui, comme Pierre, confesse la seigneurie du Christ et les pharisiens incrédules et hostiles; le démon, avide de revanche, et les puissances de l'enfer qui lui conseillent la prudence. Le jour des Rameaux est présenté comme un *prokatharsion*, l'occasion d'une purification, en vue de Pâques, surtout par la prise en charge du pauvre. Le témoignage du *Laurent.* VII, 26 (10e s.), — recueil qui pourrait remonter aux alentours de 700 et se situe très probablement près de Jérusalem (Ehrhard, t. 2, p. 109-110) —, favorise notre Léonce au désavantage de son homonyme de Constantinople.

5. Pour la Pentecôte, sermon transmis par *Kosinitza* 28, 12e s. (Ehrhard, t. 2, p. 89).

Ce prédicateur est à distinguer d'un homonyme et contemporain, auteur de traités christologiques mis parfois au compte de Léonce de Byzance (DS, t. 9, col. 652-655). Voir aussi Léonce de Constantinople (col. 661-662).

A. Ehrhard, *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, 3 vol., Leipzig, 1936-1952. — H.-G. Beck, *Kirche...*, 1959, p. 456-457. — J. A. de Aldama, *Repertorium pseudochrysostomicum*, Paris, 1965, p. 63, n. 168; p. 67, n. 178.

Daniel STIERNON.

4. LÉONCE DE JÉRUSALEM, patriarche, vers 1176-1184/85. — Léonce est né « au milieu de mésiens et de pannoniens... à Stroumitza » (*Vie*, p. 381, 6-9), aujourd'hui Strumica, en Macédoine yougoslave, aux confins de la Grèce et de la Bulgarie. La date de sa naissance n'est pas connue; on peut la fixer, compte tenu de sa mort à un âge avancé (p. 433, 36), au début du 12e siècle. Son nom de baptême était Léon (p. 382, 5).

Pour obéir, comme Abraham, à un appel de Dieu, il quitte sa patrie et aboutit finalement à Constantinople (p. 382, 6) où il entre au monastère marial de Ptelèdion situé dans les faubourgs de la capitale (p. 383, 25-26), puis, sur les conseils de son père spirituel, l'évêque de Tibériade, il se fixe à celui de Saint-Jean-l'Évangéliste de Patmos (p. 388, 38), où il est reçu par l'higoumène Théoctiste (p. 389, 29). Encore « jeune de corps », il est jugé digne du sacerdoce et ordonné prêtre (p. 393, 24-25, 33-34) et, bientôt après, élu économe général « par décision des frères, en dépit du cathigoumène » (p. 394, 3).

Théoctiste étant décédé (après le 23 septembre 1157; cf F. Miklosich et I. Müller, *Acta et diplomata graeca medii aevi*, t. 6, Vienne, 1890, p. 106-107), Léonce lui succède (avant septembre 1158; p. 110-113, et V. Grumel, *Regestes*, Bucarest, 1947, n. 1049) à la direction de l'important monastère (*Vie*, p. 399, 16-27, et p. 402, 28).

Au cours d'un séjour à Constantinople (vers 1172), il est remarqué par l'empereur Manuel Comnène qui lui propose en vain le siège de Kiev (τῶν Ῥῶς) dont le titulaire venait de mourir (*Vie*, p. 412, 31-34), sans doute Michel, présent à Constantinople le 24 mars 1171 (*Vizantijskij vremennik*, t. 2, 1895, p. 391, 9-10; cf *Cahiers de civilisation médiévale*, t. 17, 1974, p. 208). Se sachant appelé à de plus hautes fonctions, Léonce écarte de même l'archevêché de Chypre (*Vie*, p. 413, 5-27) devenu vacant par le décès de Jean II. Peu de temps après, à la mort du patriarche Nicéphore II de Jérusalem, il est ordonné archevêque de cette ville (p. 413, 31-36 à 414, 1-3), après avril 1176 (Vranoussis, Πρόσταξις, p. 92, 96-97).

Malgré la domination latine, le nouveau patriarche entreprit de rejoindre son siège, sans empressement il est vrai. En route, on le signale à Patmos (p. 414, 18-19), à Rhodes où il hiverne (p. 415, 26), à Chypre où il séjourne quelque temps (p. 419, 7) et concélèbre avec l'archevêque Barnabé (p. 420, 26-30). D'Acre (p. 421, 28), il se dirige vers Nazareth (p. 422, 20) et, de nuit, entre incognito à Jérusalem (p. 423, 25). Il contacte ses fidèles et entretient, en leur faveur, une bienveillante correspondance avec l'émir de Damas (p. 425). Devant l'opposition des latins qui lui refusent même de célébrer au Saint-Sépulcre (le patriarcat latin devait bientôt passer au peu recommandable Héraclius; cf. G. Fedalto, *La Chiesa latina in Oriente*, t. 1, Vérone, 1975, p. 133) et pour ne pas attirer d'ennuis à la communauté orthodoxe, surtout parce que le basileus l'a rappelé (*Vie*, p. 425, 2 et 19), Léonce revient à Constantinople en passant par Rhodes peu avant la mort de Manuel Comnène (24 septembre 1180; cf *Vie*, p. 427, 18-19).

A Byzance, il est invité par le patriarche Théodose († 4 août 1183) à assister aux derniers moments de Cyrille, patriarche d'Antioche (p. 430-431).

Il aurait été le seul à s'opposer au « mariage incestueux » (p. 428, 12) d'Alexis avec Irène Comnène que le patriarche Basile II Camatèros avait autorisé en septembre 1183 (Grumel, *Regestes*, n. 1162). Léonce « vécut jusqu'à l'élévation d'Andronic au trône impérial (septembre 1183) et au-delà » (p. 427, 21-22). Sa mort survint un 14 mai (p. 432, 15-16) sous ce même Andronic I Comnène († 12 septembre 1185) qui honora la

sépulture du saint homme (p. 34, 4). Il ne peut s'agir que du 14 mai 1184 ou 1185.

Le corps du défunt fut déposé en l'église Saint-Michel τῶν Στείρου (p. 432, 22; p. 433, 4), sanctuaire du metochion constantinopolitain appartenant alors au patriarcat de Jérusalem (M. G. Gédéon, Βυζαντινὸν ἑορτολόγιον, Constantinople, 1899, p. 188).

Parmi les actes de l'higouménat de Léonce s'est conservée une pétition ou supplique adressée à l'empereur Manuel Comnène en septembre de la sixième indiction (plus probablement 1158; cf Dölger, *Regesten*, n. 1423) pour la défense des privilèges d'exemption fiscale dont jouissait le monastère de Patmos.

En rapport avec la controverse du « Pater maior me est » qui agita l'Église byzantine surtout entre 1065 et 1070 (Grumel, *Regestes*, n. 1059-1062, 1075, 1077, 1080, 1109-1117), Léonce composa des « Képhalaia sur la sainte Trinité » qui justifient de manière assez scolaire l'affirmation du Christ par l'antinomie du mystère théanthropique et un recours aux Pères (Jean Damascène, Jean Chrysostome, Grégoire de Nazianze). Cette œuvre n'a rien d'antilatin, contrairement à ce que prétend Ehrhard (*Ueberlieferung*.., t. 3, Leipzig, 1952, p. 876). Elle vise les « nestorianisants » byzantins, ces « sycophantes » qui arguent de la phrase du Sauveur pour offusquer l'éclat de la divinité du Fils de Dieu.

Enfin Léonce a laissé une brève note intitulée Περὶ διαφορᾶς ἔρωτος. Après avoir affirmé que « toute passion, πόθος, est violente, tyrannique, incendiaire », il distingue et qualifie l'amour, ἔρως ἢ πόθος, terrestre et charnel d'une part et d'autre part, l'amour, πόθος ἢ ἔρως, céleste, incorruptible, éternel, béatifiant, ce feu du Saint-Esprit auquel fait sans doute allusion le Seigneur lorsqu'il parle du feu qu'il est venu apporter sur la terre (*Luc* 12, 49). On pense que ces considérations faisaient partie d'un ouvrage plus développé.

L'historien de la spiritualité accordera une certaine attention à la « Vie de notre saint Léonce, patriarche de Jérusalem », écrite peu après 1203 par le moine Théodore Goudelès le constantinopolitain (BHG, n. 985; *Auctarium* BHG, n. 985), membre de la communauté monastique dirigée par Léonce. L'auteur y mêle avec bonheur l'anecdote à l'histoire, le merveilleux au réel. Vrais ou empruntés, les exploits ascétiques de son héros ou de ses acolytes (notamment Antoine-Arsène, successeur de Léonce à Patmos) dérivent des canons traditionnels de l'hagiographie byzantine, comme le don des larmes et les veillées, ou présentent des aspects singuliers, voire macabres, comme l'exercice de la *memoria mortis* par campement volontaire du novice au cimetière conventuel « dans un des cercueils où l'on conserve les restes des défunts » (p. 390, 26-27). D'autres traits mériteraient d'être relevés dans cette biographie publiée à Kosmopolis (= Vienne, s d), dans un ouvrage « rarissime » (Petit), les Λόγοι πανηγυρικοί de Macaire Chrysokephalos. Au frontispice, le portrait de Léonce, évêque d'Héliopolis et de Thyatire (aux frais duquel l'édition a été entreprise), est daté de 1793 (et non 1713). Sur cette *Vie* et l'unique manuscrit utilisé (*Patmos* 187, 13e siècle) pour les écrits de Léonce, voir E. L. Branousès (Vranoussis), Τὰ ἁγιολογικὰ κείμενα τοῦ ὁσίου Χριστοδούλου.., Athènes, 1966, p. 77-78, 156-158.

A partir du passage de Léonce à Nazareth, réédition des séquences principales de la *Vie* : I. Troickij, dans *Pravoslavnyj Palestinskij Sbornik*, t. 8, 2, 1889, p. XVI-XXV. Version en néo-grec, Constantinople, 1803 (rééd., 1863). Traduction russe de la séquence palestinienne dans A. Popov, *Latinskaja ierusalimskaja patriarchija epochi krestonoscev*, t. 1, Saint-Pétersbourg, 1903, p. 238-241.

Les écrits de Léonce ont été publiés dans le même recueil des Sermons de Macaire Chrysokephalos, p. 434-440.

L. Petit, DTC, t. 9, 1926, col. 426-427. — V. Grumel, *La chronologie du patriarcat de Jérusalem sous les Comnènes*, dans *Recueil Peter Nikov* = Bulletin de la société historique bulgare, t. 16-18, 1940, p. 113-114, avec les corrections et précisions proposées par E. L. Branousès (Vranoussis), dans Χαριστήριον εἰς Ἀναστάσιον Ὀρλάνδον, t. 2, Athènes, 1966, p. 86-97; et dans Πεπραγμένα τοῦ... Κρητολογικοῦ συνεδρίου, t. 3, Athènes, 1968, p. 5-16. — W. Hecht, *Der Bios des Patriarchen Leontios von Jerusalem als Quelle zur Geschichte Andronikos' I. Komnenos*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 61, 1968, p. 40-43.

Daniel Stiernon.

5. LÉONCE DE NÉAPOLIS, évêque byzantin, 7e siècle. — 1. *Vie*. — 2. *Écrits*.

1. **Vie.** — De sa vie nous ne savons que peu de chose. L'intitulé de ses œuvres et le deuxième concile de Nicée (Mansi, t. 13, col. 44ab) attestent sa qualité d'évêque de Néapolis (Lemesos, Limassol), dans l'île de Chypre.

Sans doute parce que cet hagiographe situe « à l'époque de feu l'empereur Maurice » le retour au monde de Syméon d'Émèse (*Vie de saint Syméon salos*, éd. L. Ryden, p. 150, 21 = PG 93, 1716d) dont il fait un contemporain (Ryden, p. 122, 15 = PG 93, 1672ab), l'évêque cypriote Constantin de Constantia déclare, au même concile de Nicée, que « Léonce fleurit au temps de l'empereur Maurice » (Mansi, t. 13, col. 53d), lequel régna de 582 à 602. Cette époque correspondrait plus précisément à celle de la naissance et de la jeunesse de Léonce. Celui-ci, dans le prologue (recension longue) de la *Vie de saint Jean l'aumônier*, se présente comme témoin oculaire de la plupart des hauts faits de l'archevêque d'Alexandrie (éd. H. Gelzer, p. 3-4, apparat). On en déduit que Léonce vécut alors (610-619) dans l'intimité du patriarche. Mais un autre passage de la même *Vie* indique assez clairement que notre auteur n'a pas connu personnellement Jean l'aumônier (p. 6, 21-7, 1; voir G. Garitte, RHE, t. 50, 1955, p. 135-136). En tout cas, Léonce, après la mort de Jean l'aumônier (620), vivait dans l'île de Chypre (Gelzer, p. 102, 8-9), apparemment sa patrie. Il fit un pèlerinage et séjourna quelque temps à Alexandrie après l'évacuation des perses (p. 4, 1-4; p. 5, 2-3), c'est-à-dire après 629.

Enfin, la même *Vie* a été composée après 641, car elle parle de l'éphémère empereur Constantin (III), fils d'Héraclius, comme d'un personnage disparu (p. 13, 8-10, et apparat, n. 9; cf p. XXIX). La mort de Léonce est donc postérieure à cette date. Rien ne permet de la fixer en 668 (G. Hill, *History*.., t. 1, p. 246, n. 2, et p. 326).

2. **Écrits.** — L'héritage littéraire de Léonce comportait, au témoignage de Nicée II, « de nombreux *encomia* et sermons panégyriques » (Mansi, t. 13, col. 53c).

1° Écrits hagiographiques. — 1) Léonce déclare avoir composé, sur l'ordre de Jean l'aumônier, une *Vie de saint Spyridon* en style populaire (*Vie de saint Jean l'aumônier*, éd. Gelzer, p. 3; apparat, n. 20).

H. Delehaye se demandait, sans trop de conviction, s'il fallait la reconnaître dans la *Vie* anonyme du manuscrit italo-grec *Laurentianus* XI, 9 (*Saints de Chypre*, dans *Analecta bollandiana*, t. 26, 1907, p. 239-240; cf p. 246). Rendant compte de l'édition de cette *Vie*, — après un court éloge de Spyridon

(berger de nuit et pasteur de jour), elle aligne dix-sept miracles accomplis par le saint (P. Van den Ven, *La légende de S. Spyridon, évêque de Trimithonte*, Louvain, 1953, p. 104-128 = BHG, n. 1648a) —, G. Garitte apporte des raisons (que L. Ryden réduit un peu vite au rang de « simples conjectures », *Bemerkungen..*, p. 11, n. 1) pour répondre affirmativement à la question du bollandiste (RHE, t. 50, 1955, p. 136-139).

D'emblée, l'hagiographe dévoile sa source : le pseudo-Triphyllios. Il s'est contenté de traduire prosaïquement pour la mettre à la portée de tous ladite *Vie* qui était rédigée en vers iambiques. La concurrence victorieuse d'une autre paraphrase due à Théodore de Paphos (BHG, n. 1647) explique sans doute l'anonymat et la rareté des témoins de ce *Bios* attribuable à Léonce malgré le silence du concile de Nicée qui signale par contre les *Vies* suivantes, authentiques petits chefs-d'œuvre de l'hagiographie populaire (Mansi, t. 13, col. 53c).

2) *Complément* (Εἰς τὰ λειποντα) *de la Vie de l'archevêque d'Alexandrie saint Jean l'aumônier* (BHG, n. 886). A l'intention de ses contemporains qui estiment la vertu impossible à une époque comme la leur où, dit-on, l'iniquité abonde et où la charité s'est refroidie, et qui n'admirent pas beaucoup les saints de ce temps, Léonce a entrepris de glaner maints traits édifiants négli és par d'excellents devanciers (Jean Moschus et Sophrone le sophiste), car il arrive aux meilleurs ouvriers agricoles de laisser du fruit précieux sur la vigne, l'olivier et les chaumes. Ou encore, il s'agit de recueillir les miettes tombées sous la table et de les jeter dans le trésor, comme l'obole de la veuve en vue de l'utilité commune. Surtout, au récit savant composé par ses maîtres, sublimes « historiophiles », Léonce se propose de substituer une plume toute « prosaïque, dépouillée et vulgaire », accessible « au simple et à l'illettré » (prologue, éd. Gelzer, p. 1-3). Le texte original de ce récit « partiel » a paru si fruste qu'un réviseur ancien a cru bon de l'ennoblir et c'est sous cette forme endimanchée qu'il a été transmis pour l'édification du peuple fidèle.

H. Gelzer, *Leontios' von Neapolis Leben des hl. Iohannes des Barmherzigen Erzbischofs von Alexandrien*, Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1893. Les plus anciens témoins (fragmentaires), non collationnés par cet éditeur, remontent au 8e siècle : folios palimpsestes de l'*Ambros.* F. 106 *sup.* = gr. 358, du *Vatican gr.* 544 (Ehrhard, *Ueberlieferung..*, t. 1, p. 77, et t. 2, p. 250; voir aussi, t. 1, p. 247; t. 3, p. 738, 920-921). Versions : latine d'Anastase le bibliothécaire (BHL, n. 4388), syriaque (BHO, n. 511), arabe (G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, t. 1, Vatican, 1944, p. 409), géorgienne (G. Garitte, *Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34*, Bruxelles, 1958, p. 381). — DS, t. 8, col. 267-269 et 636.

3) *Vie de saint Syméon salos* (BHG, n. 1677; *Auctarium* BHG, n. 1677bb). — Chargé d'enseigner les autres, Léonce se devait de prêcher d'exemple. Pauvre pécheur, il ne peut mieux faire que de proposer la sainteté d'autrui, plus précisément un modèle singulier, un ascète dont la μονομαχία déconcerte : Syméon d'Émèse, le « fou pour le Christ » (prologue; cf DS, t. 5, col. 752-761).

La première partie décrit la démarche commune d'une belle amitié (Syméon et Jean d'Émèse) : pèlerinage à Jérusalem, vêture monastique à la laure de Gérasimos, anachorèse dans le désert de Palestine. Le récit est entrecoupé de longues parénèses et de prières, comme celle que Syméon improvisa à la mort de sa vieille et « benoîte mère » (éd. Combefis, ch. 24; éd. Ryden, p. 140-141). Au bout de trente ans, l'ermite prend conscience de l'inanité de sa vie, pourtant prodigieuse, de βοσκός (brouteur) et, soucieux de « sauver les autres », il se décide à rentrer dans le monde (εἰς τὸν κόσμον, ch. 3; εἰς τὴν οἰκουμένην, ch. 38) pour mettre au service du prochain l'*apatheia*, la haute perfection patiemment conquise. Il revient donc à Émèse, après s'être séparé, à contre-cœur, de son ami qui avait soupçonné là un piège du démon. La seconde partie relate l'étrange apostolat du moine gyrovague, les extravagances de la *politeia* de ce *salos* : ses turbulences burlesques, ses scandaleuses relations avec les femmes, de préférence avec les prostituées, son mépris des règles ecclésiastiques et des bienséances les plus élémentaires, les conversions et les miracles qu'il opère, couronnés par sa μετάστασις corporelle. A partir de données vraisemblablement historiques (Évagre, *Histoire ecclésiastique* IV, 34) dont Léonce, pour paraître plus crédible, rajeunit la chronologie, en s'inspirant aussi des Passions des martyrs, de Jean Climaque et même de Xénophon (Ryden, *Bemerkungen..*, p. 17-19, 52-55, 85-89), l'hagiographe campe un personnage *sui generis* et propose un type de sainteté fort peu conventionnel, mais qui se veut évangélique et paulinien par l'accent mis sur l'imitation du Christ, une *mimèsis* poussée jusqu'à la folie de la croix (mieux : la croix de la folie) et à l'apothéose de la découverte du tombeau vide.

D'abord parue en version latine due à G. Sirlet (A. Lipomani, *Sanctorum priscorum patrum vitae*, t. 6, Rome, 1558, f. 93v-106v) et plusieurs fois reproduite, la *Vie de saint Syméon salos* a été publiée dans le texte grec original (avec la traduction susdite) par Jean Pin, dans *Acta sanctorum*, juillet, t. 1, Anvers, 1719, p. 136-169 (PG 93, 1669-1748). L'édition critique est l'œuvre de L. Ryden (*Das Leben des hl. Narren Symeon von Leontios von Neapolis*, Uppsala, 1963; compte rendu par J. Darrouzès, dans *Revue des études byzantines*, t. 22, 1964, p. 263-264), qui l'a fait suivre d'abondantes notes (*Bemerkungen zum Leben des hl. Narren Symeon..*, Uppsala, 1970, qui annonce une édition améliorée, avec traduction française, dans la collection « Sources chrétiennes », p. 9-10). Les versions syriaque (A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 264 et n. 1), arabe (G. Graf. *op. cit.*, p. 409) et géorgienne (G. Garitte, *op. cit.*, p. 152) sont inédites. Un épitomé en arménien dans le *Synaxaire* de Ter Israël, avec trad. fr., PO, t. 21, p. 751-758. — J. Grosdidier de Matons, *Les thèmes d'édification dans la Vie d'André Salos*, dans *Travaux et mémoires*, t. 4, Paris, 1970, p. 277-328 (points de contact et surtout divergences entre les deux types de *salos*).

4) *Discours sur saint Épiphane.* — Théodore Studite dit de Léonce, « archevêque de l'église de Néapolis », qu'il fut « l'interprète (ἐξηγητής) des sermons du divin Épiphane », et il évoque le logos qu'il prononça en son honneur (*Antirrheticus* II, PG 99, 388b). Ces œuvres semblent perdues.

5) *Éloge de saint Barnabé* (?). — Le *Vatican gr.* 984 (palimpseste, 9e-10e siècle) contient un *encomion* de l'apôtre Barnabé par Léonce moine (BHG, n. 226d). On avance le nom de Léonce de Néapolis (P. Franchi de' Cavalieri, *Note agiografiche*, fasc. 6, Rome, 1920, p. 143, n. 1). Qu'un évêque cypriote ait tenu à honorer le patron de son île n'a rien que de vraisemblable, mais le titre de l'auteur, qualifié de simple moine, fait problème. Il en est de même pour un sermon (inédit) du moine Léonce (BHG, n. 864f) sur la naissance de saint Jean-Baptiste. Signalons encore, par pure homonymie, les vers en l'honneur de saint Ignace le théophore composés par « le très sage et très savant Léonce, hiéromoine de Chypre » (Athos, *Dionysiou* 356 = *Lambros* 3891, p. 418).

6) Est inédite également la « Vision du moine au sujet de l'empereur Maurice » (*Auctarium* BHG, n. 1322yb) qui prête à Léonce de Néapolis un récit utile à l'âme.

2° Homélies. — 1) *Pour l'hypapante*, sur Syméon (BHG, n. 1955). Commentaire spirituel de *Luc* 2, 21-40. L'économie du mystère de l'Incarnation implique des antinomies. Ainsi, la *Panagia* (vierge même in *partu*) se soumet à la purification légale alors qu'elle est déjà toute pure et remplie de l'Esprit Saint et que « pour toute créature elle deviendra pourvoyeuse (πρόξενος) de sanctification et de purification » (PG 93, 1569c). Le glaive prédit par le vieillard Syméon est « l'épreuve de tristesse » qui affecte la Vierge au pied de la croix, mais « sans lui causer de dommage, comme en passant, sans l'atteindre » (1580c).

2) *Pour le dimanche des Rameaux*, sur Lazare (?). Homélie pseudo-chrysostomienne transmise en diverses recensions et sous divers noms (BHG, 2216; *Auctarium* BHG, 2216, 2216a) dont celui de Léonce de Néapolis (Jérusalem, patriarcat orthodoxe cod. 136, 14e siècle; cf Ehrhard, t. 3, p. 282), « sans doute par erreur » (Leroy).

F.-G. Leroy, *L'homilétique de Proclus de Constantinople*, 1967, p. 267-268. — DS, t. 8, col. 360.

3) Sur l'annonciation (BHG, n. 1145 + 1049m; *Auctarium* BHG, n. 1049mb). La tradition manuscrite est partagée surtout entre Léonce de Néapolis et saint Germain de Constantinople (Hoeck). En préambule, une série de périodes introduites par l'habituel σήμερον répété 24 fois (PG est ici gravement mutilée), puis par 31 χαῖρε κεχαριτωμένη dans le style de l'hymne acathiste (10 seulement dans PG). Entre autres la Vierge y est saluée « bonne médiatrice (μεσιτεία) de tous les pécheurs » (PG 98, 321b; éd. D. Fecioru, p. 71, 19-20). D'une toute autre veine est le double dialogue qui suit : entre l'ange (Gabriel) et la Théotokos (24 réparties suivant l'acrostiche alphabétique); entre celle-ci et saint Joseph (24 réparties également; les deux dernières manquent dans PG). L'épilogue, absent de cette édition, reprend le style litanique du préambule : 24 acclamations introduites par αὕτη et une prière à la Mère de Dieu constituée de 10 macarismes et de ferventes invocations d'une tendresse éplorée.

Il est possible qu'appartiennent à Germain de Constantinople les parties doctrinalement plus consistantes, à savoir l'introduction et la conclusion, qui enveloppent le dialogue. Celui-ci prête à Marie et à Joseph, en dépendance du Protévangile de Jacques, des sentiments peu en harmonie avec la discrétion évangélique et une saine mariologie. Il pourrait bien émaner d'une plume populaire, comme celle que mania Léonce de Néapolis.

Éd. Fr. Combefis reproduite dans PG 98, 320-340 d'après un témoin déficient; éd. complète, avec trad. roumaine, par D. Fecioru, dans *Biserica ortodoxa romîna*, t. 64, 1946, p. 65-92 (introd. et dialogue avec l'ange); p. 180-193, 386-392 (dialogue avec Joseph); p. 392-397 (épilogue). — E. Perniola, *La mariologia di San Germano patriarca di Costantinopoli*, Rome, 1954, p. 90-96 (ne considère que le double dialogue).

Pour la tradition manuscrite et Léonce : J. M. Hoeck, *Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung*, OCP, t. 17, 1951, p. 40, n. 1. — A. Ehrhard, t. 1, p. 206, 48.

4) *Pour la mi-Pentecôte* (PG 93, 1581-1597). Commentaire de *Jean* 7, 14-31 qui se termine en exhortation (se détourner de l'incrédulité perverse des autorités juives et imiter ceux qui crurent au Christ) et par une chaîne exégétique sur le thème περὶ μεσότητος (donc : *in medio stat virtus*). Une autre homélie pour la même fête (BHG, n. 1488e) est parfois attribuée à Léonce de Néapolis (A. Ehrhard, t. 1, p. 177, 94; t. 2, p. 74; témoins des 9e et 10e siècles). Elle semble appartenir plutôt à Léonce de Constantinople (*supra*, col. 661).

5) *Sur la transfiguration du Sauveur* : la seule homélie désignée expressément par Constantin de Constantia parmi les « discours panégyriques » de Léonce de Néapolis (Mansi, t. 13, col. 53c). Elle est perdue ou n'a pas encore été identifiée.

3° Apologie des chrétiens contre les juifs. — A la quatrième session du deuxième concile de Nicée, les légats du pape Adrien 1er demandèrent qu'on donnât lecture du « livre du bienheureux évêque de Néapolis de Chypre » qu'ils avaient apporté. Il s'agissait d'un extrait du « cinquième discours (logos) sur l'apologie des chrétiens contre les juifs et au sujet des saintes images ». Bible en mains, Léonce y prend la défense du culte réservé à la croix et aux images religieuses. Il est, avant l'iconoclasme, le premier artisan de l'iconologie. Son argumentation sera largement exploitée.

Mansi, t. 13, col. 44-53; PG 93, 1597-1609. — S. Der Nersessian, *Une apologie des images du septième siècle*, dans *Byzantion*, t. 17, 1944-1945, p. 58-87, surtout p. 64-67, 76, 78, 80. — *Nicée* II, coll. Histoire des conciles œcuméniques, Paris, 1976.

Un autre fragment de la même Apologie a été inséré par Euthyme Zigabène dans sa *Panoplie dogmatique*. Léonce y traite des annonces vétéro-testamentaires (en particulier *Isaïe* 11, 6) de la venue du Christ.

PG 130, 292-296 (PG 93, 1609-1612 : traduction latine seule). D'autres parties de l'ouvrage ne sont peut-être pas encore identifiées.

Fr. Torrès affirme qu'avant les *Sacra Parallela* de Jean Damascène, Léonce de Chypre a œuvré dans le même sens « en deux volumes, l'un τῶν θείων qui ne m'est pas encore parvenu, l'autre τῶν ἀνθρωπίνων que j'ai eu en main » (Fr. Turrianus, *De hierarchicis ordinationibus ministrorum Ecclesiae catholicae*, liv. 1, ch. 12, Dillingen, 1569, p. 33). Il doit s'agir d'un florilège attribuable à un autre Léonce (cf DS, t. 5, col. 478).

H. Gelzer, *Ein griechischer Volksschriftsteller des 7. Jahrhunderts*, dans *Historische Zeitschrift*, t. 61, 1889, p. 1-38 (l'œuvre hagiographique). — O. Bardenhewer, *Geschichte..*, t. 5, 1932, p. 135-140. — A. Ehrhard, *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, Leipzig, 1937-1952. — G. Hill, *A History of Cyprus*, t. 1, Cambridge, 1949, p. 246, p. 262-263. — H. G. Beck, *Kirche..*, 1959, p. 455-456.

Daniel Stiernon.

LEONE (Joseph), rédemptoriste, 1829-1902. — Né le 23 mai 1829 à Trinitapoli (Foggia), Giuseppe Leone est profès rédemptoriste en 1851, prêtre en 1854; il mourra le 9 août 1902 à Angri (Salerno). En 1923, commença son procès de béatification.

De santé délicate, Leone exerça son apostolat surtout auprès des congrégations religieuses. N'ayant pas obtenu de se rendre dans la mission du Casanare en Colombie, il devint au royaume de Naples, dans la Campanie et les Pouilles, conseiller des évêques et inspirateur des fondatrices d'une dizaine de congrégations. Doué de charismes singuliers et d'un grand discernement, il guida aussi des chrétiens de toute condition, parmi lesquels Alphonse Fusco (1839-1903; *Bibliotheca sanctorum*, t. 5, Rome, 1964, col. 1323-1324), fondateur des sœurs *Battistine*, et Bartolo Longo (1841-1926; *ibidem*, t. 8, 1967, col. 96-99), qu'il aida dans la construction du sanctuaire marial de Pompei, dans la réalisation de divers instituts de charité et dans la fondation des filles du Rosaire, dont il composa les Règles. Sans partager la sentimentalité religieuse typique de l'Italie du sud, il fut l'animateur de réalisations sociales

pour le développement des classes les plus abandonnées. Pendant et après les événements du *Risorgimento*, il resta à l'écart de la politique.

Son activité littéraire fut également intense. Il composa des cantiques populaires. Il entretint une vaste correspondance pour promouvoir le culte eucharistique et la dévotion à la Vierge et susciter des vocations. Il écrivit une vingtaine de livres de piété qui eurent un réel succès et furent traduits en espagnol et en français. Signalons : *Delizie eucaristiche* (Naples, 1877; 7 éd.). — *La lampada eucaristica* (Naples, 1885; 8 éd.). — *La sposa del Crocifisso* (Naples, 1886; 11 éd.). — *Il balsamo dei cuori* (Naples, 1880; 4 éd.). — *Le bellezze del nome di Gesù* (Naples, 1882). — *Il tesoro delle anime* (Naples, 1882), sur la prière. — *La vita interiore del sacerdote* (Valle di Pompei, 1893). — *La suora della carità... Lettere spirituali* (Valle di Pompei, 1894), etc.

Dans ses écrits, c'est aux affections plus qu'aux idées que l'auteur s'attache. L'Écriture sainte et la théologie y tiennent relativement peu de place, comme du reste dans une partie de la littérature dévote du temps. Leone se montre plus contemplatif que spéculatif. Sa chaude spiritualité démontre l'influence de l'enseignement de saint Alphonse de Liguori, mais elle est vécue de façon très personnelle.

Manuscrits inédits : *Prediche*, *Meditazioni*, *Lettere*, aux Archives rédemptoristes de Naples, Pagani. — M. De Meulemeester, *Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes*, t. 2, Louvain, 1935, p. 248; t. 3, 1939, p. 339. — D. Lamura, *Un canciaiolo pagatore. Storia del P. G. Leone*, Rome, 1964.

Oreste Gregorio.

1. LEONI (Albert), carme, vers 1563-1642. — Né à Revere (Mantoue) vers 1563, Albert Leoni entra jeune chez les carmes de la congrégation de Mantoue. Après être passé par divers couvents (Mantoue, S. Maria delle Selve près Florence, Milan où il fut ordonné prêtre, Macerata, Monterubbiano, Rome en 1590), il se fixa à Florence à partir de 1593 où il se consacra au ministère des confessions, à l'assistance aux malades (on l'appelait « il P. Alberto del ben morire »), à la direction spirituelle des monastères, des fidèles et de la « Casa Medici ». Il organisa une « maison des catéchumènes » (pour les juifs et les infidèles convertis), une autre pour les pauvres femmes honteuses, la « casa dei pazzerelli » pour les handicapés mentaux. Il fut le directeur spirituel du bienheureux Hippolyte Galantini † 1619 (DS, t. 7, col. 571-572). Leoni mourut le 16 avril 1642.

Il convient de rappeler surtout la « Riforma della Castellina » qu'il dirigea au couvent de ce nom près de Florence; commencée en 1620, Grégoire XV la confirma en 1622. Elle avait pour base l'observance de la pauvreté dans « une vie commune parfaite », moyen de combattre les affections désordonnées. Elle insistait aussi sur le recueillement intérieur et extérieur pour favoriser un « giorno del riposo del cuore in Dio »; c'était une sorte de retraite mensuelle (ou plus fréquente au jugement du confesseur ou du supérieur) qui se divisait en douze heures de silence et de clôture en cellule, quatre heures d'oraison mentale et vocale (office, psaumes, rosaire, pendant trois heures et demie), en lecture spirituelle et oraisons jaculatoires (deux heures et demie), enfin deux heures étaient prévues pour les repas et le repos; le tout s'achevait par un *Te Deum*. La méditation portait sur la Passion, la Vierge et les fins dernières; les oraisons jaculatoires devaient être formulées de vive voix et les lectures faites à la façon ordinaire, en préparant les points de méditation.

G. M. Quilici, *La memoria d'un giusto ravvivata nella vita esemplare ...di A. Leoni*, Lucques, 1685. — M. E. Luti, *Il V. P. A. Leoni... e la « Casa dei Pazzerelli in Firenze »*, dans *Analecta ordinis carmelitarum*, t. 14, 1949, p. 159-164; *Il ven. P. A. Leoni da Revere carmelitano..*, Florence, 1960.

Ludovico Saggi.

2. LEONI (Antoine-Marie et Simon), quiétistes, 17e siècle. — Les deux frères Leoni, originaires de Cabiaglio (diocèse de Côme), furent arrêtés par l'Inquisition les 3 et 23 octobre 1685 et condamnés, Simone à dix ans de prison et son frère à la détention perpétuelle. Dans le cadre général du quiétisme italien, ils représentent peut-être la tendance où la coloration millénariste est la plus vive.

1° *Simone Leoni* (né en 1632 et prêtre) reprend purement et simplement, avec de légères variantes, les thèses principales du quiétisme : décri de la méditation, refus d'invoquer les saints, recueillement intérieur accentué pour être dans une union tranquille avec Dieu. Dans la voie passive on ne doit pas s'opposer à la tentation, car la grâce de Dieu travaille pendant que cesse totalement l'activité humaine.

Le Saint-Office avait confisqué quantité de petits cahiers d'une pénitente de Leoni. Celui-ci prit à son compte la doctrine de ces cahiers. Dans la « mort mystique », l'âme est impeccable; les contemplatifs jouissent de Dieu comme les élus; dans l'oraison de quiétude, toute activité des puissances est suspendue, et la créature divinisée; dans l'union avec Dieu l'âme retrouve l'état d'innocence, perd son libre arbitre et la concupiscence cesse. La christologie soutenue par Simone est un fatras d'étrangetés : le Fils est inférieur au Père; dans l'incarnation toute l'essence (trinitaire) de Dieu s'unit à la chair; la divinité du Christ est créée; le Christ n'a pas été exempt de la tache originelle ni des péchés actuels; le Christ n'est pas mort comme les autres hommes, « son cœur reste vivant »; sa divinité est mortelle; la Vierge n'est pas une simple créature, elle est divine.

Le millénarisme de S. Leoni est lié à une réforme de l'Église fondée sur l'Écriture prescindant de l'historicité des évangiles. En résultera une « rénovation totale » qui rendra à chacun l'innocence et au démon sa malice. Le libre arbitre disparaîtra et personne ne sera damné parce qu'on ne pourra plus mourir en état de péché mortel. Le sacrifice eucharistique sera aboli et en conséquence tout sacrement; on en conservera les cérémonies en souvenir. On mourra comme la Vierge en jouissant intérieurement de la vie de Dieu.

Cette rénovation devait probablement avoir pour protagoniste la pénitente de S. Leoni, la « mulier amicta sole » divinisée, qui interpréterait le sens caché des Écritures, le révélerait au pape, lequel le déclarerait à l'Église.

2° *Antonio Maria* (né en 1639 et laïc) soutenait des doctrines eschatologiques plus extravagantes encore. La venue du Christ unirait tous les hommes avec Dieu et tous seraient saints et confirmés en grâce. Au préalable, la réforme de l'Église se réaliserait sous Alexandre VIII (1689-1691). Le « pastor angelicus » serait le prophète Antonio Maria. En vertu d'une christologie anti-athanasienne, l'identification de l'homme avec Dieu se réalise lorsque se produit la mort mystique, et que la partie supérieure de l'âme se sépare mystiquement de la partie inférieure. Ce dualisme anthropologique provoque l'impeccabilité, un état d'indifférence totale pour tout le sensible et l'invisible (Dieu, les saints, le démon, etc). Les sacrements ne sont plus nécessaires, en particulier la confession (une confession annuelle suffit, même si l'on com-

munie tous les jours). Dans cette perspective tout précepte cesse.

Ce quiétisme, ouvertement hétérodoxe, est une version populaire de celui, bien structuré et savant, de Petrucci et de Molinos. En même temps que ces bizarreries doctrinales, on peut noter une aspiration profonde à la liberté, mais elle se manifeste dans le contexte d'une nouvelle révélation de l'Église qui ferait régner un utopique royaume spirituel : liberté sans préceptes, impeccabilité totale dans un spiritualisme anthropologique simpliste, état passif sans activité humaine.

Pour Antonio Maria plus encore que pour Simone pouvait peut-être s'appliquer ce que dit le franciscain Bartolomeo da Salutio (*Lettere spirituali*, Rome, 1629, p. 110) : « In alcuni altri poi sogliono a loro le visioni essere messaggio, overo argumenti di prossima pazzia; perciochè essendo ruinato, o indebolito il cervello, et essendo da fumi oscurato, si confonde la vista de gli occhi, in modo che veramente appaia loro alcuna cosa; la quale però è fantasia, e falsa ».

On connaît 4 mss des sentences de condamnation des frères Leoni : un à la Biblioteca Vittorio Emanuele, Fondi S. Lorenzo in Lucina 60; un à la Biblioteca Corsiniana 24; deux à la Bibliothèque nationale de Paris, fonds italien, mss 138, f. 89-93, et 1149, f. 36-39. Les pages de la Corsiniana qui concernent Simone sont reproduites dans Petrocchi (p. 158-167); les deux tiers des textes de Paris, en italien et en latin, le sont par de Guibert; une traduction française de ces textes de Paris est publiée dans les *Analecta juris pontificii* (10e série, t. 5, Rome-Paris, 1869, col. 594-608); un résumé des sentences est donné en italien par Guerrini (*Scuola cattolica*, p. 373-379), d'après un ms de Brescia (qui est aussi un résumé), et en français par Dudon.

P. Guerrini, *Quietisti e Pelagini in Valle Camonica ed a Brescia*, dans *Briscia sacra*, t. 3, 1912, p. 30-48; *I Pelagini in Lombardia*, dans *La Scuola cattolica*, t. 51, 1922, p. 267-286, 359-381. — P. Dudon, *Le quiétiste espagnol M. Molinos*, Paris, 1921, p. 227-230. — J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis*, Rome, 1931, p. 269, 288-293. — M. Petrocchi, *Il quietismo italiano del seicento*, Rome, 1948, p. 35-40; art. Italie, DS, t. 7, col. 2256.

Pietro Zovatto.

3. LEONI (Thomas), 14e siècle. On attribue à Leoni le *Fiore di virtu* (Venise, 1477; traduction grecque, Ἄνθος τῶν χαρίτων, Venise, 1529). Cf DS, t. 1, col. 699-700, et t. 5, col. 498.

1. LÉOPOLD DE CASTELNOVO, capucin, 1866-1942. — Né le 12 mai 1866 à Castelnovo de Cattaro (Dalmatie), Bogdan Mandić entra chez les capucins le 2 mai 1884 à Bassano del Grappa (Vénétie). Prêtre le 20 septembre 1890, il resta à Venise comme confesseur; en 1897, il fut nommé supérieur de l'hospice capucin de Zara; il redevint confesseur en 1900 à Bassano, puis à Capodistria, à Thiene, à Padoue, où il mourut le 30 juillet 1942. Il a été béatifié le 2 mai 1976.

Il publia quelques articles sur la *Missione del Terz'Ordine francescano*, sur *Maria Immacolata regina di pace*, sur la *Resurrezione* du Christ et *S. Francesco*, dans le *Bollettino francescano* (Padoue, 1907-1941).

Il laissait, inédits, deux cent vingt lettres, écrites pour encourager et éclairer les âmes et les animer à l'amour de Dieu, et de nombreux feuillets (sur des images ou des feuilles volantes) sur le vœu pour la rédemption des peuples orientaux.

Ses écrits sont significatifs. En 1887, Léopold crut comprendre que Dieu l'appelait à prier et à s'engager « pour le retour des dissidents à l'unité catholique ». A partir de 1905, il renouvelle plusieurs fois ce vœu et s'engage par serment à travailler au retour de son pays à l'unité de la foi. Aussi demande-t-il, à maintes reprises, d'être envoyé comme missionnaire en Orient, mais en vain. En 1912, il s'offrit comme « victime pour la rédemption » de ses frères d'Orient. A partir de 1936, il vit la manière d'accomplir sa double mission : « Toute âme qui recourra à mon ministère de la confession sera mon Orient ».

Pietro da Valdiporro, *Un apostolo del confessionale, P. Leopoldo da Castelnovo*, Padoue, 1944; *Un eroe del confessionale..*, 1948, (nombreuses traductions). — Robert d'Apprieu, *Un émule du Curé d'Ars, le P. Léopold..*, Thonon-les-Bains, 1950 (plusieurs traductions). — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 948-949. — Bernardin de Sienne, *Leopoldus a Castronovo capuccinus et dissidentium reditus..*, Rome, 1960. — Pietro da Valdiporro, *Leopoldo da Castelnovo*, 7e éd., Padoue, 1972, 544 p. — Clemente da S. Maria, *P. Leopoldo profeta dell'ecumenismo*, Padoue, 1974. — Lorenzo da Fara, *Un maestro di vita : P. Leopoldo Mandić*, Padoue, 1975. — Fernando da Riese, *Beato Leopoldo Mandić da Castelnovo*, Rome, 1976. Voir aussi *Positio super introductione causae*, Rome, 1958; *Informatio super virtutibus*, 1969.

Bibliotheca sanctorum, t. 7, 1966, col. 1336-1337.

Fernando da Riese Pio X.

2. LÉOPOLD DE CHÉRANCÉ, capucin, 1838-1926. — Almire-Joseph Chanteloup est né à Chérancé (Mayenne) le 2 juillet 1838. Il fit ses études au petit séminaire de Précigné puis au grand séminaire du Mans et fut ordonné prêtre le 21 mai 1861. Professeur de rhétorique au collège de Saint-Calais, il prit l'habit des capucins à Aix-en-Provence le 21 septembre 1868. Pendant quarante ans il exerça le ministère de la prédication, étant successivement en résidence à Versailles, Angers (gardien), Paris, Lorient (gardien), Calais, Angers, Nantes (gardien), Reims (gardien) et finalement aumônier des franciscaines de l'Esvière à Angers. En 1870, il avait été aumônier d'ambulance à Nanterre et au Mont-Valérien. Il mourut à Angers le 22 décembre 1926.

L'œuvre littéraire de Léopold est surtout hagiographique. A l'occasion du centenaire de la naissance de saint François, il écrivit un *Saint François* (Paris, 1879) qui fut un succès si l'on en juge par les rééditions (Paris, 1880, 1886, 1892, 1900, 1912, 1923, 1924, et Montréal, 1947; chaque édition tient compte des critiques et des travaux des spécialistes) et les traductions : italienne (Venise, 1882, 1917); espagnole (Madrid, 1883, et Barcelone, 1910); allemande (New York, 1885); anglaise (Londres, 1900).

Signalons encore : *Sainte Marguerite de Cortone* (Paris, 1887, 1896, 1910). — *Saint Antoine de Padoue* (Paris, 1894, et un abrégé la même année, 1895, 1899, 1906; traduction anglaise, Londres, 1895; allemande, Ratisbonne, 1900). — *Sainte Claire d'Assise* (Abbeville, 1897, petite édition; Paris, 1901 et 1911, grande édition; traduction italienne, Milan, 1903; espagnole, Barcelone, 1914). — *Saint Bonaventure*, Paris, 1899. — *Saint Léonard de Port-Maurice*, Paris, 1903. — *La Bse Jeanne de Maillé*, Couvin (Belgique), 1905. — Vient alors un cycle sur Jeanne d'Arc (*Jeanne d'Arc et la France*, Paris, 1906; Tours, 1908, 1924; *La libératrice de la France*, Paris, 1910; *L'héroïne*, Angers, 1911; *Vierge et martyre*, Paris, 1913; *... racontée aux petits enfants*, Paris, 1913). Ces publications, de ton nationaliste, ont préparé les esprits à la béatification (1909) et à la canonisation (1920) de l'héroïne. — Les biographies franciscaines comprennent encore : *Le Bx Christophe de Cahors* (Paris, 1907);

Nos martyrs, 1789-1799 (Paris, 1908); *Une fondatrice, Sophie-Victoire de Gazeau, Mère Marie-Thérèse de la Croix, fondatrice des Oblates du Sacré-Cœur* (Angers, 1914; Paris, 1915; réédition revue par Gratien de Paris, Paris, 1941); *Sainte Élisabeth de Hongrie* (Gembloux, Belgique, 1927). Nous avons laissé de côté une dizaine d'allocutions, opuscules, etc.

Léopold, par ailleurs bon écrivain, manquait de critique dans le discernement de ses sources. Cependant, sans viser uniquement à l'édification, il sut faire de l'hagiographie un aliment spirituel. L'éditeur canadien constate en 1947 : *Saint François*, — qui est son meilleur travail —, « tenait le premier rang chez nous depuis longtemps en raison de sa piété, de sa doctrine sûre, fine et élégante ».

Venance de l'Isle-en-Rigault, *Le moine, l'apôtre, l'écrivain*, Angers, 1918. — *Analecta ordinis FF.MM. capuccinorum*, t. 43, 1927, p. 267. — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 949.

Willibrord-Christian VAN DIJK.

3. LÉOPOLD DE GAICHE (bienheureux), frère mineur, 1732-1815. — Originaire de Gaiche (diocèse de Pérouse), Jean Croci est né et fut baptisé le 30 octobre 1732 dans une famille paysanne et chrétienne. Tout jeune, il sentit l'appel de Dieu. Aidé par quelques curés du voisinage, il entra chez les mineurs réformés de Cibottola (province d'Ombrie), le 19 mars 1751. Profès et envoyé à Norcia, il fut ordonné prêtre le 15 mars 1757. Il enseigna d'abord la philosophie, puis la théologie à Norcia, Giove et Montesanto de Todi. Mais son désir profond était de suivre les exemples et la méthode de saint Léonard de Port-Maurice † 1751 (cf DS, t. 9, col. 646-649). En 1761, Léopold inaugura son apostolat par un Avent à Sainte-Marie della Spinetta (diocèse de Todi); en 1771, il devenait chef d'un groupe de missionnaires paroissiaux.

En 1778, il était custode de la province, et en 1781 ministre provincial d'Ombrie. Il s'employa à supprimer les abus et à rétablir une plus grande fidélité à la vocation. Il redonna vie à l'antique ermitage de Monteluco, malgré les oppositions de frères et d'habitants de Spolète. Il en devint le premier supérieur (1788), tout en poursuivant ses tournées apostoliques; chaque fois qu'il y retournait, il donnait l'exemple de la régularité aux prescriptions rigoureuses du *ritiro*. L'ermitage fut abandonné en 1810, à la suite des décrets napoléoniens; Léopold vécut alors à Assise, changeant souvent de demeure; il réoccupa Monteluco le 10 octobre 1814; le 15 décembre, il était pris d'un malaise et il mourut à Spolète, le 2 avril 1815. Son tombeau à Monteluco devint un lieu de pèlerinage. Léopold fut béatifié le 12 mars 1893.

Il laissa un *Diario ovvero Giornale delle predicazioni* (commencé en 1761, il fut publié en 1919 et en 1957 à la suite de ses biographies), où sont notés avec simplicité et un certain humour ses nombreuses prédications et les autres témoignages de son activité missionnaire.

De nombreux écrits autographes ont été déposés à l'Archivio della Postulazione dei Frati Minori, à Rome : sermons, notes, programmes de vie *(Regole* et *Costituzioni)*, leçons de théologie morale, de liturgie, d'histoire ecclésiastique, etc. L'Archivio provinciale dei Frati Minori, à Assise, conserve ses lettres circulaires (dont celle du 1er novembre 1781, publiée par L. Canonici, p. 87-95) et les actes administratifs de son provincialat.

Atti del Processo per la beatificazione, 3 vol. — *Acta ordinis minorum*, t. 11, 1892, p. 106, 147-148; t. 12, 1893, p. 12. — P. da Rimini, *Della vita e delle eroiche virtù del Leopoldo*, Foligno, 1835. — P. Campello della Spina, *Vita..*, Rome, 1893. — A. M. da Vicenza, *Vita..*, Rome, 1893. — B. Bazzocchini, *Un apostolo dell'Umbria ossia il « Giornale delle predicazioni »..*, Trevi, 1919 (1e éd. du *Diario*, p. 109-226). — U. Ceccacci, *Il beato Leopoldo..*, Turin, 1932. — L. Canonici, *Il faro sul monte, Leopoldo..*, Assise, 1957 (rééd. du *Diario*, p. 123-174). — G. Fussenegger, LTK, t. 6, 1961, col. 970. — L. Di Stolfi, *Bibliotheca sanctorum*, t. 7, 1966, col. 1337-1340. — C. Schmitt, *Catholicisme*, t. 7, 1972, col. 397-398.

Pierre PÉANO.

LE PAULMIER (NICOLAS), jésuite, 1637-1702. — Né dans le diocèse de Séez ou de Rouen (peut-être à Rouen), le 6 janvier 1637, Nicolas Le Paulmier entra au noviciat de la compagnie de Jésus le 2 septembre 1656. Après avoir enseigné la grammaire, les humanités et la rhétorique, il est prédicateur, puis recteur (1682-1685) à Moulins, où il promeut la pratique des *Exercices*. Il est ensuite associé à Louis Le Valois (DS, t. 9, col. 733) qui fonde et dirige la maison de retraites de Paris, rue du Pot-de-Fer (1685-1694), enfin il partage la fonction de directeur avec M. Sanadon (1694-1700), puis l'assure seul avant d'être arrêté par une paralysie les derniers mois de sa vie; il meurt le 6 juillet 1702.

Outre un *Traité de l'amour de Dieu par S. François de Sales, retouché* (Paris, 1696), on doit à Le Paulmier une *Scriptura sacra in formam meditationum redacta* (Paris, 1692). On en connaît cinq ou six éditions ou extraits, en dernier lieu à Innsbruck, 1909 : *Exercitiorum spiritualium meditationes S. Scripturae verbis contextae a Nicolao Paulmier* (sic); une traduction allemande, Mayence, 1853; une trad. française, Paris, 1692 : *L'Écriture sainte réduite en méditations*, reproduite dans Migne, *Scripturae sacrae cursus completus*, t. 27, Paris, 1843, col. 197-398.

Il s'agit de pièces composées, exclusivement ou presque, de citations bibliques. Les thèmes sont ceux des *Exercices*, nés de l'Écriture; plusieurs textes en commentent chacune des phases essentielles afin de répondre aux besoins de diverses classes de retraitants : laïcs, religieux, prêtres (répartition mise en lumière grâce aux index). Le succès de la réalisation est inégal; si le choix des textes est parfois savoureux, il ne va pas sans quelque artifice, même si l'on admet la légitimité d'un usage assez libre du sens accommodatice. Il faut remarquer aussi que l'ordonnance d'ensemble ne tient pas un compte rigoureux de la marche spécifique des *Exercices* : le nerf de leur dialectique est un peu distendu. Quoi qu'il en soit, ces méditations constituent une invitation à une conversion toujours plus profonde par la pratique de vertus solides et parfaites.

Dans la préface de la traduction française, l'auteur annonce son intention de publier de la même manière des méditations pour chaque jour (cf *Journal des savants*, 1692, p. 144). On ne sait si ce projet aboutit.

Sommervogel, t. 6, col. 387-388; t. 9, col. 1784; t. 12 (Rivière), n. 4820. — I. Iparraguirre, *Comentarios de los Ejercicios ignacianos (siglos* XVI-XVIII), Rome, 1967, p. 181; *Historia de los Ejercicios de san Ignacio*, t. 3, Rome, 1973, p. 68-69, 90, 165-166, 554. — P. Delattre, *Les établissements des jésuites en France*, t. 3, Enghien, 1955, col. 637, 648, 1314.

Henri de GENSAC.

LE PELLETIER (CLAUDE), prêtre, 18e siècle. — Claude Le Pelletier est né vers 1670 à Faucogney, en Franche-Comté. Il est mort selon les uns à Faucogney, le 12 juillet 1743, et selon d'autres vers 1751. Ce fou-

gueux combattant de la lutte antijanséniste est appelé à Reims par un archevêque non moins militant, François de Mailly, qui le nomme en 1719 curé de la paroisse Saint-Pierre de sa ville épiscopale et chanoine de la cathédrale. Exilé plusieurs fois à partir de 1725 pour la violence de ses écrits, il reçoit un *satisfecit* de l'Assemblée du Clergé de 1730 qui lui accorde une pension de cinq cents livres. Retiré à partir de 1735 à la Trappe de Septfonts (Allier), il y poursuit avec la même vigueur ses adversaires, rééditant ses œuvres polémiques, tout en composant des ouvrages d'ordre spirituel. Il meurt vraisemblablement, selon nous, en 1751.

Ses écrits se partagent inégalement entre un bloc où les circonstances de la querelle autour de la Constitution *Unigenitus* jouent un rôle prépondérant (c'est le plus important) et une petite partie moins liée à l'actualité. Mais comme l'écrit l'auteur lui-même dans le tome 2 de son *Traité de l'amour de Dieu* (dédicace), « les esprits des Franc-Comtois ne sont pas des roseaux agités du vent, ils sont trop solides et trop éclairés pour donner dans les nouveautés et dans les faux principes ». Si l'on applique cette maxime à notre écrivain, tel titre en apparence plus « spirituel » s'avère en fait rempli de la polémique contemporaine : « Dans la cause de Jésus-Christ tout homme est soldat » (*Défense de la Constitution de N. S. P. le Pape*, Liège, 1714, Avertissement).

L'auteur est en fait un défenseur acharné et aveugle du corps épiscopal contre les théories presbytériennes; la seconde section du *Traité de l'amour de Dieu* (tome 2), intitulée « *Celui qui aime Dieu obéit à l'Église et au Roi* », et divisée en propositions et corollaires, déclare le corps épiscopal infaillible et condamne sans ménagement tous ceux qui lui résistent : « Quiconque résiste au corps épiscopal est évidemment un impie scandaleux et un hypocrite sans mœurs, quoi qu'il puisse faire, et quelque vertu et sainteté qu'il affecte de pratiquer, quelque science qu'il puisse avoir » (§ 28). Le Pelletier est aussi un défenseur du droit divin le plus absolu : « N'oubliez jamais, Sire, que selon saint Pierre, tous vos sujets vous doivent être soumis comme à celui à qui Dieu a donné une *souveraine puissance*, indépendante pour le temporel et sans bornes... Regardez comme vos plus dangereux ennemis ces hommes audacieux qui introduisent des sectes, qui méprisent la domination, qui voudraient usurper une partie de cette autorité sacrée, indivisible, et la partager avec votre Majesté » (Épître au Roi). Claude Le Pelletier fut bien mal récompensé de ses conseils puisqu'un arrêt du Conseil du 31 août 1732 supprime le tome 2 du *Traité de l'amour de Dieu* comme « se répandant dans des déclamations également injurieuses et téméraires ».

Les derniers écrits sont plus sereins, tournés vers des sujets plus classiques de la spiritualité. Nous ne retenons pas ici les ouvrages de controverse.

La pratique et les règles des vertus chrétiennes tirées de l'Écriture Sainte (3 vol., Lyon, 1713). — *Traité de la pureté chrétienne tiré de l'Écriture Sainte* (Liège, 1725). — *Traité dogmatique et moral de la grâce universelle tiré du Nouveau Testament* (Luxembourg, 1725). — *Manière d'entendre la messe avec fruit* (Paris, 1727). — *Traité dogmatique de la messe pour servir de justification à la censure des évêques contre le P. Le Courayer et les anglais* (Paris, 1727). — *Traité dogmatique et moral de la pénitence tiré de l'Écriture sainte* (Paris, 1728). — *Traité de la charité envers Dieu ou de l'amour de Dieu et de ses vrais caractères, tiré des Livres saints* (2 vol., Paris, 1729-1732). — *Traité de la charité envers le prochain et de ses vrais caractères...* (Paris, 1729, 1742). — *Traité de la dévotion au Saint-Esprit, tiré des Livres saints* (Paris, 1735, 1738), par un solitaire de Sept-Fonts. — *Traités des récompenses et des peines éternelles* (Paris, 1738, 1739, 1747). — *Traité de la mort et de sa préparation, tiré des Livres saints* (Paris, 1741, 1747).

Le Pelletier annonça d'autres ouvrages, dont on ne sait s'ils parurent : un Traité de la dévotion à Jésus-Christ et un autre de la dévotion à la Vierge (préface de la *Dévotion au S. Esprit*), un Traité sur le jugement (Avertissement du *Traité des récompenses*), des Exercices pour tous les jours du mois (approbation du *Traité de la mort*). Il publia une nouvelle traduction de l'*Imitation de Jésus-Christ* (Paris, 1731), qui ne fut pas rééditée. Cf A.-A. Barbier, *Dissertation sur soixante traductions françaises de l'Imitation*, Paris, 1812, p. 72-73.

Nouvelles ecclésiastiques, table, t. 2, 1767, p. 658-659. — DTC, t. 9, 1925, col. 430-432 (on ne trouve nulle part mention du Traité de la dévotion au Sacré-Cœur, signalé ici). — E. Préclin, *L'union des Églises gallicane et anglicane*, Paris, 1928, p. 113-114.

Dominique Julia.

LE PICART (François), prêtre, 1504-1556. — Né à Paris le 16 avril 1504, d'une grande famille bourgeoise, nombreuse, apparentée aux Poncher, liée à Guillaume Budé, François Le Picart fut confirmé en 1510 et commença ses études au collège de Navarre en 1511. Destiné par ses parents aux études juridiques, François choisit celles de la théologie, qu'il commença au collège de Navarre en 1526. Hilarion de Coste, dont la biographie de Le Picart est une source essentielle, nous dit qu'il débuta dans la prédication dès 1524 (p. iv). Il prend vite position contre les réformes de Luther et de Calvin. Il est ordonné prêtre en 1526, licencié en théologie en 1533, docteur l'année suivante, après un court exil en compagnie de Noël Béda † 1537, pour avoir dénoncé en chaire les tendances luthériennes de Gérard Roussel dans son carême prêché au Louvre en 1533.

Le Picart enseigne la philosophie et la théologie pendant une trentaine d'années, surtout au collège de Navarre, mais aussi dans d'autres collèges de l'université de Paris. Parallèlement, il prêche beaucoup, surtout à Paris, mais aussi à Reims et à Rouen. Comme prédicateur, il joue un rôle important, aux côtés de René Benoist, « le pape des halles » (1521-1608), dans la résistance du peuple parisien aux infiltrations des idées protestantes. Lorsque François ier après un temps de tolérance à l'égard de celles-ci adopta une politique plus rigide, voire répressive, Le Picart est utilisé par le pouvoir royal pour prêcher dans les lieux où des condamnations de réformés viennent d'être prononcées. Coste affirme, d'autre part, que Le Picart a joué un rôle dans la conversion de Marguerite de Navarre, sœur du roi.

Sous le règne d'Henri ii, Le Picart poursuit son activité de défenseur de l'Église catholique. Il aide Paschase Broet et la première communauté d'étudiants jésuites à s'installer à Paris (1554) et les conseille dans leurs premiers démêlés avec l'université. Élu doyen de la paroisse royale de Saint-Germain-l'Auxerrois en 1548, il se fait un devoir d'y célébrer quotidiennement la Messe et d'y participer aux offices du chœur. Il meurt à Paris le 17 septembre 1556; ses obsèques furent un triomphe.

Les *œuvres* de Le Picart ont été publiées après sa mort. Elles sont toutes du genre oratoire. Il est difficile d'en préciser les éditions. Nous ne mentionnons ci-dessous que les œuvres dont l'attribution est certaine.

1) *Instruction et forme de prier Dieu en vraye et parfaite oraison, faite en forme de sermon sur l'Oraison dominicale*

(Reims, 1557, 1559). — *Le second livre du recueil des sermons faits par feu...* (Reims, 1560). — 3) *Les sermons et instructions chrétiennes pour tous les jours de l'Advent jusques à Noël, et de tous les dimenches et festes depuis Noël jusques au caresme* (Paris, 1562 : à la bibl. munic. d'Amiens; Paris, 1566). — 4) *Les sermons et... pour tous les dimenches et toutes les festes des saincts depuis Pasques jusques à la Trinité* (Paris, 1563 ou 1564; 1566). — 5) *Les sermons et... depuis la Trinité jusques à l'Advent* (Paris, 1563 : à la bibl. munic. d'Amiens; 1565 et 1566). — 6) *Les sermons et... pour tous les jours de caresme et féries de Pasques* (Paris, 1564, 1566). — 7) *Epistre... combien est grande la charité de Jésus-Christ au S. Sacrement de l'autel* (Paris, 1564, 31 p.).

Le Picart prêchait familièrement : « La matière de ses discours était le plus souvent fort simple... Il eût été bien marri de dire quelque chose en public qui n'eût été entendue des plus petits » (H. de Coste, p. 52). Peut-être y a-t-il là une influence de Jean Gerson, dont Le Picart se voulut disciple, et de l'*Imitation de Jésus-Christ*, dont il fut grand lecteur (*ibidem*, p. 52). On sait que les œuvres imprimées ont été établies à partir des notes prises par les auditeurs, mais on ignore qui est l'auteur de ce travail. On relève dans ces textes une insistance marquée sur la grandeur du sacerdoce, sur l'Eucharistie et la communion, sur la vie réformée du clergé (dénonciation de la course aux bénéfices), sur l'aumône et les autres œuvres de miséricorde.

Si l'on peut attribuer un rôle certain à Le Picart orateur populaire, on ne peut rien dire de celui que joue son enseignement universitaire. Dans le domaine de l'histoire spirituelle, le nom de Le Picart mérite d'être retenu en raison des liens qui se nouèrent entre lui et les premiers compagnons d'Ignace de Loyola lors de leurs études parisiennes. Dans sa lettre du 15 janvier 1544, datée de Cochin, dans les Indes, saint François Xavier songe à écrire à Le Picart pour qu'il fasse prendre conscience aux docteurs et étudiants parisiens du grand besoin de missionnaires qu'il y a aux Indes (*Epistolae S. Francisci..*, éd. G. Schurhammer et J. Wicki, t. 1, Rome, 1944, p. 167; trad. citée, DS, t. 5, col. 1103). H. Bernard-Maître a relevé dans la collection des *Monumenta historica Societatis Iesu* les témoignages de la relation entre Le Picart et les premiers jésuites; celle-ci dura jusqu'à la mort du « doyen de Saint-Germain ». Mais le même auteur n'a pu déceler dans son œuvre imprimée ce qui aurait pu inspirer précisément le groupe ignatien. Si Le Picart a réellement influencé ce dernier, c'est probablement par sa vie de prêtre réformé et son attachement à la tradition de la foi catholique.

Mémoires de la vie de Fr. Le Picart, Paris, Bibl. nat., ms français 4752, f. 57-80. — Hilarion de Coste, *Le parfait ecclésiastique, ou l'histoire... de Fr. Le Picart..*, Paris, 1658 (extraits des sermons, p. 161-164, 255-264, 277-279; nombreux témoignages contemporains). — Jean Launoy, *Regii Navarrae gymnasii parisiensis historia*, t. 2, Paris, 1677, p. 258-262. — P. Féret, *La faculté de théologie de Paris... Époque moderne*, t. 2, Paris, 1901, p. 97-101. — *Dictionnaire des Lettres françaises. Le XVI^e siècle*, Paris, 1951, p. 289-290. — H. Bernard-Maître, *François Le Picart... et les débuts de la Compagnie de Jésus*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 55, 1954, p. 90-117. — H. Busson, *Les Églises contre Rabelais*, dans *Études rabelaisiennes*, t. 7, 1967, p. 1-81.

André Derville.

LÉPICIER (Alexis), servite, cardinal, 1863-1936. — Né à Vaucouleurs le 28 février 1863, Alexis Lépicier entra dans l'ordre des servites de Marie le 1^er^ mars 1878, à Londres. Il étudia la philosophie et la théologie en Angleterre, à Saint-Sulpice à Paris et, après son ordination (1885), au collège de la Propagande où il fut l'élève de François Satolli † 1910. En 1890, il est maître des novices à Bognor Regis (Sussex, près d'Oxford). En 1892, Léon XIII le nomme à la chaire de théologie comme successeur de Satolli, nommé cardinal. En 1912, Lépicier est envoyé comme visiteur apostolique en Écosse. A l'intérieur de son ordre il est, de 1895 à 1920, premier recteur du collège international Saint-Alexis, procureur général en 1901, enfin prieur général de 1913 à 1920.

Après avoir été chargé d'étudier (avec É. Hugon, P. Tacchi Venturi, et Mgr Bianchi Cuglieri) la possibilité d'une reprise de Vatican I, Pie XI le nomme, en 1924, archevêque titulaire de Tarse et visiteur apostolique en Inde, puis, en 1926, en Érythrée et en Éthiopie. Cardinal en 1927, il fut préfet de la congrégation des religieux (1928-1935). Il mourut à Rome le 20 juin 1936.

Lépicier a beaucoup écrit, en particulier dans les domaines scripturaire, théologique, mariologique et dévotionnel. Comme théologien thomiste, il a laissé des *Institutiones theologiae dogmaticae* (Paris-Rome, 1901 svv), en 25 volumes, parmi lesquels un *Tractatus de Beatissima Virgine Maria* (1901; 5^e^ éd., 1926), qui présente une exposition spéculative des divers problèmes de mariologie, et un *Tractatus de sancto Joseph* (1908; trad. française, Paris, 1932). Voir DS, t. 8, col. 1314.

Citons encore parmi les publications qui intéressent la spiritualité : *L'Immacolata Madre di Dio, corredentrice del genere umano* (Frascati, 1905; trad. franç., Turnhout, 1906; latine, 1905; allemande, 1910). — *La plus belle fleur du Paradis* (Rome, 1907; plusieurs éditions et traductions; considérations sur les litanies de la Vierge). — *Relations de la Très Sainte Vierge avec le Très Saint Sacrement* (Bruxelles, 1910). — *Gesù Cristo Re dei nostri cuori. Elevazioni sopra il sacratissimo Cuore di Gesù* (Rome, 1918; trad. franç., Tivoli, 1927). — *L'Eucarestia centro di vita e di attività sacerdotale* (Vicence, 1923). — *The mystery of Love* (New York, 1925), sur l'Eucharistie.

Une étude approfondie mériterait d'être entreprise de sa correspondance et des divers documents, lettres circulaires et exhortations, conservés à l'Archivum generale des servites à Rome, spécialement des directives données pour la formation des étudiants de l'ordre et des frères non-prêtres.

Dictionnaire pratique des connaissances religieuses. Supplément, 1930, col. 413-414. — G.M. Roschini, *La vita e l'opera del card. Alessio M. Lépicier*, dans *Studi storici O.S.M.*, t. 3, 1937, p. 5-44; *Il card. A.E.M. Lépicier*, Rome, 1962. — A.-M. Lépicier, *Dans le sillage fraternel d'une sainte vie. Le cardinal Lépicier*, 2 vol., Gap, 1946-1947; hommage d'un frère. — DTC, Tables, col. 2971. — *Catholicisme*, t. 7, 1972, col. 404-405. — Sur les œuvres de Lépicier, consulter la *Bibliografia dell'ordine dei Servi* (en cours de publication).

Augustin-Marie Lépicier, frère d'Alexis, naquit le 30 juillet 1880 à Vaucouleurs et entra chez les servites en 1893. Il étudia à Saluzzo (Cuneo), puis à Florence; il fut ordonné prêtre en 1903. De 1907 à 1950 il dirige à Bruxelles le *Messager de la Très Sainte Vierge* (anciennement *Le Messager de la Mère des Douleurs*), fondé en 1902. Il mourut à Spa le 30 juillet 1963.

Outre la biographie de son frère, il s'est particulièrement intéressé à l'iconographie mariale et à l'histoire des servites. On peut signaler (cf *Marianum*, t. 25, 1963, p. 583-585) : *Sainte Julienne Falconieri*, Bruxelles (1907 et 1913); *Saint Alexis Falconieri* (Bruxelles, 1910); *L'Ordre des Servites de Marie* (Paris, 1920; Montmorency, 1929); *Ames monastiques* (Paris-

Bruxelles, 1924); *A la recherche des cloîtres perdus* (Marseille, 1931); *L'Annonciation. Essai d'iconographie mariale* (Bruxelles, 1943); *Mater dolorosa. Notes d'histoire, de liturgie et d'iconographie* (Spa, 1948); *L'Immaculée Conception dans l'art et l'iconographie* (Spa, 1956).

Giuseppe M. Besutti.

LEPIN (Marius), sulpicien, 1870-1952. — Né à Saint-Laurent-de-Chamousset (Rhône) le 28 mars 1870, Marius Lepin fut ordonné prêtre à Lyon en 1893, reçu docteur en théologie en 1896, puis admis dans la compagnie de Saint-Sulpice (1898). D'abord professeur à Issy (1898-1902), il enseigna l'Écriture sainte au séminaire Saint-Irénée de Lyon de 1902 à 1940. Il mourut à Lyon le 11 août 1952, laissant une œuvre imprimée très abondante dans les domaines de l'exégèse et de l'apologétique. Il avait surtout cherché à répondre aux modernistes au sujet du Christ et des origines chrétiennes, depuis son *Jésus, Messie et Fils de Dieu* (1904) jusqu'à *Le Problème de Jésus* (1936). *Le Psautier logique* (1937) commente les psaumes « pour le bréviaire et la piété ». Deux personnalités spirituelles, de qui M. Lepin avait personnellement beaucoup reçu, furent évoquées par lui anonymement : *M. Lebas*, supérieur de Saint-Sulpice, mort en 1904, dont il publia des instructions et des lettres (Paris, 1913), et *La Révérende Mère Raphaël de Jésus*, carmélite, née Marie-Élisabeth Ranchier, 1829-1914 (Lyon, 1929).

La thèse de théologie de M. Lepin avait porté sur *L'idée du sacrifice dans la religion chrétienne principalement d'après le P. de Condren et M. Olier* (Paris-Lyon, 1897); c'était le premier travail important sur ce point central de la théologie et de la spiritualité de ces auteurs; l'exposé dépassait parfois ces sources, en adoptant sur « la Vierge Marie, prêtre avec Jésus-Christ » les vues de la mère Deluil-Martiny (cf DS, t. 3, col. 786-788, avec les références aux ouvrages de R. Laurentin); il se terminait par une galerie des « âmes victimes » dans la tradition catholique. Avec plus de rigueur, l'auteur entreprit ensuite une vaste revue de la pensée théologique catholique sur le sacrifice eucharistique et en publia le résultat : *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours* (Paris, 1926) : il y établissait le caractère traditionnel de l'idée du sacrifice-oblation et retouchait, en particulier, la présentation qu'il avait d'abord donnée des maîtres de « l'école française ».

Le même culte du sacerdoce du Christ, qui l'avait amené à fonder la petite congrégation des servantes de Jésus Souverain Prêtre (érigée canoniquement à Lyon en 1938; cf VS, t. 69, 1943, p. 214-219), inspirait à M. Lepin deux courtes études dogmatiques : *Jésus Souverain Prêtre* (Lyon-Paris, 1937) et *Marie servante du Christ Jésus et de l'Église* (Lyon, 1949). Complété par deux ouvrages plus directement destinés à la piété : *Pour la messe et la communion* (Lyon, 1927) et *La messe et nous* (Paris, 1937), l'ensemble de son œuvre théologique exerça une profonde influence sur la spiritualité eucharistique de son époque.

DTC, *Tables*, et *Catholicisme*, t. 7, 1972, col. 405-407 (J. Trinquet) mentionnent ses principaux ouvrages d'exégèse et d'apologétique et son rôle face au modernisme. — Nécrologe de la compagnie de Saint-Sulpice.

Irénée Noye.

LE PRÉVOST (Jean-Léon), fondateur des frères (aujourd'hui : « religieux de... ») de Saint-Vincent de Paul, 1803-1874. — 1. *Vie.* — 2. *Vie spirituelle.*

1. *Vie.* — Né le 10 août 1803 à Caudebec-en-Caux (Normandie), Jean-Léon Le Prévost fréquenta le collège de Rouen. Vu la situation financière de sa famille, et malgré une santé chétive, il devint clerc de notaire, puis entra dans l'enseignement (Lisieux, etc). A partir de 1827, il est fonctionnaire de l'administration des cultes à Paris. Attiré par le jeune mouvement romantique (Victor Hugo, Sainte-Beuve, etc), il participe à l'activité littéraire (journalisme, etc). Des liens fraternels avec Victor Pavie contribuent à le ramener à la pratique religieuse. Il fréquente les animateurs du renouveau catholique : Gerbet, Montalembert, Lacordaire. Il contracte malencontreusement un « mariage de charité » (1834), qui aboutit, après bien des souffrances, à une séparation à l'amiable en 1845/6 (sa femme mourra en 1859).

Pendant ce temps-là, sur l'invitation de Frédéric Ozanam, il devient en juin-juillet 1833 l'un des quinze premiers membres de la société de Saint-Vincent de Paul. C'est l'événement capital de sa vie. Son influence est tout de suite décisive sur l'esprit et la diffusion de la société naissante.

Il fonde et préside (pendant une vingtaine d'années) la conférence de Saint-Sulpice. Sous son impulsion naissent les œuvres les plus diverses en faveur des jeunes détenus, des orphelins, des apprentis, de la famille ouvrière, sous forme de bibliothèque populaire, de caisse des loyers, d'asile de vieillards, de fourneaux économiques, de patronages, de cercles d'ouvriers, ou encore d'œuvres pastorales (catéchismes, premières communions, régularisation de foyers, prédications populaires en particulier avec Louis Millériot † 1881). Voir I. Mullois, *Manuel de charité* (Paris, 1851 svv). Il s'agit de secourir concrètement et au jour le jour la misère partout où elle se manifeste, d'assainir les mentalités désaxées par la Révolution, de s'opposer à la déchristianisation progressive du monde ouvrier, de « spiritualiser et d'ennoblir l'industrie moderne » (*Vie*, t. 1, p. 305).

Pour assurer la continuité de ces œuvres diverses, Le Prévost conçoit dès 1844 et fonde le 3 mars 1845 « une société nouvelle de religieux qui garderaient le dehors des gens du monde et rempliraient néanmoins toutes les obligations de la vie religieuse » (*Vie*, t. 1, p. 141). Laïcs et prêtres travailleraient en étroite liaison. Lorsque des prêtres (Henri Planchat fut le premier) furent admis dans la société des frères de Saint-Vincent de Paul, des problèmes pratiques et canoniques se posèrent, que résolut l'ordination sacerdotale du fondateur (22 décembre 1860). Désormais la société sera « une communauté mixte dont les membres laïcs (les frères) assistent le ministère sacerdotal » (*Constitutions* de 1862). Le Prévost est mort à Chaville, près de Paris, le 30 octobre 1874.

2. *Vie spirituelle.* — Le Prévost n'a pas de spiritualité propre et ce n'est pas un théoricien. Ses sources d'inspiration sont évidentes : François de Sales et Thérèse d'Avila lui conviennent, mais Vincent de Paul surtout l'attire à la fois par son zèle apostolique et par son exceptionnel abandon à la Providence. Le Prévost veut constamment « suivre le pas de Dieu », « se laisser guider pas à pas par sa divine Sagesse » (*Vie*, t. 1, p. 264 et 472). Cet esprit d'abandon imprègne sa vie, son action, sa fondation, et aussi sa direction spirituelle. Il est le fruit d'un profond esprit de foi dans un don total et irrévocable à Dieu et aux pauvres. La prière en était l'aliment essentiel : « Elle est la seule grande puissance du monde » (lettre du 26 août 1848). « Il faut faire les deux choses ensemble : prier et agir »

(lettre du 13 mars 1856). La prière se concrétisait surtout dans le culte eucharistique et la dévotion au Cœur de Jésus : « Je ne sache pas qu'il y ait nul exercice de dévotion dans la vie spirituelle qui soit plus propre à élever en peu de temps une âme à la plus haute perfection » (sermon sur le Sacré-Cœur). Son attachement à la Vierge était filial; elle était pour lui « notre intermédiaire » (*Vie*, t. 2, p. 23), la « médiatrice universelle » (Mura, p. 128-130). Son dévouement à l'Église et au pape était absolu.

La correspondance de Le Prévost et les notes personnelles des premiers frères (Myionnet, les deux Maignen et autres) dévoilent à la fois l'expérience spirituelle de Le Prévost qui est profonde et une direction spirituelle pleine de sagesse, de discernement et de foi.

Plus de 1800 *Lettres* de Le Prévost sont aux archives des Frères; elles ont été ronéotypées en 8 recueils; elles sont adressées aux membres de la société, mais aussi à des intimes comme V. Pavie. — Des canevas de *Sermons* ont été rassemblés de la même manière, en 3 recueils. Ces textes sont hors commerce. — Le fondateur a aussi rédigé différents textes des *Constitutions* de la société. — Il a enfin procuré une réédition de la *Vie de S. Vincent de Paul* de L. Abelly (Paris, 1839).

Charles Maignen, *Vie de J.-L. Le Prévost* (Paris, 1890, 428 p.), avec un choix de lettres (p. 317-419). Une édition plus complète parut en 2 vol., en 1922 (hors commerce), utilisée ci-dessus; une édition résumant les deux précédentes fut publiée en 1925. — C. Maignen, *Clément Myionnet. Sa vie, ses œuvres (1812-1886)*, Paris, 1925; *Maurice Maignen et les origines du mouvement social catholique en France (1822-1890)*, 2 vol. Paris, 1927. — E. Mura, *Doctrine spirituelle du P. J.-L. Le Prévost*, Paris, 1937. — V. Dugast, *Le P. Planchat* (Henri, 1823-1871), Paris, 1962. — F. Bea, *La rivoluzione più vera. Vita di J.L. Le Prévost*, Milan, 1974.

Voir aussi J.-B. Duroselle, *Les débuts du catholicisme social en France (1822-1870)*, Paris, 1951. — *Catholicisme*, t. 7, 1972, col. 422. — *Esprit et Vie*, 13 février 1975, p. 97-99. — DS, t. 5, col. 978-979.

André Flachot.

LE PROUST (Ange), fondateur des religieuses de Saint-Thomas de Villeneuve, 1624-1697. — 1. *Vie.* — 2. *Fondation.*

1. *Vie.* — Né le 3 décembre 1624 à Châtellerault, Pierre Le Proust appartenait à une famille de magistrats. Il eut quatre frères et quatre sœurs : Louis, Vincent et Jean devinrent capucins; Marie et Marguerite s'agrégèrent aux chanoinesses de Notre-Dame, à Châtellerault. En 1641, Pierre entre chez les ermites de Saint-Augustin de Bourges, réformés par Étienne Rabache † 1616; il fait profession sous le nom d'Ange le 25 mars 1642. Il est signalé comme prêtre en 1649; il enseigne à Lamballe la philosophie en 1653, et en 1655 la théologie à Poitiers. Il prêche aussi. Il est prieur à Lamballe (1659-1662), puis visiteur de la province (1662-1668). Il est définiteur en 1668 et provincial en 1671. A partir de 1683, il réside à Rennes. Il se retire, malade, à Paris, en 1694, où il meurt le 16 octobre 1697.

2. *Fondation.* — La solennisation de la canonisation (1658) de Thomas de Villeneuve † 1555, ermite de Saint-Augustin et archevêque de Valence, en Espagne, oriente le prieur de Lamballe vers la fondation d'une société consacrée au service des petits hôtels-Dieu les plus abandonnés. Parmi les membres de la « confrérie de la charité » déjà existante, Le Proust distingue trois tertiaires de Saint-Augustin. Le 2 mars 1661, avec les encouragements de l'évêque de Saint-Brieuc, les trois premières « mères » de la société de Saint-Thomas de Villeneuve sont officiellement chargées de l'hôtel-Dieu de Lamballe, et d'autres, en 1663, s'engagent, à Rennes, à « instruire, gouverner et soigner les pauvres filles réunies à l'hôpital ». La Règle du tiers ordre de Saint-Augustin est adaptée à la nouvelle société, qui obtient ses lettres patentes en 1671 et son agrégation à l'ordre des ermites de Saint-Augustin en 1683. A la mort du fondateur, la congrégation comptait vingt-huit maisons, en Bretagne et dans la banlieue parisienne; elle se consacrait au service des pauvres dans des petits hôpitaux ou hôtels-Dieu, des « refuges » pour repenties, des petites écoles et aussi aux retraites spirituelles.

Hormis quelques notices d'édification ou la *Vie* que son petit-neveu l'augustin Nivard a rédigée (conservée dans les archives de la congrégation), nous n'avons guère de documents sur la vie spirituelle de Le Proust. Nous sommes mieux renseignés sur la pensée du fondateur, qui a, si l'on peut dire, deux passions : les pauvres et saint Augustin.

1° *Constitutions.* — Plusieurs textes permettent de suppléer à l'absence de *Constitutions* primitives proprement dites : les *Premiers règlements de vie*, donnés par Le Proust aux fondatrices (le manuscrit a été récemment découvert); les *Règles communes pour les hospitalières de saint Thomas de Villeneuve* (un manuscrit de ces *Règles* daté de 1747 a été publié à Paris en 1774, sans doute par J.-N. Grou; cf DS, t. 6, col. 1059); davantage encore peut-être les chapitres du *Traicté* (voir ci-dessous) qui concernent l'*État de la société de Saint-Thomas* et l'*Esprit de la Société* (éd. citée, p. 381-409), sans oublier le testament de Le Proust.

Dans ces textes, le fondateur dégage clairement et fermement l'esprit propre de la nouvelle congrégation non-cloîtrée : la mystique du pauvre selon l'Évangile, ou « le salut des âmes des pauvres des petits lieux les plus abandonnés », que l'on servira « généreusement et gratuitement » (p. 406-407). « Qu'il y ait parmi nous, précise-t-il, une douce et sainte émulation à qui servira les malades auprès desquels il y a davantage à souffrir » (*Règles..*, 1774, p. 7). Ces textes offrent en même temps un beau traité des vertus et un guide pour réaliser à chaque instant la vocation de « filles » et de « sœurs des pauvres » (p. 381-382).

2° *La Règle de Saint Augustin.* — Le Proust, augustin lui-même, a voulu que ses filles vivent de l'esprit de saint Augustin : il a rattaché sa fondation, par saint Thomas de Villeneuve, à la Règle augustinienne. Il a rédigé un *Traicté de la Règle de saint Augustin*, publié récemment (Paris, 1963, 409 p., in-4°). Ce commentaire est important, même si cette interprétation de la Règle prête à discussion; il l'est aussi parce qu'il expose la doctrine théologique et spirituelle de la vie religieuse telle qu'on la concevait au 17e siècle. Le Proust veut, en effet, « éclaircir cette Règle par des *explications*, en montrer les pratiques par les *applications* et régler nos démarches dans la vue des desseins de Dieu sur nous... par les *statuts* (= points de règle) qui en sont les conséquences » (p. 44).

Le premier traité de l'ouvrage est consacré à l'amour de Dieu et du prochain. La primauté de l'amour est développée selon la doctrine platonicienne que Le Proust prête à Augustin; l'auteur, théologien, se plaît à l'exposer. On remarquera aussi les passages sur Jésus « le plus et le très prochain » (p. 115-116). Le deuxième traité établit que c'est sur l'amour de Dieu et du prochain que la communauté religieuse est fondée, dans

l'unanimité et l'unité, ayant pour centre la fraction du pain. L'auteur explique ensuite ce qu'est « la nourriture de ce corps mystique de communauté » (p. 189) : la pratique des vœux religieux, la prière et l'office communs, les exercices journaliers.

Les principaux paragraphes du commentaire sont ponctués de « statuts », qui sont sans doute des extraits des *Constitutions* et règlements primitifs (on en retrouve quelques passages dans l'édition de 1774) de la congrégation de Saint-Thomas. C'est le cas pour le détail des exercices journaliers (p. 304-312), les règles concernant les officières (p. 381 svv) et l'esprit de la société (p. 406-409).

Ange Le Proust est un auteur spirituel qui mériterait d'attirer l'attention.

Le ms du *Traicté* (imprimé à Paris, 1963, hors commerce) est conservé par la congrégation de Saint-Thomas; il n'a ni titre, ni signature; l'identification de l'auteur a été établie. Bernoville (cité *infra*) en a donné des extraits.

L. Cilleruelo, *Introducción del P. Angel Le Proust a la Regla de S. Agustin*, dans *Revista agustiniana de espiritualidad*, t. 6, 1965, p. 23-38, 372-385; t. 7, 1966, p. 56-72. — L. Verheijen, *Le P. Ange Le Proust et la nature propre de la vie monastique augustinienne*, dans *Augustinus*, t. 12, 1967, p. 485-488.

G. Bernoville, *Les religieuses de Saint-Thomas de Villeneuve*, Paris, 1953. — *Dans la postérité d'Augustin: la congrégation des religieuses de Saint-Thomas..*, dans *La vie augustinienne*, décembre 1960, p. 221-226.

Stanislas-Kostka.

LEQUEUX (Claude), prêtre janséniste, † 1768. — On ignore le lieu et la date de naissance de Claude Lequeux. Il fut mêlé à une affaire de convulsionnaires en 1737 et il reste quelques traces de son passage à la paroisse Saint-Séverin, à Paris, où il est prêtre habitué jusqu'en 1759. Il est alors chargé de la chapelle Saint-Yves, rue Saint-Jacques. Il meurt à Paris, le 30 avril 1768. Sa notoriété lui vient de son activité d'éditeur et d'auteur janséniste.

En effet, il publie à Paris : les *Instructions chrétiennes sur les mystères de notre Seigneur Jésus-Christ* (12 vol., 1736) d'Antoine Singlin, l'*Année chrétienne abrégée* (6 vol., 1746) de Nicolas Le Tourneux (cf *infra*, col. 728), le *Mémoire justificatif de l'Exposition de la doctrine chrétienne* (1763) de François Mésenguy. Avec l'aide des bénédictins des Blancs-Manteaux, il réédite Bossuet (ou en prépare la réédition) : *Exposition de la doctrine de l'Église catholique* (1761), *Recueil des oraisons funèbres* (1762), *Histoire des variations des Églises protestantes* (5 vol., 1770), enfin les *Œuvres* (18 t. en 19 vol., 1772-1788).

Le choix d'autres éditions est peut-être plus significatif de la mentalité de Lequeux. L'italien P.F. Foggini (cf DHGE, t. 17, 1970, col. 713-715) publiait alors une collection d'ouvrages sous le titre *De gratia Dei et libero arbitrio hominis et praedestinatione sanctorum* (8 vol., Rome, 1754-1771), composée de livres ou d'extraits d'Augustin, de Prosper d'Aquitaine, de Fulgence de Ruspe, etc. Lequeux republia à Paris les trois premiers volumes et les traduisit : *Traités choisis de S. Augustin sur la grâce de Dieu, le libre arbitre et la prédestination des saints* (2 vol., 1758), *Œuvres de S. Prosper* sur les mêmes sujets (1762). Il réédite en même temps du même Foggini le *Patrum Ecclesiae de paucitate... salvandorum... mira consensio* (1759) et le traduit : *Traité sur le petit nombre des élus* (1760), en l'accompagnant d'une austère préface de 130 pages où il défend le manichéisme qu'il professe : « Toute la société humaine est partagée en deux races ou familles, l'une qui a Dieu pour Père et Jésus-Christ pour Chef; l'autre dont le démon est la malheureuse tige... Il n'y a pas de cité mitoyenne » (p. xxiv).

Le rigorisme et l'esprit janséniste de Lequeux se manifestent davantage encore dans ses ouvrages personnels. 1° *Les dignes fruits de pénitence dans un pécheur converti* (1742 et 1743) est une sorte de « manuel de la pénitence chrétienne », un « abrégé de la morale évangélique », fort beau et bien documenté, qui enseigne la vertu de pénitence et ses « dignes fruits », « ses sentiments et ses œuvres sans lesquels Jésus-Christ même a déclaré qu'il n'y a de salut pour personne » (préface). Il s'agit de « ressusciter l'esprit de componction » pour « apaiser la colère de Dieu » par les humiliations ou l'humilité (3e partie), par la mortification du cœur, de l'esprit, du corps et des sens (4e p.). — 2° *Le chrétien fidèle à sa vocation... avec le Tableau d'un vrai chrétien* (1748, 1761; rééd. par L.-E. Rondet, 1777) est un « tissu de principes et d'instructions absolument liés ensemble » sur la dignité du chrétien et ses obligations; il se présente sous forme de pensées et de prières pour chaque jour du mois; il développe les thèmes des vertus théologales, de la méditation et de la lecture des Écritures, et des sacrements. A côté de pages remarquables, d'autres, sur la communion par exemple, sont des plus outrancières (« la sainteté seule peut donner au chrétien droit à la sainte communion; il faut être juste pour recevoir dans l'Eucharistie le sceau de la justice... », p. 245). Le *Tableau* est un florilège de textes des Pères sur la vie et les vertus chrétiennes. — 3° *Le Verbe incarné ou instructions pratiques et prières pour se renouveler dans les sentiments de piété envers Jésus-Christ* (1749; 2e éd. *avec une explication littérale et morale des O de l'Avent*, 1754, 1759) est sans doute l'ouvrage le plus spirituel de Lequeux : il montre que « la dévotion envers Jésus-Christ », « aussi essentielle au christianisme, aussi indispensable au chrétien que Jésus-Christ est lui-même nécessaire au salut » (p. 3), consiste en la conformité aux mystères du Christ, en la connaissance du Christ et dans le règne spirituel du Christ en l'âme.

Lequeux a aussi publié des *Lettres de la duchesse de La Vallière avec un abrégé de sa vie pénitente* (Liège-Paris, 1767; cf DS, t. 9, col. 425).

Nouvelles ecclésiastiques, 6 décembre 1737, p. 194-195. — Michaud, *Biographie universelle*, t. 24, 1854, p. 241. — M. Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du 18e siècle*, t. 4, Paris, 1855, p. 458-459. — *Revue Bossuet*, 1907, p. 67-73. — DTC, t. 9, 1926, col. 440-441. — *Catholicisme*, t. 7, 1972, col. 432.

Marie-José Michel.

LE QUIEU (Antoine), frère prêcheur, 1601-1676. Voir DS, Antoine du Saint-Sacrement, t. 1, col. 719; aussi t. 1, col. 1942 (influence du *Breve compendio* de A. Gagliardi; et t. 6, col. 63); t. 4, col. 680 et 1632 (dévotion à l'Enfance), 2149 (extase); t. 5, col. 941 (fondation religieuse), 1470-1471 (spiritualité).

LERCHENFELDT (Léonard), jésuite, 1607-1674. — Né le 11 août 1607 à Munich, Leonhard Lerchenfeldt fut reçu le 17 juillet 1623 dans la compagnie de Jésus. Ses études achevées, il enseigna la propédeutique philosophique et la philosophie morale. Il exerça la charge de recteur à Altötting (1647-1649), Landshut (1653-1656), Rottweil (1665-1666) et Hall, où il mourut le 1er juillet 1674. Pendant la guerre de Trente ans, il s'appliqua au ministère apostolique : confession, prédication, retraites selon les Exercices spirituels.

En 1645, il publia anonymement à Ingolstadt un *Horologium piarum actionum tam quotidianum quam hebdomadarium* (rééd., Vienne, 1654; Ingolstadt, 1656

et 1677; 7e éd., Munich, 1730). Dès 1646, Lerchenfeldt en donnait une traduction allemande : *Geistliches Uhr-Werk* (rééd., Innsbruck, 1649).

Lerchenfeldt édita ensuite un long commentaire des Exercices spirituels de saint Ignace : *Exercitia spiritualia. Das ist geistliche Uebungen... nach Ausstheilung in die vier Wochen zu mehrerm Nutz für jedes Stands-Personen...* (Ingolstadt, 1645, 830 p.; rééd. en 1667, 1713, 1719; refonte, Ratisbonne, 1842). Puis l'auteur présenta un commentaire des Exercices de trente jours de façon plus didactique, sous forme de feuillets séparés de deux ou quatre pages, en trois séries de méditations et explications : 1) « pro diversitate temporum et conditione personarum » (« für jedes Stands-Personen », Ingolstadt, 1646); 2) « pro religiosis » (« auff die Ordenspersonen », 1647); 3) pour les frères coadjuteurs jésuites (1647). Ces trois séries furent rééditées à Munich en 1677; la deuxième fut traduite en latin (Munich, 1660 et 1713). Cet ouvrage suit, accommode et complète au goût du temps les Exercices ignatiens; les méditations sont proposées selon le cheminement traditionnel des trois voies. Il est à remarquer que si les *Exercitia* de 1645 font de nombreux emprunts aux ouvrages classiques de Christian Mayer (*Enchiridion industriarum*, Cologne, 1634), d'Antoine Sucquet (*Via vitae aeternae*, Paris, 1620), de Luis de La Puente ou de Jean Busée, les méditations en feuilles citent exclusivement l'Écriture, mais abondamment.

A signaler encore un autre petit ouvrage de méditations : *Wegweiser zur christlichen Vollkommenheit* (la première édition dut paraître du vivant de Lerchenfeldt; rééd., Cologne, 1688; Munich, 1702 : *Zu Meydung der Laster...*). Notons enfin deux ouvrages qui ne sont pas autrement connus : *Jubilaeum seu centuplum Evangelii*, Hall, 1669, et *Motiva voluntatem humanam cum divina conjungendi*, s l n d.

Sommervogel, t. 4, col. 1709-1711. — H. Thoelen, *Menologium oder Lebensbilder aus der Geschichte der deutschen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu*, Ruremonde, 1901. — B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. 2, 1913, et t. 3, 1921. — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 296 et 329.

Constantin Becker.

LERCHER (Louis), jésuite, 1864-1937. — Né le 30 juin 1864 à Hall, dans le Tyrol, Ludwig Lercher entra chez les jésuites le 23 juillet 1891, après avoir exercé le ministère sacerdotal dans le diocèse de Salzbourg comme prêtre séculier. De 1899 à 1935 il enseigna la propédeutique philosophique, la philosophie morale et la théologie dogmatique à Innsbruck. Il dirigea la revue *Zeitschrift für katholische Theologie* (= ZKT) de 1901 à 1903 et de 1905 à 1907; il fut père spirituel au théologat d'Innsbruck de 1907 à 1910. Lercher jouit d'une influence considérable comme professeur et comme écrivain. Il mourut à Innsbruck le 5 août 1937.

Disciple de J. Kleutgen † 1883, son œuvre théologique principale associe histoire et spéculation : *Institutiones theologiae dogmaticae* (3 vol., Innsbruck, 1924-1926; 3e éd. par F. Schlagenhaufen, 6 vol., 1939-1949), à quoi il convient de joindre l'édition aménagée du *Josef Kleutgen, sein Leben und seine literarische Wirksamkeit* de J. Hertkens (1910).

Plusieurs ouvrages et articles de Lercher relèvent de la spiritualité et ont attiré l'attention : *Ueber die Gewissheit des natürlichen Gotteserkenntnis* (Innsbruck, 1898, = ZKT, t. 22, p. 89-108, 193-211); *Betrachtungspunkte über das Leben unseres Herrn Jesu Christi* (4 vol., Ratisbonne, 1908; 3e éd., 5 vol., 1920-1923); *Das himmlische Vaterhaus* (1910, 1939); *Konferenzen über das innerliche Leben* (1915).

L'exposé doctrinal de Lercher sur la mystique, à la suite de la publication d'Auguste Poulain, fut particulièrement remarqué : *Grundsätzliches über Mystik aus Theologie und Philosophie* (ZKT, t. 42, 1918, p. 1-45). Il y estime que l'essentiel de la vie mystique consiste dans « un simple regard de foi sur les choses divines », « dans la pénétration et le goût des choses divines par une assimilation et union avec elles que produit l'Esprit Saint par l'infusion d'un amour sensible *(fühlbar)* pour elles » (p. 41); il refuse aussi de faire de la passivité le caractère distinctif des états mystiques (p. 15; cf J. de Guibert, RAM, t. 1, 1920, p. 332-333, 336).

L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, Paderborn, 1934, col. 1098. — ZKT, t. 61, 1937, p. 656; t. 80, 1958, p. 133-134, 153-155. — LTK, t. 6, 1961, col. 974. — DTC, Tables, col. 2974-2975.

Constantin Becker.

LÉRINS. Sur la vie spirituelle et les principaux moines de Lérins, voir DS, art. S. Eucher † 449/50, D. Faucher † 1562 (réformateur et historien de Lérins), Fauste de Riez (mort fin 5e siècle), France (t. 5, col. 797-801, 804-805, 808, 818-819), S. Honorat d'Arles † 429/30, etc.

1. LEROUX (François), frère mineur, 1632-1696. Voir DS, t. 5, col. 1637-1638.

2. LE ROUX (Guillaume), jésuite, 1653-1725. — Guillaume Le Roux, né dans le diocèse de Quimper le 3 décembre 1653, entra au noviciat de la compagnie de Jésus le 27 septembre 1673. Après ses études et sa régence dans divers collèges, il fut ordonné prêtre, probablement en 1685. A partir de 1686 jusqu'à sa mort, il est attaché aux missions de Bretagne. Il mourut le 17 juillet 1725, sans doute à Quimper.

Les ouvrages publiés par Le Roux concernent les missions populaires et sont surtout intéressants par les détails concrets qu'ils nous apprennent, qu'il s'agisse de sa biographie du bienheureux Julien Maunoir († 1683; DS, t. 8, col. 1592-1594) ou de ses conseils à l'usage des confesseurs en mission.

Le parfait missionnaire (anonyme), Quimper, 1696. — *Instructions de la mission sur les sacrements de pénitence et d'eucharistie*, Quimper, 1697. — *Moyens de persévérance pour maintenir et augmenter le fruit des missions et des retraites*, Quimper, 1703. — *De l'imitation de Jésus-Christ ou Maximes spirituelles très propres à former les parfaits chrétiens*, Quimper, 1706. — *Recueil des vertus et des miracles du R.P. Julien Maunoir*, Quimper, 1716; Saint-Brieuc, 1848.

Il a laissé manuscrite la chronique de ses missions (éd. par A. Raison du Cleuziou, dans *Bulletin... de l'Association bretonne;* Congrès de Concarneau de 1905), t. 24, 1906, p. 195-202.

Sommervogel, t. 7, col. 248-249. — P. Levot, *Biographie bretonne*, t. 2, Vannes-Paris, 1857, p. 317. — J. Trévédy, *Deux jésuites oncles de la Tour d'Auvergne-Corret* (G. Le Roux et Th.-O. Corret), dans *Bulletin de la société archéologique du Finistère*, t. 29, 1902, p. 107-135.

André Derville.

1. LE ROY (François), fontevriste, dernier quart du 15e siècle et premier quart du 16e. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. Vie. — L'œuvre spirituelle de François Le Roy s'inscrit dans un contexte historique précis : la réforme de l'ordre de Fontevrault à partir du prieuré de La Madeleine-lès-Orléans.

A nous en tenir aux documents édités, la vie de notre auteur reste des plus obscures; mais une étude détaillée des archives des maisons de l'ordre, en partie conservées pour cette période et insuffisamment exploitées par L. de Vauzelles, devrait fournir des indications, ou au moins des repères chronologiques utiles. Le peu que nous sachions actuellement de Fr. Le Roy se limite à ceci : il était originaire d'Évreux, faisait partie depuis une date inconnue mais postérieure à 1499 d'un monastère réformé de l'ordre de Fontevrault : celui de La Chaise-Dieu, au diocèse d'Évreux, à la réforme duquel contribuèrent les écrits de Jehan Henry (DS, t. 7, col. 259-263), ou La Madeleine-lès-Orléans dont il devint ensuite le confesseur (?); sa sœur avait également fait profession dans un monastère réformé de l'ordre. Le Roy apparaît comme confesseur de La Madeleine en 1512, sans qu'il soit possible de préciser depuis quand il exerçait cette charge; lourde charge, en tout cas, puisque depuis la réforme de 1475 le confesseur assumait les responsabilités de l'ancien prieur dont la fonction avait été supprimée. Il est probable qu'il apporta par son ministère, dont ses écrits sont en partie le reflet, une contribution importante au remarquable renouveau spirituel que connut le prieuré d'Orléans sous l'impulsion des abbesses réformatrices Marie de Bretagne, Anne d'Orléans et Renée de Bourbon (1457-1533). De cette renaissance portent témoignage *Les quinze fontaines vitales* de Louis Pinelle, prédécesseur de Guillaume Briçonnet à l'évêché de Meaux (1500-1511), et diverses remarques éparses dans l'œuvre de Fr. Le Roy, notamment dans les deux opuscules rédigés en 1512, *Sur le trespas de Frère Jacques Daniel* et *De virginitate*. La comparaison entre ses deux principaux traités, *Le livre de la femme forte et vertueuse* et *Le mirouer de penitence*, semble indiquer qu'il découvrit entre 1501 et 1512 la *devotio moderna*, qui exerça sur lui une influence profonde. On sait d'ailleurs que certains artisans de la réforme fontevriste avaient été les disciples fidèles de Jean Mombaer lors de son séjour en France (1496-1501).

2. Œuvres. — Toutes les œuvres de Fr. Le Roy sont, sous des présentations diverses, des traités de direction spirituelle, dans lesquels il s'emploie à guider et soutenir les moniales réformées sur le chemin de la perfection monastique, en leur proposant comme viatique la méditation des saintes Écritures et les sages préceptes des « anciens docteurs ». Du point de vue formel, ses écrits se répartissent en deux catégories : les uns (les plus anciens) se présentent comme une mosaïque d'apophtegmes sur un grand thème de la vie spirituelle et revêtent la forme littéraire du dialogue allégorique; les autres offrent une interprétation tropologique d'extraits de l'Écriture dans la tradition exégétique médiévale, entrecoupée d'*exempla* et de pieuses élévations. Ni ses « expositions » ni ses exhortations ne sont originales : il se défend d'ailleurs à plusieurs reprises d'avoir fait œuvre personnelle, ce qui n'aurait pu qu'enlever de l'autorité à ses conseils; mais la richesse et la variété de sa documentation, qui s'étale, dans le temps, des Pères grecs au *Rosetum* de Jean Mombaer et fait appel aussi bien aux grands scolastiques qu'aux représentants des courants de pensée contemporains (Pic de la Mirandole ou Lefèvre d'Étaples), la cohérence qu'il a su lui donner et les qualités d'une langue à la fois abondante et claire confèrent à son œuvre un certain attrait et un intérêt indéniable, ne serait-ce que comme témoin d'un genre et d'une époque.

1° *Le dialogue de consolation entre l'âme et la raison*, composé en 1499 pour une religieuse anonyme, met en scène l'Ame et la Raison, selon un procédé cher à la littérature dévote du 15e siècle. La Raison s'efforce de rassurer l'Ame effrayée par son aridité et par l'absence de consolations sensibles, en reprenant la doctrine traditionnelle bien exprimée par Gerson; elle la persuade en outre d'user de discrétion dans la mortification, de réagir avec discernement contre le péché de « blaphémie » et de pratiquer les quatre grandes vertus monastiques : obéissance, chasteté, humilité, stabilité, afin d'acquérir les « neuf biens de religion bien observée »; suit l'esquisse d'un traité des tentations, largement tributaire de Guillaume d'Auvergne et d'Antonin de Florence, et de leurs remèdes, parmi lesquels la méditation de la Passion selon l'enseignement de saint Bonaventure *(quis, qualis, quantus, qua de causa, quali forma et quanta passus est Christus)*.

Principales sources identifiées : Jérôme, *ad Rusticum*; Grégoire le Grand, *Moralia* et *Homeliae*; Jean Climaque, *Scala*; Jean Cassien, *Collationes*; Hugues de Saint-Victor, *De claustro animae*; Bernard (et apocryphes); Guillaume d'Auvergne, *De tentationibus et resistentiis*; Gerson, traités ascétiques; Antonin de Florence, *Summa de moribus*.

Éditions : deux éditions du début du 16e siècle, Paris, Simon Vostre (cf Hain, n. 6108); Paris, P. Sergent, 1537 (texte identique).

2° *Le dialogue de confidence en Dieu* est dédié à sa sœur. Il débute par un dialogue entre l'Ame et la Raison sur la miséricorde infinie de Dieu, puis interviennent successivement saint Bernard, qui appuie de son autorité les sages propos de la Raison, la Vierge faisant office de médiatrice entre l'âme pécheresse et Dieu, et enfin le Christ qui appelle à lui l'âme repentante et adorante. Principale source : saint Bernard, *Sermones in Cantica*. Éd. Paris, Simon Vostre, s d (début 16e siècle).

3° *Le livre de la femme forte et vertueuse*, dédié à sa sœur, a été achevé le 27 août 1501. Il se présente comme une interprétation du sens moral et anagogique du dernier chapitre des *Proverbes (Mulierem fortem...)* d'après « plusieurs excellents docteurs », illustrée d'*exempla* empruntés à la littérature ascétique et hagiographique médiévale, interrompue par de pressantes exhortations à la destinataire (et, par son intermédiaire, à l'ensemble des religieuses), et vivifiée par de ferventes élévations de l'âme vers son Créateur. L'exposition manque parfois de cohérence, l'interprétation des mots ou groupes de mots successifs ne s'insérant pas toujours dans une « senefiance » globale du texte, ni même du verset considéré.

L'intention de l'auteur est de conforter ses lectrices dans la pratique des exercices spirituels (lecture, oraison, méditation, examen de conscience) et des vertus monastiques, dont les bienfaits sont célébrés à plusieurs reprises et rapportés à la signification des noms des douze fils de Jacob (virginité et chasteté, pauvreté, justice, modération et tempérance, annihilation de la volonté propre, paix et sérénité, et surtout humilité et constance : rien de pire pour des religieuses que l'instabilité et la présomption). La nécessité d'associer vie active et vie contemplative est mise en relief, l'auteur recommandant de manière particulière la méditation du Psautier, qui à lui seul « semble une spirituelle bibliothèque ». Tout cela est traditionnel, mais certains passages sont bien venus, notamment les

soliloques affectifs. L'influence de la *devotio moderna* semble restreinte : Thomas a Kempis n'est invoqué qu'accidentellement et, si Fr. Le Roy exhorte la religieuse à « ruminer » la passion du Christ (v. 13), il ne donne pas à cet exercice le caractère méthodique qui frappe dans *Le mirouer de pénitence*.

Principales sources identifiées : Jérôme, *ad Eustochium*, *ad Rusticum*; Augustin, *De doctrina christiana*, *De Trinitate*, *Enarrationes in Psalmos*, *ad Probam*, et apocryphes; Isidore de Séville, *Sententiae*; Grégoire, *Moralia* et *Homeliae*; pseudo-Denys, *De coelesti hierarchia* et le commentaire d'Hugues de Saint-Victor; Bernard, particulièrement l'exposition sur l'évangile *Missus est* et les *Meditationes*; Jourdain de Saxe, *Postille in Evangelium*; Pierre d'Ailly, *De anima*; Pierre Lombard; Albert le Grand, *De muliere forti*; Hugues de Saint-Cher, *Postilla super Psalterium*; Thomas d'Aquin, *De veritate*; Bonaventure, *in Sententias*; Antonin de Florence, *Chronicon* et *Summa*. — Éd. Paris, Simon Vostre, s d (1501?).

4° *Le mirouer de pénitence très dévot et salutaire*, composé pour les religieuses de La Madeleine-lès-Orléans en 1512, est l'ouvrage le plus important de Le Roy, par son volume et son contenu. Le miroir de pénitence, c'est « la passion de mon Rédempteur », et la méditation de la Passion constitue la plus sûre des « douze armures et considérations pour virilement résister à l'assault de péché ». Le traité est divisé en deux parties. Dans la première, l'auteur présente « une dévotieuse méditation et fervente contemplation de la Passion de nostre Saulveur » par laquelle « l'âme pénitente acquiert purgation de ses vices et péchez et reliques d'iceulx », sous une forme directement inspirée du *Rosetum exercitiorum spiritualium et sacrarum meditationum* de Jean Mombaer, et plus particulièrement de sa *Scala passionis*, tandis que les élévations et contemplations sont de la même veine que les apocryphes augustiniens et bernardins (tels Jean de Fécamp). Elle est suivie du « chappellet de Jhésus », c'est-à-dire d'une série de cinquante méditations accompagnées chacune d'une élévation fervente suivie d'un *pater*, dont le thème central est le Christ : la nature humaine du Christ, sa nature divine, l'union indissoluble des deux natures, la plénitude du mérite du Christ, le corps souffrant (le souci d'exactitude dans la description des différentes parties du corps physique a incité l'auteur à recourir à Galien et à l'autorité médicale du temps : l'*Anatomia* de Richard Hélain, doyen de la faculté de médecine de 1485 à 1488), et le corps glorieux. L'ensemble, dans lequel s'insèrent de nombreuses digressions (sur le péché, la tentation de « blaphémie », etc), doit beaucoup à Jourdain de Saxe, Raymond Sebond et Jean Mombaer. Les citations sont plus abondantes et plus variées que dans *Le livre de la femme forte*; certaines occupent des pages entières et sont présentées sans traduction; parfois même les transitions d'une autorité à l'autre sont rédigées directement en latin.

Dans la seconde partie du traité, « l'âme pénitente fait lamentation de sa vie vicieuse prétéritée » et implore le pardon de Dieu. Le texte se présente comme un long soliloque de l'âme, une suite d'élévations ardentes au vocabulaire abondant, entrecoupées de réflexions morales et théologiques. Le point de départ est la méditation de *Jérémie* 9, 1 *(Quis dabit aquam)* et du *Ps.* 50, 1-6 *(Miserere mei, Deus)*. Dans ce cadre lâche trouvent place un « examen discursif de l'âme » détaillé, qui doit ouvrir le chemin de la voie purgative, une antithèse entre les bienfaits de l'amour de Dieu et les méfaits de l'amour-propre, et bien d'autres développements; le texte se clôt sur les « douze conditions de vray amour divin que l'âme doibt avoir à son espoux Jhesus », d'après Pic de la Mirandole.

Principales sources identifiées : Origène; Ambroise, *De fide ad Gratianum Augustum*, *De poenitentia*, *De virginibus*; Jérôme, *in Danielem*; Augustin, *De civitate Dei*, *De Genesi*, *De libero arbitrio*, *De Trinitate*, *Enchiridion*, *Enarrationes in Psalmos*, *in Johannem*; Jean Chrysostome; Jean Climaque; Boèce; Jourdain de Saxe, *Postille in Evangelium*; Hugues de Saint-Victor; Pierre Lombard; Bernard, *In Cantica*; Pierre d'Ailly, *De anima*; Guillaume Perrault, *Summa de viciis et virtutibus*; Thomas d'Aquin, *in Sententias*; Bonaventure, *in Sententias*, *Breviloquium*, *Centiloquium*, *Itinerarium mentis in Deum*; Jean Gerson; Henri Suso, *Horologium Sapientiae*.

Mais Le Roy recourt aux « modernes » : Gérard Zerbolt, *De reformatione virium animæ*; Jean Mombaer, *Rosetum* (2e éd. revue, Paris, 1510); les traités d'Hermès Trismégiste traduits par Marsile Ficin et ceux de Denys le chartreux (*De remediis tentationum*); la *Viola animæ* du chartreux Pierre Dorland, abrégé composé en 1499 de la *Theologia naturalis* de Raymond Sebond. Sur des points de critique textuelle du texte hébreu de la Bible, renvoi est fait non seulement à Jérôme, Nicolas de Lyre et Hugues de Saint-Cher, mais aussi à l'*Heptaplus* de Pic de la Mirandole (dont l'*Apologia* est également mise à contribution) et au *Psalterium quincuplex* de Lefèbvre d'Étaples (1509); est-ce aux traductions de ce dernier que sont empruntées les citations de Denys l'Aréopagite et de Jean Damascène (*De fide orthodoxa*, trad. en 1507)? Noter en outre plusieurs emprunts à Ubertin de Casale. — Éd. Paris, Simon Vostre, 1512.

5° Le *Libellum de virginitate servanda*, opuscule de huit folios relié à la suite du *Miroir de pénitence*, est adressé de Paris, où Fr. Le Roy était retenu par la mort de Jacques Daniel, aux religieuses de La Madeleine; il est entièrement écrit en latin.

6° *Le devot trespas de frère Jacques Daniel*, confesseur des Filles-Dieu de Paris, relate la fin édifiante (26 février 1512) de cet ancien visiteur des couvents réformés de l'ordre de Fontevrault et donne des précisions historiques intéressantes sur la diffusion de la réforme et ses principaux artisans; l'opuscule est joint au *Libellum de virginitate*, dans l'édition unique de Simon Vostre (1512).

L. de Vauzelles, *Histoire du prieuré de La Magdeleine-lès-Orléans*, Paris-Orléans, 1873. p. 93-95 (mention).

Il convient de distinguer notre fontevriste de deux homonymes : 1) un François « Regius », franciscain né à Nivelles (Brabant), prédicateur de Charles Quint, mort vers 1540; — 2) un François Le Roy, lui aussi franciscain, auteur d'ouvrages de philosophie aristotélicienne parus à Paris en 1603, 1607, etc. Plusieurs bibliographes confondent notre fontevriste et le prédicateur de Charles Quint, attribuant à ce dernier les œuvres du premier; ainsi Wadding-Sbaralea (p. 92; *Supplementum*, t. 2, p. 298-299), S. Dirks (*Histoire littéraire... des Frères mineurs... en Belgique...*, Anvers, 1885, p. 72), la *Biographie nationale* de Belgique (t. 11, 1890/91, col. 904) et Hurter (t. 2, 1906, col. 1572).

Geneviève Hasenohr.

2. LE ROY (François), jésuite, 1592-1679. — Né à Lille le 16 décembre 1592, entré maître ès arts au noviciat des jésuites de Tournai en 1611, François Le Roy fit sa régence à Lille, sa théologie à Douai et fut ordonné prêtre le 18 avril 1620. Docteur en théologie, il résida trente ans à Douai, enseignant la philosophie puis la théologie aux collèges d'Anchin et de Marchiennes; il fut préfet des études philosophiques et théologiques, et dirigea des sodalités, notamment

celle des juristes et des universitaires. A partir de 1645 il fut recteur des collèges de Douai et de Mons. Le supérieur général de la compagnie, Goswin Nickel, l'appela à Rome (1652) en qualité de théologien et de réviseur des publications de l'Assistance de Germanie. Le Roy mourut au Collège romain, le 2 août 1679.

Outre un volume de controverse (Lyon, 1677, et Liège, 1680), Le Roy a publié deux ouvrages dans lesquels sa science théologique est au service de la doctrine spirituelle : le *Templum Sapientiae* (Lille, 1664) et le *Porticum Salomonis* (Liège, 1668), composés selon le goût du temps pour les symboles. Dans le premier, le temple est décrit comme l'image de l'âme et siège de la divine Sagesse; le second présente l'enseignement capital de la Sagesse dispensée dans l'académie céleste, à savoir la pureté du cœur, la fuite du péché, le mépris du monde, le désir de l'amour de Dieu par-dessus toute chose et la parfaite charité. Le Roy fit aussi paraître à Prague en 1665 un massif in-quarto de méditations sur la Passion : *Occupatio animae Jesu Christo confixo devotae.*

Ces trois ouvrages abondent en autorités, parfois longuement citées, de l'antiquité grecque et latine, des Pères, des auteurs médiévaux et modernes, tant théologiens que spirituels. Parmi eux relevons Augustin et le pseudo-Denys.

Catalogi breves... triennales provinciae gallo-belgicae, mss aux archives S. J., Rome. — *Scriptores insulenses*, ms 66, Bibliothèque municipale, Lille. — Sommervogel, t. 7, col. 255-256. — *Biographie nationale*, t. 11, Bruxelles, 1890-1891, col. 904. — Hurter, t. 4, 1910, col. 85-86. — P. Delattre, *Les établissements des jésuites en France*, t. 2, Enghien, 1953, col. 258, 1188, 1283. — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 337.

Hugues Beylard.

3. LE ROY (Guillaume), prêtre janséniste, 1610-1684. — 1. *Vie.* — 2. *Spiritualité.* — 3. *Œuvres.*

1. Vie. Polémiques. — Fils de David Leroy, secrétaire du roi, et d'Opportune de Choisy, Guillaume est né à Caen le 10 janvier 1610. Destiné aux ordres, il est pourvu, très jeune, d'un canonicat à Notre-Dame de Paris; il obtient d'autres bénéfices; en 1653, il échange son canonicat contre l'abbaye cistercienne de Hautefontaine au diocèse de Châlons. Fin lettré et bon écrivain, il devient l'ami d'Antoine Godeau, évêque de Grasse et de Vence, de Jean Chapelain, de Valentin Conrart. Sa *Prière à Dieu pour demander la grâce d'une véritable conversion* (1650) eut un grand succès.

C'est surtout pour la défense de Port-Royal que Le Roy utilise ses talents (voir G. Namer, p. 20 svv); c'est pour cela, semble-t-il, que Mazarin lui refuse le siège épiscopal de Grasse, proposé par Godeau. De 1653 à 1661, il se retire dans sa maison de Mérentais près de Port-Royal des Champs, où il mène une vie confortable, mais de grande piété, et où il accueille en 1657-1658, les jansénistes exilés; il y organise la « résistance extrême » parmi ses amis parisiens mais aussi à Port-Royal, chez les principales religieuses de la jeune génération (Marie-Madeleine de Fargis, Françoise-Agathe de Sainte-Marthe, Angélique de Saint-Jean, Jacqueline Pascal) (cf J. Orcibal, *Port-Royal entre le miracle et l'obéissance*, Paris, 1957, p. 33 svv); il refuse, en particulier, de signer le formulaire « expliqué » par le premier mandement des grands vicaires parisiens (8 juin 1661), refus de compromis qui l'opposa à Arnauld (juin-juillet 1661).

Sa *Lettre sur la constance et le courage qu'on doit avoir pour la vérité* (publiée probablement en novembre 1661), écrite aux religieuses, leur déconseille toute signature (après le second mandement parisien, 31 octobre 1661, et l'accord d'Arnauld et de ses amis pour accepter le formulaire avec une restriction écrite) : « Les ennemis de la vérité, quelque forts et quelque soutenus qu'ils soient par la faveur et la puissance des hommes, ne sauraient jamais en triompher, ne sauraient jamais la vaincre. Ils ne peuvent triompher que de la faiblesse et de la lâcheté de ceux qui l'abandonnent. Cette vérité est toute forte et toute invincible par elle-même et tout à fait indépendamment des secours humains » (p. 9).

Retiré dans son abbaye de Hautefontaine (décembre 1661), Le Roy conserve, grâce au secrétaire d'État Le Tellier et à Félix Vialart, évêque de Châlons, son condisciple et ami depuis trente ans, ses bénéfices ecclésiastiques tout en restant à la tête du « jansénisme extrémiste intramondain » (G. Namer) jusqu'à la paix de l'Église (1668); il déplore (dans sa correspondance avec Pontchâteau, Fonds Port-Royal d'Amersfoort) cette paix qu'il tient pour une lâcheté.

Il polémique encore, de 1671 à 1679, avec Rancé sur les « fictions », fautes imaginaires qui permettaient aux moines, selon l'abbé de la Trappe, d'avoir des sujets d'humiliation et de mortification. Le Roy répond : « C'est principalement la mortification intérieure et spirituelle que l'on doit faire exercer à ceux qu'on veut rendre saints » (Mazarine, ms 1240, *Dispute entre l'abbé de Hautefontaine et l'abbé de la Trappe*, art. 31).

Une longue querelle les oppose alors, où courtisans et bourgeois prennent position et où interviennent Fléchier et Bossuet, mais aussi le duc de Montausier et M. de la Court (président de la chambre des comptes). Après les apaisements conseillés par Bossuet (lettre du 16 août 1677, *Correspondance de Bossuet*, éd. Urbain-Levesque, t. 2, Paris, 1909, p. 35-47), Le Roy se trouve engagé dans une nouvelle « guerre civile janséniste », contre Nicole cette fois. A l'heure où se renouvellent de vifs débats (1676-1679), Nicole conseille de garder le silence, tandis que Le Roy (et, cette fois-ci, avec Arnauld) reprend la lutte; jusqu'à sa mort (1684), Le Roy tient bon dans son refus du formulaire.

2. Spiritualité. — Malgré ses polémiques bruyantes et sa fortune considérable (libéralement employée pour la défense de sa cause), Le Roy avait la réputation d'un homme de piété et d'un spirituel. Bien qu'abbé commendataire (Arnauld lui reproche la pluralité de bénéfices), il s'occupa de réformer Hautefontaine, avec l'aide du prieur, Rigobert Levêque (ancien maître des novices de Clairvaux, qui mourut profès à la Trappe en 1679); il partageait avec les religieuses de Port-Royal une grande dévotion pour saint Bernard (Arnauld lui confie en 1659 un vœu secret des religieuses, G. Namer, p. 83-84). Sa spiritualité nous est surtout connue par trois sources.

1) La *Prière à Dieu*, signalée plus haut, insiste fortement sur la nécessité de la grâce et le néant de la créature (G. Hermant, *Mémoires*, éd. A. Gazier, t. 1, Paris, 1905, p. 462). Il nommait cet ouvrage, écrit pour une de ses six sœurs religieuses, « sa confession de foi sur la miséricorde de Dieu » (Moreri, cité *infra*).

2) Sa correspondance avec la princesse de Conti (Anne M. Martinozzi, 1638-1672; cf *Dictionnaire de biographie française*, t. 9, 1961, col. 539), connue pour les années 1656-1659, où apparaît le thème de la *solitude intérieure.*

Directeur d'une dame du monde, Le Roy lui propose une spiritualité conforme à son *état* : « Ce n'est pas le retrait physique du monde qui importe, résume Namer (p. 33), mais le dégoût du monde » (thème *réaliste* qui est sous-jacent à toute sa polémique contre les « fictions » de Rancé). « Demandez (à Dieu) la solitude intérieure qui consiste à être toujours

séparé du monde par notre inclination et notre volonté et à être toujours uni à Jésus-Christ. Notre union avec le monde est à nos âmes un état perpétuel de corruption et de mort. Mais en quelque lieu que vous soyez, vous serez solitaire et séparée selon l'esprit si votre âme n'est point occupée des choses de cette vie » (Mazarine, ms 2483, lettre du 18 mars 1656, citée par Namer, p. 33).

3) Ce thème de la solitude intérieure sera repris et développé par Le Roy, concurremment avec ses plus vives polémiques, dans un traité *De la solitude chrétienne* (3 volumes, 1658, 1659 et 1667), qui regroupe, autour de textes patristiques et médiévaux, des pièces originales; en particulier, ses quatre *Lettres d'un solitaire* (tome 1) approfondissent la valeur de la solitude, à l'intention des « gens du monde » comme des solitaires eux-mêmes. Le Roy veut apprendre aux premiers la nécessité de la retraite et de la séparation du monde, surtout dans les débuts de la conversion : « Ce n'est pas que ceux qui sont engagés dans le monde ne puissent aussi se sauver, ne puissent faire pénitence et ne puissent devenir saints dans leur condition. Mais il me semble que ceux qui peuvent avoir la liberté de se retirer doivent considérer les personnes qui sont dans le monde, comme on regarde des gens embarqués sur la mer. On espère et on attend leur retour et leur heureuse arrivée au port. Mais on est en soin et en peine pour eux » (*De la solitude*, 2e lettre, t. 1, 1658, p. 87-88). Mais il écrit en même temps à « des solitaires » que la fuite du monde doit être poursuivie pour la seule recherche de Dieu « afin d'être toujours en société avec Dieu » (3e lettre, t. 1, p. 117).

Il est, du reste, très ferme dans son jugement moral contre les plaisirs et les conversations « du monde » : quand ils ne seraient ni criminels ni mauvais, il suffit qu'ils soient « inutiles pour être condamnables » (4e lettre, p. 165); la plupart des gens du monde qui passent pour gens d'honneur « s'exposent à vivre une vie de païens ». Car « la vie des chrétiens doit être une continuelle pénitence », rappelle Le Roy. Cette condamnation sans nuances de la vie mondaine s'accompagne d'une vive attention aux signes de Dieu dans le monde; dans le traité de *La solitude* et dans la correspondance de direction règne, comme dans son opposition au formulaire, la certitude profonde du triomphe de la vérité.

Cette certitude s'appuie sur « les marques par lesquelles nous pouvons juger et présumer de la bonté de Dieu qu'il nous veut faire miséricorde et qu'il nous a mis au nombre de ses élus » (Fonds d'Amersfoort, ms 3066, lettre du 18 mars 1656) : assurance d'un salut possible (que critiquera M. Barcos, *Correspondance*, éd. L. Goldmann, Paris, 1956, lettre du 31 juillet 1661, p. 306-307) qui donne sa valeur exemplaire à la fuite du monde dans la solitude intérieure.

3. Œuvres. — Guillaume Le Roy s'est beaucoup intéressé aux différents aspects de la vie chrétienne : la morale et l'ascèse, la pénitence, la prière et ses diverses formes, le recueillement et la solitude, les états de vie. C'est surtout sous forme de traductions ou de commentaires de textes scripturaires et spécialement patristiques, mais aussi contemporains (il a traduit plusieurs ouvrages de Jean de Néercassel) qu'il a abondamment exhorté les chrétiens à vivre leur foi. Il l'a fait avec l'austérité qu'on peut attendre d'un homme très engagé dans les querelles jansénistes.

Parmi les œuvres inspirées des Pères, et qui retinrent l'attention, on peut rappeler ou signaler : *La solitude chrétienne, où l'on apprendra par les sentiments des saints Pères, combien on doit désirer de se séparer du monde...*, qui comprend 3 volumes (Paris) : 1 = 1658 (632 p.), 1659 (623 p.), 1661 (505 p.), 1662, 1713 (598 p.); 2 = 1659 (640 p.), 1660, 1664, 1671; 3 = 1667 (587 p.); une réédition de l'ensemble fut faite à Lyon en 1699. — Basile le Grand, *Règles de la morale chrétienne* (Paris, 1661, 1663). — *Instructions chrétiennes, recueillies des sermons de S. Augustin sur les psaumes* (7 vol., Paris, 1661-1665 et 1675). — *Lettres* de saint Bernard (2 vol., Paris, 1702 et 1704).

Au nombre des livres de piété chrétienne, relevons : *Prière à Dieu pour demander la grâce d'une véritable conversion* (Paris, 1650, 1660, plusieurs traductions; mis à l'Index le 23 avril 1654, et non en 1734 comme le dit Namer). — *Instructions chrétiennes sur ce qui nous est marqué de la pénitence de David* (Paris, 1663). — *Litanies tirées de l'Écriture sainte qui contiennent en substance toute la doctrine chrétienne* (Châlons, 1670, 1672, 1673). — *Du devoir des mères avant et après la naissance de leurs enfants* (Paris, 1675).

Ajoutons la traduction d'un ouvrage de J. Bona, *Traité du discernement des esprits* (Paris, 1675, 1701), et une biographie : *L'idée d'une vierge chrétienne... dans la vie de M. A. du Val de Dampierre* (1627-1674) (Bruxelles, 1684, 1719).

Un grand nombre de renseignements dans la thèse de G. Namer, *L'abbé Le Roy et ses amis. Essai sur le jansénisme extrémiste intramondain*, Paris, 1964 (sur la correspondance Le Roy-Conti, p. 29-41); sur les réserves à porter sur cet ouvrage, cf les comptes rendus de J. Orcibal, RHE, t. 60, 1965, p. 193-196, et de R. Taveneaux, *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 51, 1965, p. 166-169. On ajoutera à la bibliographie de G. Namer, R. Clark, *Lettres de G. Vuillart... à M. L. de Préfontaine, 1694-1700*, Genève-Lille, 1951, p. 10-15. Les éléments biographiques proviennent de C. Gilardoni, *L'abbaye de Haute Fontaine et le jansénisme dans le Perthois*, 2e éd., Vitry-le-François, 1894, du DTC, t. 9, col. 446-448 (Carreyre) et de *Catholicisme*, t. 7, 1972, col. 449-450 (J. Daoust). — Bibliographie des manuscrits, surtout de la correspondance, dans G. Namer, p. 195-198 (à compléter par l'inventaire du fonds Port-Royal d'Amersfoort; cf J. Bruggeman et H. J. Van den Ven, *Inventaire des pièces d'archives françaises se rapportant à l'abbaye de Port-Royal*, La Haye, 1972) et des imprimés dans Moreri (t. 9, 1759, p. 410-413).

Sur l'affaire Rancé-Le Roy, consulter Sainte-Beuve, *Port-Royal*, 3e éd., t. 4, Paris, 1878, p. 51-67, et surtout M. L. Serrant, *L'abbé de Rancé et Bossuet*, Paris, 1903, p. 138-155.

Sur la bibliothèque de G. le Roy, voir J.-M. Arnoult, *Le fonds Peiresc de la bibliothèque municipale de Châlons-sur-Marne* (ayant appartenu à Le Roy), dans *Revue française d'histoire du livre*, t. 3, 1973, p. 235-250.

DS, t. 8, art. Jansénisme (J.-R. Armogathe et M. Dupuy).

Jean-Robert Armogathe.

4. LEROY (Hippolyte), jésuite, 1844-1914. — Hippolyte Leroy naquit à Loiron (Mayenne), le 30 avril 1844. Entré dans la compagnie de Jésus le 30 juillet 1864, ordonné prêtre en 1872, Hippolyte Leroy se livra seul durant de longues années à l'étude de l'histoire, de l'exégèse, des langues orientales, et visita deux fois la Terre sainte. Il aborda alors la chaire de l'église Saint-Ignace à Paris en 1894 pour une prédication qui visait un public cultivé. Un seul sujet l'occupa durant vingt ans : la vie du Christ. Réduit au silence par la législation laïque de 1901, il donna au Gesù de Bruxelles, jusqu'en 1911, ses dix conférences annuelles. Il mourut à Paris le 4 mars 1914.

Le premier des dix-sept volumes de *Jésus-Christ, sa vie, son temps* (Paris, 1899-1914) qui publient ces leçons d'Écriture sainte, ne fut imprimé qu'en 1899, à la demande des auditeurs; les lecteurs les apprécièrent et chaque volume eut plusieurs éditions (un dix-huitième volume devait paraître en 1915). La critique loua la science biblique, l'érudition sûre et souriante, l'enseignement théologique solide et clair. Une prédication à ce point scripturaire, riche d'emprunts à l'ancien Testament, était neuve à l'époque. Elle répondait aux exigences des doctes autant qu'aux besoins des fidèles, leur fournissant, avec une

« explication actualisée » de l'Évangile, les réponses aux questions de leur temps. Tous y trouvaient un cours de lectures spirituelles agréables et nourrissantes. L'ouvrage fut traduit en italien.

Études, t. 88, 1901, p. 831-832; t. 115, 1908, p. 273-274 (à propos de l'*Index et Table* des 12 premiers volumes, paru en 1907); t. 119, 1909, p. 424. — *Catholicisme*, t. 7, 1972, col 450-451.

Hugues Beylard.

LE ROYER (Jeanne), clarisse, 1731-1798. Voir Jeanne de la Nativité, DS, t. 8, col. 855-856.

LE SAUX (Henri; Swami Abhishiktananda), bénédictin et ermite, 1910-1973. — Henri Le Saux naquit à Saint-Briac (Ille-et-Vilaine), en 1910. Entré à l'abbaye de Kergonan (Morbihan), il y fit profession en 1931 et fut ordonné prêtre en 1935. Très tôt, il entendit l'appel de l'Inde. En 1948, il rejoignait dans le sud de l'Inde Jules Monchanin, prêtre lyonnais qui s'y était fixé en 1938. Partageant le même idéal contemplatif, conscients des richesses de la tradition hindoue, ils fondèrent l'ashram du Saccidânanda à Kulittalai, au diocèse de Trichinopoli (province du Maduré). Dans *Ermites du Saccidânanda* (Paris, 1956), ils précisaient leur intention : ouvrir une « école du service du Seigneur » où la Règle de saint Benoît serait adaptée avec beaucoup de souplesse et où seraient intégrées les valeurs spirituelles de l'Inde.

Monchanin mourut en 1957. Le Saux poursuivit l'œuvre entreprise. Il se rendit compte cependant que la survie de l'ashram ne pouvait être assurée que par son rattachement à une institution existante. En 1967, l'ermitage était pris en charge par le cistercien Francis Mahieu et Beda Griffith, fondateurs d'un monastère de rite syrien au Malabar. Entre-temps, Le Saux était monté en pèlerinage aux sources du Gange au printemps 1959; il rêvait d'y revenir. En 1962, devenu depuis longtemps le Swami Abhishiktânanda, il acquit un petit ermitage au village monastique d'Uttarkashi situé à quelque soixante-dix kilomètres de la source principale du Gange. C'est dans cet ermitage que Le Saux écrivit l'essentiel de ses ouvrages. *Une Messe aux sources du Gange* est un écho de cet événement.

Le Saux fut l'homme des contacts profonds avec la pensée hindoue transmise par les Livres sacrés et les maîtres spirituels. Dès ses premières années en Inde, le rayonnement de Sri Ramana Maharishi l'avait fortement marqué et, bien avant d'aller se fixer dans les Himalayas, il avait partagé l'existence des sannyâsis de la fameuse « sainte » montagne d'Arunachala (Tamil-Nad).

Imprégné de cette tradition spirituelle, étranger à tout syncrétisme, il avait conscience de ce que l'Inde pouvait et devait apporter à l'Église catholique et quels enrichissements pouvait en retirer la réflexion théologique. Son charisme fut d'être un témoin de la primauté de la vie intérieure, du « dedans », de l'être sur l'agir. Au centre de sa réflexion nous trouvons cette approche chrétienne de l'expérience d'*advaita* (non-dualité) de la tradition upanishadique. Au plan théologique, son apport le plus personnel a sans doute été de montrer quel nouvel éclairage les écritures sacrées de l'Inde pouvaient donner au mystère trinitaire, dans le prolongement de la « théologie » johannique.

Ermite pendant de longs mois, Le Saux fut aussi un sadhou itinérant qui réalisa ainsi une autre forme d'ascétisme traditionnelle en Inde. Après le concile Vatican II surtout, il participa à des sessions de réflexion théologique, des rencontres œcuméniques, des séminaires sur la rénovation de la vie religieuse, sur l'adaptation de la liturgie au génie de l'Inde. Il apportait alors plus que des réflexions originales : le témoignage d'une expérience spirituelle exceptionnelle.

Henri Le Saux mourut à l'hôpital catholique d'Indore, le 7 décembre 1973.

Œuvres. — En collaboration avec J. Monchanin : *Ermites du Saccidânanda. Un essai d'intégration chrétienne de la tradition monastique de l'Inde* (Paris, 1956); cet ouvrage développe une brochure des deux auteurs : *An Indian Benedictine Ashram* (Tiruchirapalli, 1951). — *Sagesse hindoue, mystique chrétienne. Du Védanta à la Trinité* (Paris, 1965). — *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme* (Paris, 1966). — *Une messe aux sources du Gange* (Paris, 1967). — *Gnânânanda, un maître spirituel du pays tamoul* (récit évocateur des milieux spirituels du sud de l'Inde; Paris, 1970). — *Éveil à soi-éveil à Dieu* (Paris, 1971; *Prayer*, Delhi, 1967).

En anglais : *Swami Parama Arubi Ananda*, témoignage sur J. Monchanin (Tiruchirapalli, 1959). — *The Church of India* (Madras, 1969; 2e éd., 1971). — *Towards the Renewal of the India Church* (Bangalore, 1970).

Ajouter encore : *L'hindouisme est-il toujours vivant?*, dans *Vitalité actuelle des religions non-chrétiennes*, coll. Rencontres 48, Paris, 1957, p. 13-53; *Le monachisme chrétien aux Indes*, VSS, t. 9, septembre 1956, p. 283-316, et dans *The Clergy Monthly*, t. 38, 1974.

Catholicisme, t. 7, 1972, col. 455. — *Lettre de Ligugé*, n. 164, 1974, p. 4-6 (J. Lemarié).

Joseph Lemarié.

LESCALE (Antoine de), bénédictin, † 1667. — Né à Bar-le-duc, devenu profès de Moyenmoutier, de la congrégation de Saint-Vanne, le 7 novembre 1617, Antoine de Lescale mourut à Munster (Alsace) le 8 avril 1667. Il occupa pendant près d'un demi-siècle des charges importantes : douze fois prieur, visiteur de Lorraine et de Champagne, etc. Il passa en 1659 le traité qui agrégeait l'abbaye de Munster à Saint-Vanne et en fut le premier prieur. Il fut envoyé à Rome en 1625 et en 1647 pour y négocier les affaires de la congrégation.

Homme d'action absorbé par les affaires de sa congrégation, c'est par ses démarches que nous connaissons les options spirituelles de Lescale. Il fut d'abord le conseiller le plus averti et le plus écouté de Mechtilde du Saint-Sacrement. Il la connaissait déjà quand elle entra chez les annonciades de Bruyères (1631), sous le nom de sœur Saint-Jean. Lorsqu'elle songea à passer chez les bénédictines de Rambervillers, c'est à lui qu'elle « ouvrit les replis de son cœur » afin qu'il éprouvât la solidité de sa vocation. Réfugiée à Paris, ce fut à lui et à son ancien compagnon vanniste, Ignace Philbert, qu'elle demanda de l'éclairer dans les démarches qui devaient aboutir à la fondation de l'institut du Saint-Sacrement. Lescale dut peser de toute son autorité de visiteur pour lever les obstacles à la fondation de Toul (1663-1665) et à l'entrée du monastère de Rambervillers dans le nouvel institut.

Lescale fut l'âme du courant mystique qui avait pris son essor chez les vannistes de Saint-Mihiel, de Nancy et surtout de Toul. Cette ferveur avait trouvé un terrain favorable dans la dévotion franciscaine, populaire en Lorraine, et surtout dans les enseignements que les vannistes (tel Simplicien Gody, cf DS, t. 6, col. 570-572) avaient recueillis auprès de Bérulle, Condren et autres mystiques parisiens.

Lescale a laissé un *Journalier*, ms aux Archives du Haut-Rhin, 34/3, et des lettres (cf les ouvrages suivants); il s'est signalé par ses travaux sur l'*Imitation de Jésus-Christ*, dont il rechercha les manuscrits dans les monastères rhénans (cf *Revue bénédictine*, t. 13, 1896, p. 47-65).

A. Dantier, *Rapport sur la correspondance inédite des bénédictins de Saint-Maur*, Paris, 1857. — A.-M.-P. Ingold publia des lettres de et à Lescale à propos de l'*Imitation*, dans *Miscellanea alsatica*, 3e série, Colmar, 1897, p. 145-179. — J. Godefroy, *Bibliothèque des bénédictins... de Saint-Vanne*, Ligugé, 1925, p. 128, et G. Chérest, *Supplément..*, dans *Revue Mabillon*, t. 49, 1959, p. 142, avec bibliographie. — G. Chérest, *A propos de trois lettres inconnues de Lescale*, dans *Cahiers vannistes*, fasc. 4, 1972, p. 111 svv.

I. Herlin et M.-M. Dourlens, *Vie de... Mechtilde du Saint-Sacrement*, Paris, 1883. — *Catherine de Bar. Documents inédits*, Rouen, 1973. — Marie de Jésus, *Mechtilde et Saint-Vanne*, dans *Cahiers vannistes*, fasc. 4, 1972, p. 108 svv.

Voir notice du vanniste M. Gaillot, DS, t. 6, col. 70-71.

Gilbert Chérest.

LE SEMELIER (Le Semellier; Jean-Laurent), doctrinaire, 1660-1725. — Né à Paris en 1660 d'un père secrétaire du roi, Jean-Laurent Le Semelier entre en 1678 dans la congrégation de la Doctrine chrétienne. Professeur de théologie, il est nommé en 1705 recteur de Saint-Julien, l'une des trois maisons parisiennes de la congrégation; il signe, avec l'ensemble des pères qui y résident, l'appel contre la Constitution *Unigenitus* en 1717. Il avait été chargé par le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, de diriger les conférences ecclésiastiques du diocèse établies depuis 1697 à Saint-Nicolas du Chardonnet et destinées à servir de séminaire de formation continue au clergé paroissial.

Douze volumes de conférences parurent de son vivant : cinq sur le mariage, quatre sur l'usure et la restitution. Dix autres furent publiés après sa mort (quatre sur le décalogue et six sur plusieurs points importants de la morale chrétienne), recueillis par Charles-François Le Roy (1699-1787), janséniste notoire, qui avait quitté l'Oratoire en 1746, lorsque le supérieur général imposa l'acceptation de la Bulle *Unigenitus*.

Comme toujours, les conférences ecclésiastiques se situent à mi-chemin d'une élaboration collective produite au cours de réunions régulières, et d'une recomposition finale par l'auteur du recueil. Il semble bien que Le Semelier ait lui-même utilisé les manuscrits du chanoine Le Paige et de Joseph Boucher (curé de Saint-Nicolas du Chardonnet), appelants et réappelants célèbres. Si les conférences sur l'usure et la restitution, et celles sur le mariage, reproduisent fidèlement la tradition et les conclusions de la Sorbonne, les conférences sur la morale sont chaque fois accompagnées d'une rubrique intitulée « fausses maximes des nouveaux casuistes » qui désigne le laxisme et le probabilisme condamnés par Innocent xi en 1679 et l'Assemblée générale du clergé de 1700. L'hostilité aux cultes populaires des saints, à une dévotion exagérée à Marie (notamment à « Marie corédemptrice et réparatrice des hommes »), au quiétisme, la revendication de la langue vulgaire dans la liturgie et d'un canon prononcé à voix haute et intelligible, autant de thèmes qui soulignent l'option idéologique de leur auteur mais aussi celle de la famille religieuse à laquelle il appartenait. Le Semelier mourut à Paris le 2 juin 1725.

Conférences ecclésiastiques de Paris sur le mariage où l'on concilie la discipline de l'Église avec la jurisprudence du royaume de France (Paris, 5 vol., Paris, 1713; 7 rééd. au 18e siècle); *Conférences... sur les péchés* (3 vol., 1715), ... *sur l'usure et la restitution* (4 vol., 1718; 6 rééd. au 18e siècle), ... *sur plusieurs points importants de la morale chrétienne* (Bruxelles, 4 vol., 1755; 6 vol., 1759; les vol. 5 et 6 sont consacrés à l'espérance et aux erreurs des quiétistes, et à la charité), ... *sur le Décalogue* (4 vol., Paris, 1759).

Archives nationales, M 238. — *Nouvelles ecclésiastiques*, 1736, p. 69; 1755, p. 140; 1756, p. 11-12; 1760, p. 13. — *Mémoires de Trévoux*, mai 1713, p. 877-887; novembre 1718, p. 810-852. — *Journal des savants*, t. 63, 1718, p. 429-439, 528-537. — *Mercure de France*, juillet 1725, p. 1522-1524. — *Journal historique* (de Verdun), t. 86, octobre 1759, p. 253-263. — M.-P. Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du* xviiie *siècle*, t. 2, Paris, 1855, p. 444. — Jean de Viguerie, *Une œuvre d'éducation sous l'ancien Régime. Les Pères de la Doctrine chrétienne.., 1592-1792*, thèse, Paris, 1976 (table). — DS, t. 3, col. 1511.

Dominique Julia.

LE SENNE (René), philosophe, 1882-1954. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine.*

1. Vie. — Né à Elbeuf (Seine-Maritime) le 8 juillet 1882, René Le Senne eut pour maîtres L. Brunschvicg † 1944 au lycée Henri iv, puis O. Hamelin † 1907 et F. Rauh † 1909 à l'École Normale Supérieure. Agrégé de philosophie en 1906, il enseigna aux lycées de Chambéry et de Marseille, puis aux lycées Louis le Grand et Condorcet de Paris. Nommé professeur à la Sorbonne en 1942, il fut élu membre de l'Institut en 1948. Avec L. Lavelle † 1951 (*supra*, col. 429-433), il fonda la collection « Philosophie de l'Esprit ». A partir de 1945, il prononça de nombreuses conférences en France et à l'étranger et fut membre des Académies de Malines, Bologne, Turin, Rome (Lincei), de l'*Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland*, docteur *honoris causa* de l'université de Louvain. Il mourut à Paris le 1er octobre 1954.

2. *Œuvres.* — 1) *Introduction à la philosophie*, Paris, 1925; éd. refondue : 1939, 1943, 1949, 1958, 1970; trad. esp., Buenos Aires, 1954. — 2) *Le mensonge et le caractère* et 3) *Le devoir*, 1940 (2e éd. augm., 1950), thèses. — 4) *Obstacle et valeur*, 1934, 1946; trad. ital., Brescia, 1950. — 5) *Traité de morale générale*, 1942, 1947, 1949, 1961, 1967 (mise à jour de P. Levert); trad. ital., Milan, 1969. — 6) *Traité de caractérologie*, 1945, 1946, 1949, 1951, 1957, 1961, 1963; trad. ital., Turin, 1960; esp., Buenos Aires, 1953. — 7) *La destinée personnelle*, 1951. — 8) *La découverte de Dieu*, 1955.

3. Doctrine. — 1° *L'actualité de l'esprit.* — Le Senne cherche toujours à mettre en lumière ce qu'il nomme « l'avènement de l'esprit ». Cette reconnaissance et reprise de l'esprit par lui-même, au-delà de ce qui le limite, le fausse, le menace de rester étranger à lui-même, doit conduire à l'affirmation métaphysique. Le point de départ de notre pensée est la description la plus poussée de l'expérience spirituelle, mais la vie de l'esprit ne peut nous apparaître sous une forme d'immédiateté, ni se penser sous la seule loi de l'objectivité. Nous affirmons souvent la dualité de l'esprit et des choses. Dire que l'esprit s'explique à partir des choses, qu'il leur est subordonné, conduirait à naturaliser l'esprit. C'est pourquoi Le Senne attache beaucoup d'importance au mot de Max Scheler † 1918 : « L'esprit ne peut se faire le serviteur des choses ».

Quand elle est fidèle à l'exigence intérieure, la pensée s'oriente vers l'idéalisme, qui trouve sa forme la plus achevée chez O. Hamelin. Celui-ci refuse de voir au principe de l'être « une chose en soi mystérieuse, gonflée

d'obscurités qui menacent de faire irruption dans le monde »; la relation est première, et ses termes ne se réalisent que par elle. Tout est affaire de raison. Pourtant Le Senne ne peut s'en tenir au rationalisme. Hamelin lui-même ne se limite pas à l'affirmation de la nécessité, loi que la raison impose aux choses; il veut reconnaître la contingence et l'idée de Dieu, il affirme la liberté et la personnalité, il trouve ce qui est impliqué dans « le système agissant ». Mais ces affirmations ne prennent pas chez lui toute leur plénitude et leur force. Le Senne veut maintenir l'idéalisme, reconnaître que la pensée, au-delà du système qui la traduit, est le lieu et la mesure des choses. Il faut penser ce qu'est l'esprit sous sa forme pure et reconnaître tout ensemble cette révélation intérieure et le principe de l'affirmation métaphysique.

La question que suscite la pensée métaphysique est celle que posait Maine de Biran † 1824 : Qu'est-ce que le moi? A vrai dire, le moi ne peut se représenter, car il apparaîtrait alors sous la forme d'un donné, de caractère objectif. Notre tâche est de saisir la spiritualité pure; la certitude que nous cherchons ne peut être atteinte que dans l'expérience réflexive, qui nous accorde à nous-mêmes et à l'être. Le Senne l'exprime en ces termes : *la relation idéo-existentielle*. L'expérience qu'elle nous donne n'apparaît pas seulement sous la forme de lois, de structures, car dans ce cas elle laisserait en dehors d'elle la spontanéité, l'acte, l'élan intérieur. Notre cheminement resterait vide s'il était pris sans son rapport à ce qui le suscite, le promeut. On reconnaît ainsi, sous une forme nouvelle et plus haute, le primat hamelinien de la relation. Mais nous ne la prendrons plus comme la relation-chose, elle devient la relation-âme qui exprime le mouvement de l'esprit dans sa richesse concrète.

L'expérience ne se ramène pas à son contenu; elle n'est que par la justesse, la rectitude qui l'affirment elle-même. Dans le cheminement de ces pensées, nous formons l'idée de moralité. Le *devoir* traduit la spontanéité la plus haute de l'esprit. Il apparaît surtout comme l'obligation d'inventer; il permet de dominer les conflits et les obstacles qui menacent toujours de nous arrêter; par lui, notre conscience retrouve sa confiance originaire en elle-même. Aussi le courage est-il la moralité traduite en ce qu'elle a de plus vivant. Il est encore la spiritualité pure, concrète et vivante, dans le rapport à l'expérience, dans la relation-âme.

La vérité qui nous constitue en nous donnant à nous-mêmes n'est ni incertaine ni lointaine. L'affirmation primitive nous est révélée dans l'*introversion*, qu'il faut distinguer de l'introspection; la première est le passage des déterminations à l'existence, la seconde réduit l'existence aux déterminations. Nous retrouvons ainsi l'intimité et la sublimité qui sont au principe de notre être; par là Le Senne dépasse le biranisme. Il faut en effet, au-delà de la saisie d'une résistance, reconnaître au principe de notre acte une sollicitation, un appel.

La profondeur du moi, objet de notre recherche incessante, est dans la référence à la *valeur*; il ne faut pas l'entendre comme une suprématie du moi s'affirmant au-delà du donné, à la source de son exigence et de son acte. Bien qu'elle soit l'âme de notre liberté, la valeur est indépendante de nous. Elle est le principe de notre confiance et de notre espérance. Elle nous élève au-delà de la dispersion de nos désirs et exprime l'affinité aux dons qui nous sont faits. La valeur s'affirme en dernière analyse dans la *grâce*. Le Senne parle d'une grâce inspiratrice et fondatrice; en elle toute violence est exclue, elle se révèle dans le principe de l'amour, de la vérité, de la beauté. C'est là surtout qu'apparaît l'*inventum mirabile* de Le Senne.

La tradition de la pensée française est la démarche qui conduit à l'intuition du spirituel pur. Elle atteint son but de la manière la plus élevée au moment où l'intériorité s'ordonne à la grâce et trouve en elle sa source et son achèvement. Les analyses de Le Senne montrent cette liaison avec une aisance et une simplicité remarquables. La reconnaissance de soi, à son plus haut moment, devient par elle-même l'affirmation métaphysique. L'esprit s'élève au-dessus de l'opacité des choses; l'accès à la valeur traduit le moment où l'être et l'esprit cessent d'être opposés. Les déterminations ne sont plus alors considérées comme des choses, mais comme des valeurs : « C'est partout la confiance qui est le commencement » (*Introduction à la philosophie*, p. 417). La pensée n'est plus menacée par l'objectivisme, et l'idéalisme s'achève dans le spiritualisme.

2° *La découverte de Dieu* est le prolongement de l'affirmation métaphysique, dans la réflexion sur la valeur. Celle-ci est reconnue dans la plénitude qu'elle réalise en nous et qui a sa forme la plus haute dans l'amour. Nous savons alors que la valeur ne vient pas de nous, mais a sa source dans l'infinité divine. La force de la grâce est d'être à la fois proposée et consentie; elle ne nous est pas étrangère, elle nous guide et nous révèle à nous-mêmes. La valeur absolue est alors immanente et transcendante à chacune des expériences concrètes par lesquelles nous cherchons à l'exprimer.

Pour penser Dieu, nous reconnaissons à la fois notre sollicitation et notre dépendance. Nous affirmons en même temps l'unité et la pluralité des valeurs, et nous reconnaissons Dieu dans le principe de cette liaison. La pensée de Dieu est ce qui porte au-delà du conflit, de la restriction et de la limitation des valeurs, au-delà de notre attachement à un bien particulier. Élevé au-delà de chacune de nos affirmations concrètes, Dieu les comprend en lui. L'expérience de a valeur forme en nous celle de l'absolu, nous permet lde l'affirmer dans la clarté réflexive. Le Senne cite ce mot d'É. Boutroux † 1921 : « Si l'aurore annonce le soleil, c'est qu'elle en émane ». Il récuse par contre la pensée de F.-H. Bradley † 1924, pour qui nous devrions aller vers une affirmation dernière, « là où tout est englouti dans l'absolu ». Notre tâche est au contraire de retrouver l'accord de la sublimité et de l'intimité, dans l'accord du dépassement et de l'adhésion.

En même temps nous affirmons l'ordre, au principe de chacune des valeurs et de leur distinction. La *participation* est le moment le plus élevé de la pensée philosophique parce qu'en elle l'esprit se saisit au-delà de tout ce qui distingue et unifie, s'établit là où tout communique sans que rien se confonde. Ce qui constitue chaque nature particulière ne l'isole pas en elle-même mais la situe dans une hiérarchie. Nous cherchons à penser le principe de ces liaisons : elles viennent de ce que l'absolu n'apparaît pas comme une chose, mais qu'il est reconnu dans le progrès que la spiritualité réalise vers elle-même. Nous le nommons Dieu quand nous l'affirmons comme le principe de la spiritualité et de la personnalité.

Le Senne dit que sa doctrine est une *reprise de l'argument ontologique*, à condition de l'entendre en un sens originel,

distinct de celui que condamnent les doctrines classiques, et par là plus proche du recueillement anselmien : *Interroga intima tua*. L'affirmation de Dieu n'est pas le passage de l'idée au réel, du possible à l'être. Elle consiste à reconnaître dans le mouvement de l'esprit le principe qui nous élève à l'absolu et par lui à Dieu; elle est l'élucidation difficile à établir et toujours reprise d'un double *cogito*. L'idée de Dieu ne nous est pas donnée, mais toujours proposée; elle n'est pas comprise dans le contenu de nos représentations; nous avons à la former nous-mêmes en cherchant ce que nous sommes, non selon notre être donné, mais en ce qui nous constitue comme esprit. La conscience se reconnaît alors comme enveloppée dans l'absolu qui la fonde, l'ouvre à elle-même et l'accomplit.

Malgré leur orientation commune, les doctrines de Lavelle et de Le Senne restent différentes. La première est une philosophie de la présence, du recueillement, de la totalité; la seconde met en plus vive lumière l'engagement, l'invention, le courage par lequel, sous sa forme pure, nous pouvons remonter au principe de l'être. Ce qui rapproche ces deux doctrines, c'est surtout la reconnaissance, sous deux modalités distinctes, de la participation spirituelle. Elles forment en nous le sens juste de la dignité intérieure et montrent comment le salut de l'esprit est le point de rencontre de la philosophie et de la religion.

Bibliographie complète des publications de R. Le Senne et des études sur sa pensée dans A.-A. Devaux, *Le Senne*, coll. Philosophes de tous les temps, Paris, 1968.

Numéros spéciaux de périodiques : *Les études philosophiques*, t. 10, 1955, n. 3, p. 361-491; *Giornale di Metafisica*, t. 9, 1955, n. 3, p. 361-506.

J. Paumen, *Le spiritualisme existentiel de R. Le Senne* Bruxelles-Paris, 1949. — E. Centineo, *René Le Senne : idealismo personalistico e metafisica assiologica*, Palerme, 1952. — J. Pirlot, *Destinée et valeur : la philosophie de R. Le Senne*, Namur-Louvain-Paris, 1954. — G. Berger, *L'homme moderne et son éducation*, Paris, 1962, p. 68-87. — M. Nédoncelle, *Trois approches d'une philosophie de l'esprit : Lavelle, Le Senne, Nabert*, Turin, 1965. — G. Magnani, *Itinerario al valore in R. Le Senne*, Rome, 1971. — A. Saliba, *Dieu dans la pensée de R. Le Senne*, thèse, Paris-IV, 1975.

Y. de Montcheuil, *Une philosophie du devoir*, NRT, t. 59, 1932, p. 481-523; repris dans *Mélanges théologiques*, Paris, 1946, p. 227-259. — G. Fessard, *Une phénoménologie de l'existence : la philosophie de M. R. Le Senne*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 25, 1935, p. 129-158, 292-328. — J. Nichols, *The spiritualist Philosophy of R. Le Senne*, dans *Philosophy today*, t. 11, 1957, p. 276-292. — A. Forest, *René Le Senne*, dans *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Portraits*, t. 2, Milan, 1964, p. 907-935.

Catholicisme, t. 7, 1972, col. 460-465 (P. Grieger).

Aimé FOREST.

LE SERGENT (CHARLOTTE), bénédictine, 1604-1677. — 1. *Vie*. — 2. *Itinéraire mystique*.

Seule, Jacqueline Blémur nous renseigne sur cette bénédictine dans son *Abrégé de la vie de la Vén. M. Charlotte Le Sergent, dite de Saint-Jean l'Évangéliste, religieuse de l'abbaye royale de Montmartre* (Paris, Lambert, 1685, 305 p. in-12°; Bibliothèque nat.), réédité sous le titre de *Vie de la V. M. de S. Jean l'Évangéliste* (Paris, N. Le Clerc, 1689, 305 p.; bibl. des jésuites de Chantilly). La biographe a travaillé sur les papiers intimes de la religieuse qu'elle cite et dont elle a édité quelques lettres. H. Bremond considère Ch. Le Sergent comme « la plus sublime des mystiques de Montmartre » (*Histoire..*, t. 2, p. 467).

1. *Vie*. — Charlotte Le Sergent naît à Paris en 1604 au sein d'une famille notable. Est-ce son père, Claude, qui est conseiller à la chambre des comptes et annobli en 1615 (Paris, Bibl. nat., ms fr. 4139, f. 164)? La famille semble avoir résidé sur la paroisse de Saint-Jean-en-Grève. Claude, un des frères cadets de Charlotte, devait se faire minime; Bremond a également parlé de lui, il présente de nombreuses affinités spirituelles avec sa sœur.

Celle-ci aimait le monde et s'irritait « jusqu'à la fureur » des importunités de la grâce, car elle aurait voulu « vivre à son aise » (*Vie*, p. 10); c'est à l'âge de quatorze ou seize ans qu'elle se rendit aux instances divines, à la vue, en l'église Saint-Jean-en-Grève, d'un pauvre charbonnier contemplant avec amour le crucifix. Elle se mit alors sous la direction des jésuites; son attrait la poussait vers le Carmel, mais sa famille trouvait que l'abbaye de Montmartre flattait davantage ses ambitions et l'y plaça. L'abbesse en était la réformatrice Marie de Beauvilliers (1574-1652; DS, t. 1, col. 1320-1322).

La vie religieuse de mère Charlotte n'est marquée par aucun événement notable; elle fut maîtresse des novices à Montmartre et prieure en divers monastères dépendant de l'abbaye parisienne (après Montmartre, à Marsac, 1652, Notre-Dame de Grâce, 1655, etc); elle mourut à Montmartre le 6 août 1677. De toutes ses disciples, la plus connue est Anne-Berthe de Béthune, abbesse de Beaumont-les-Tours. Jean de Bernières (1602-1659) la consultait, et elle eut une amie incomparable en la personne de Catherine de Bar (1614-1698; = Mechtilde du Saint-Sacrement), la fondatrice des bénédictines de l'Adoration perpétuelle.

Charlotte avait un tempérament qui se serait tourné vers l'action; on lui reconnaissait de l'esprit et du jugement; elle semble avoir été dotée d'un caractère indépendant, difficile à bien comprendre et fantasque; les pratiques de la vie claustrale lui pesaient; elle n'était attirée ni par le chant ni par les cérémonies, et la vie bénédictine lui convenait, semble-t-il, assez peu. Par inclination, elle trouvait crucifiant de ne pas agir : « Ne rien faire, ni considérations ni affections, renoncer à toute connaissance, marcher à l'aveugle », lui paraissait le comble de la mortification (p. 71-72).

2. *Itinéraire mystique*. — Dès le premier instant de sa conversion, elle reçoit un « don d'oraison sublime avec une telle impression des souffrances de Notre Seigneur qu'elle en (est) toute pénétrée » (p. 12). Son directeur jésuite la soumet aux méthodes de saint Ignace et à la pratique de l'examen particulier; cela lui fit éprouver « des géhennes et des tortures d'esprit inconcevables » (p. 15); elle se sentait attirée « à l'esprit intérieur et à l'oraison »; le reste la tenait en « une étrange servitude » (p. 16).

A Montmartre, elle manifeste une grande inclination pour la solitude, mais la facilité au recueillement est la seule qualité qui se manifeste alors en elle; l'abbesse exigea néanmoins qu'elle se pliât à toutes les exigences de la Règle qui lui semblaient insupportables. Pour son oraison on la mit au régime commun; méthode, points de méditation lus en communauté, « c'était pour elle de l'arabe » (p. 30); l'épreuve fut très rude. Elle franchit cependant les premières étapes de la vie intérieure. Sa grâce propre était de dépouillement et d'anéantissement. L'amour pour l'humanité du Christ, la conformité au Christ souffrant, les lumières sur les mystères de Dieu ne furent que des moments, avant l'entrée dans une sorte de nuit : la voie de simple intelligence et de simple regard.

Tout son être appréhendait cet état passif auquel Dieu l'appelait. « L'intime de son âme trouvait des délices ineffables en ce dénuement pendant que les sens y avaient une répugnance extrême » (p. 72). Elle

résolut, sur le conseil d'un capucin, de se livrer à l'attrait de la grâce, et Dieu fit le vide dans son âme, « comme quand on prend un balai et que l'on pousse les ordures hors d'une chambre » (p. 75).

Dès lors, Charlotte prend rang parmi les maîtres spirituels; elle avait d'abord inquiété plus d'une religieuse; une visite canonique avait été consacrée à étudier « son cas » et l'influence qu'elle exerçait; puis on lui fit confiance. Parmi ses disciples, J. de Blémur parle de Marguerite Guérin, Marie Pavin, Catherine Guiette, outre les moniales déjà citées.

On l'avait soupçonnée de ressusciter les erreurs des illuminés; les préventions désarmèrent; on lui laissa, dit J. de Blémur, « un pouvoir absolu pour la direction de la communauté » (p. 105); son influence sur les monastères issus de la réforme de Montmartre fut donc, semble-t-il, notable; jusqu'à sa mort, l'abbaye compta plusieurs religieuses pratiquant l'oraison de quiétude, mais à un degré moindre qu'elle. Elle-même a caractérisé son état en disant que dans cette oraison « l'âme est comme perdue, sans savoir où elle est ni ce qui se passe en elle » (p. 110).

D'après J. de Blémur (*Vie*, p. 151-152), Ch. Le Sergent a laissé des traités spirituels, manuscrits, voire édités. La biographe les a utilisés, mais on ne sait ce qu'ils sont devenus. « Nous supprimons à regret une quantité de lettres... (Charlotte) composa un livre qui contient un Abrégé des voyes mystiques.., que l'on a réimprimé plusieurs fois. Un Traité de la demeure de Dieu en l'âme. Un autre pour connaître l'état de chaque âme selon son degré de grâce, etc. Elle a composé des Méditations et une Explication de la Règle de S. Benoît (qui est un portrait de la vie spirituelle d'une religieuse; en voir une esquisse dans la *Vie*, p. 233-305). Elle écrivit encore la Vie du P. Claude Sergent, son frère ». On peut ajouter des notices biographiques de plusieurs bénédictines qu'elle a dirigées (p. 170 svv).

H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux..*, t. 2, Paris, 1916, p. 467-484; t. 11, p. 345-347. — Y. Chaussy, *Les bénédictines et la réforme catholique en France au 17e siècle*, 2 vol., Paris, 1975, voir table.

Claude Le Sergent, né vers 1605 à Paris, fit profession chez les minimes en 1624. Il enseigna quelque temps la théologie à Rome. Consacré ensuite à la prédication, il fut nommé visiteur général pour la France. Il mourut à Lyon le 7 octobre 1652.

Voir R. Thuillier, *Diarium... minimorum*, t. 2, Paris, 1709, p. 173; G. M. Roberti, *Disegno storico... de' minimi*, t. 2, Rome, 1909, p. 428-429; H. Bremond, *Histoire..*, t. 6, 1922, p. 368-370.

Guy Oury.

LE SESNE DES MÉNILLES D'ÉTEMARE (Jean-Baptiste), prêtre janséniste, 1682-1770. — Né le 4 janvier 1682 au château des Ménilles (diocèse d'Évreux), Jean-Baptiste d'Étemare (appellation la plus commune) est issu d'une famille de gentilshommes normands. Son père, homme très pieux et frère de Le Sesne de Théméricourt, détourne son fils, qui est pourtant l'aîné, de la carrière militaire et le confie aux oratoriens de Saumur. Jean-Baptiste étudie ensuite au séminaire de Saint-Magloire, à Paris, en suivant les conseils de Le Nain de Tillemont et de Pierre Nicole. Il est ordonné prêtre en mai 1709; il entre aussitôt dans les querelles jansénistes. De par sa famille, ses amitiés, ses études et son penchant personnel, il est et demeurera toujours très attaché à Port-Royal et au jansénisme. Ses maîtres reconnaissent sa valeur; ils lui confient les conférences sur la religion et l'Écriture sainte. Il écrit et écrira beaucoup, du moins pendant la première moitié de sa vie, sur l'Écriture, la constitution *Unigenitus*, l'Appel, les convulsionnaires, etc; plusieurs de ses livres ne seront publiés qu'au 19e siècle.

1) *Écriture.* — Étemare passe pour être sinon « l'auteur du figurisme » (DTC) du moins son représentant le plus important. Signalons quelques ouvrages.

Parallèle du peuple d'Israël et du peuple chrétien (Paris, 1723); *Tradition des saints Pères sur la future conversion des juifs* (1724); *Histoire de la religion, représentée dans l'Écriture sainte sous divers symboles* (édition partielle, 1727; complète, 2 vol., 1862); *Essai d'un parallèle du temps de Jésus-Christ et des nôtres, pour servir d'instruction et de consolation...* (1732, 1760); *Explication des discours de N.S. Jésus-Christ après la Cène* (1860); *Principes pour l'intelligence de l'Écriture sainte* (1865); *Explication de l'Apocalypse* (1866).

2) *Jansénisme.* — Mis à part les libelles de controverse, on peut retenir : (9 des 14) *Lettres théologiques sur l'Instruction pastorale de M. de Bissy*, évêque de Meaux (1709-1712); *Traité de l'action de Dieu sur les créatures* (1709); (4) *Gémissement(s) d'une âme vivement touchée de la destruction du saint monastère de Port-Royal* (1710, 1710, 1713, 1714; composés en collaboration avec l'oratorien Pierre Boyer, ces ouvrages furent plusieurs fois réédités); (9) *Mémoires sur les propositions renfermées dans la constitution Unigenitus, qui regardent la nature de l'ancienne et de la nouvelle alliance* (2 vol., 1714-1716); *Les Hexaples ou les six colonnes sur la const. Unigenitus* (édition à part de la 2e colonne, qui est d'Étemare, 2 vol., Amsterdam, 1722); *Ressources de la piété dans les maux de l'Église* (1860).

Dans ces écrits, Étemare « ramène toutes les erreurs particulières des jésuites au tronc commun qui les produit.., l'erreur capitale sur la liberté de l'homme » (NE, 1771, p. 28). Le mouvement janséniste en fait son ambassadeur, à Rome en 1725, en Angleterre en 1729, en Hollande enfin. Ayant noué d'excellentes relations avec l'Église janséniste hollandaise (notamment avec P. Quesnel), il s'y réfugie en 1751; il meurt à Rhynswick, près d'Utrecht, le 29 mars 1770.

Étemare a été une des personnalités représentatives et attachantes du mouvement janséniste au 18e siècle. Ses amis (cf NE) parlent de sa « piété éclairée », de ses « éminentes vertus », de son « amour de la pauvreté », de la « simplicité de ses meubles, celle de ses habits ».

Nouvelles ecclésiastiques (= NE), 13 et 27 février 1771, p. 25-33. — M.-J. Picot, *Biographie universelle* (Michaud), t. 13, 1855, p. 127-128. — *Nouvelle biographie générale* (Hœfer), t. 16, 1856, p. 592. — E. Mangenot, art. *Figurisme*, DTC, t. 5, 1913, col. 2299-2304. — B. Neveu, *Dictionnaire de biographie française*, t. 13, 1971, col. 185-186.

DS, art. Jansénisme, t. 8, col. 102 svv.

Marie-José Michel.

LESEUR (Élisabeth), 1866-1914. — Pauline-Élisabeth Arrighi, née à Paris, le 16 octobre 1866, d'un père corse, avocat au barreau parisien, était l'aînée de cinq enfants, auxquels leur mère donna une solide formation chrétienne. Elle épousa Félix Leseur, le 31 juillet 1889; le foyer n'eut pas d'enfants. Sous l'influence de son mari, qui avait perdu la foi au cours de ses études et qui collaborait à la presse anticléricale, Élisabeth délaissa toute pratique religieuse. En 1898, la *Vie de Jésus* de Renan que lui donne son mari la fait réagir, reprendre la lecture de l'Évangile et une formation religieuse : elle commence une vie nouvelle. En mars 1903, Joseph Hébert, dominicain, devient son conseiller spirituel. Le 22 avril, elle fait, à Saint-Pierre de

Rome, don d'elle-même à Dieu pour la tâche « de charité et de lumière » qui est la sienne dans le milieu mondain où la situation de son mari (directeur de compagnie d'assurances, ami des hommes politiques d'alors) l'oblige à vivre, et dans le support de ses souffrances (maladies et accidents, deuils familiaux, indifférence ou hostilité religieuse).

Comme elle avait tenu son *Journal d'enfant*, elle tint désormais son *Journal* spirituel et composa de petits traités religieux. La lecture de ce *Journal*, après la mort d'Élisabeth le 3 mai 1914, bouleversa et convertit son mari; il entrera chez les dominicains en septembre 1919 sous le nom de Marie-Albert († 1950) et publiera les écrits de sa femme.

La doctrine qui se dégage de ces écrits est classique et porte la marque de l'époque : apparemment peu « biblique » et légèrement moralisante. Le secret de leur influence est dans la personnalité qui s'y révèle : une femme mariée, très cultivée, soucieuse du bonheur de son foyer, vivant sa foi dans un milieu de riche bourgeoisie, et s'exprimant dans une langue très pure, sobre et juste. Sans grâces mystiques extraordinaires, ni même habituellement sans joie sensible, mais soutenue par une foi sans cesse approfondie par la lecture de l'Évangile et des grands auteurs spirituels, et par la méditation quotidienne (qu'elle conseille avec insistance), la vie spirituelle d'Élisabeth est marquée par un courage paisible et joyeux dans l'acceptation du devoir d'état, un sens profond de la communion des saints qui l'aide à porter la souffrance, « forme achevée de la prière », dans une perspective apostolique, et surtout par une charité qui la tourne à la fois vers les pauvres et vers les incroyants, auprès desquels elle exerce un apostolat de rayonnement silencieux, d'accueil et de compréhension, dans un respect total des consciences. « Élisabeth Leseur est venue à son heure, l'heure de la Providence; elle appartient à l'histoire spirituelle du 20e siècle » (H. Bremond, *Le Correspondant*, t. 298, 1925, p. 685, repris dans le *Manuel*, cité *infra*).

1° *Journal et pensées de chaque jour* (Paris, 1917), qui dépassa le centième mille (dernière réimpression, 1947) et fut traduit en une douzaine de langues; cf DS, t. 8, col. 1436. — 2° *Lettres sur la souffrance* (Paris, 1918), adressées à sœur Goby, de l'hôtel-Dieu de Beaune. — 3° *La vie spirituelle* (Paris, 1919), recueil de divers petits écrits : *Une âme* (souvenirs sur sa sœur Juliette † 1905, publiés hors commerce en 1906), *Retraite*, *La femme chrétienne*, *Le chrétien*, etc, dont plusieurs édités en tirages à part. — 4° *Lettres à des incroyants* (Paris, 1923); un tiers est adressé au foyer Félix Le Dantec, très lié avec les Leseur. — 5° *Journal d'enfant* (Paris, 1934).

E. Roupain, *Une femme du monde*, Paris, 1919; *Une femme du monde apôtre*, 1920. — Marie-Albert Leseur, *Vie d'Élisabeth Leseur*, Paris, 1931; *Une éveilleuse d'âmes* (petite vie illustrée), Paris, 1930. — A. M. Rulla, *La comunione dei santi nel pensiero di Elisabetta Leseur*; trad. franç., *La communion des saints dans la pensée d'Élisabeth Leseur*, Paris, 1935. — Jeanne Andé, *Le rayonnement d'É. Leseur*, Paris, 1937. — Marcelle Delmott, *Ce que dirait É. Leseur*, Paris, 1941. — Geneviève Duhamelet, *Élisabeth Leseur*, Paris, 1959. — Marie-Louise Herking, *Le Père Leseur*, Paris, 1952. — H. Bremond, Introducton au *Manuel illustré de la littérature catholique en France*.., Paris, 1925, p. LI-LIV (reproduit l'article du *Correspondant*, cité plus haut). — L. Chaigne et A. Garreau, *Anthologie de la littérature spirituelle*, Paris, 1941, p. 141-146. — Pierre Célestin Lou Tseng-Tsiang, *Souvenirs et Pensées*, Bruges, 1945, p. 120.

La cause de béatification d'Élisabeth Leseur a été amorcée au plan diocésain; M.-A. Leseur a préparé les *Articles du procès informatif* (1936).

Francis WENNER.

LESPAGNOL (GÉRY), prêtre, 17e siècle. — Originaire de Lens, docteur en théologie de Douai en 1617, d'abord curé de Sainte-Croix d'Arras, chanoine et grand pénitencier, Géry Lespagnol prit part, avec son frère Antoine, à la fondation d'une communauté d'oratoriens philippins qui, en exécution des volontés de Hermann Ortemberg, évêque d'Arras † 1626, s'installa dans la paroisse Saint-Albin de Douai en 1629, et fut transférée l'année suivante à la paroisse Saint-Jacques. A partir de 1634, il en assura la direction avec le titre de vice-pasteur, tandis que son frère était en mission à Rome. Après Pâques 1641, des motifs de famille l'obligèrent à quitter l'Oratoire pour devenir curé d'Armentières.

Lespagnol a édité la *Peccatorum summula* de Th. Cajetan (Douai, 1613) et collaboré à la « Bible de Douai », *Biblia sacra* (Douai, 1617).

On connaît en outre de lui : *Infirmarium sive instructio ad parochos de cura infirmorum* (Douai, 1627); un *Directeur spirituel contenant des instructions très utiles à toutes sortes de personnes* (Douai, 1633), devenu en 1641 *Medicus animae seu de cura..*, qui est un manuel de piété destiné, par des conseils pratiques et judicieux, à éclairer et à diriger les chrétiens, même « les artisans et autres personnes n'ayant guère de loisir »; *Préservatif contre les sectes et religions nouvelles* (Lille, 1651); *Le bon chrétien ou pratique familière pour vivre en vrai disciple de Jésus-Christ* (Lille, 1652); *L'institution de la messe avec la déclaration de ses cérémonies* (Lille, 1654) et un *De obligatione praedicandi et audiendi verbum Dei* (Douai, 1657).

Lespagnol est connu sous son nom latinisé de Gaugericus Hispanus. — *Livre historique de la maison oratorienne de Douai*, ms, bibliothèque munic., Lille, Série H, 148, 1-2. — J.-J. Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. 1, Bruxelles, 1689, p. 330. — H.-R. Duthillœul, *Bibliothèque douaisienne*, Douai, 1842. — F. Danchin, *Les imprimés lillois*, t. 1, Lille, 1926.

Paul AUVRAY.

L'ESPINE (JEAN DE; SPINA), pasteur protestant, vers 1506-1597. — Né à Daon (Mayenne) aux environs de 1506, Jean de l'Espine entra chez les ermites de Saint-Augustin d'Angers. Il poursuivit des études de théologie et devint docteur en Sorbonne. Il semble avoir été prieur de son couvent en 1552. Vers 1546, au retour d'un voyage en Italie, il rencontra Jean Calvin; des relations épistolaires s'ensuivirent (1546-1564). Dès la première lettre, l'Espine se montre huguenot de cœur et de conviction. Aussi, l'influence du jugement et du supplice d'un de ses amis, Jean Radec, un ancien frère mineur, ne fut nullement déterminante dans le passage de l'Espine au calvinisme. C'est au cours du Colloque de Poissy, où il est invité comme simple auditeur, qu'il fait profession publique de protestantisme et signe la confession de foi des Églises réformées (lettre de Théodore de Bèze à Calvin du 12 septembre 1561). A la fin du Colloque, il fut l'un des cinq pasteurs désignés pour établir avec cinq théologiens catholiques un texte d'accord sur la sainte Cène. On ne peut s'empêcher de voir dans cette déclaration commune un texte remarquablement équilibré et que ne désavoueraient sans doute pas nos contemporains (voir le texte dans Th. de Bèze, *Histoire ecclésiastique des Églises réformées*, Anvers, 1580, t. 1, p. 608; rééd., t. 1, Paris, 1883, p. 678; cf P.-F. Geisendorf, *Théodore de Bèze*, Genève, 1949, p. 124-166).

Désormais l'Espine exerça son ministère en diverses contrées (région parisienne, par exemple à Montargis, auprès de Renée de Ferrare, 1569-1575; à Genève; en Anjou, à Angers, 1578-1585; à La Rochelle, etc). Il mourut à Saumur en décembre 1597.

Les nombreux ouvrages publiés par L'Espine traitent de théologie et de morale.

Plusieurs traités théologiques concernent la pénitence, l'eucharistie, la justification par la foi et le ministère de l'Église : *Discours du vrai sacrifice et du vrai sacrificateur* (Lyon?, 1563), *Excellent traité de la justice chrétienne* (Genève, 1577), *Traité de la reconnaissance et confession des péchés à Dieu* (La Rochelle, 1587), *Traité du ministère de l'Église* (dans les *Opuscules théologiques*).

Ces ouvrages sont des exposés doctrinaux où il polémique en particulier avec René Benoist (cf DS, t. 1, col. 1451-1452). Les *Opuscules théologiques* (Genève, 1598, 1044p., in-8°) regroupent une bonne partie de l'œuvre doctrinale de l'Espine, et y ajoutent quelques inédits.

La réputation de l'Espine lui vient principalement de ses œuvres morales et de son talent d'écrivain. On peut rappeler tout d'abord le seul ouvrage publié avant son passage au protestantisme : *Traité pour ôter la crainte de la mort* (Lyon, 1558), puis le *Traité consolatoire... contre toutes sortes d'afflictions* (Lyon, 1565), le *Traité des tentations ou moyens d'y résister* (Lyon, 1566), l'*Excellent traité de la justice chrétienne* qui commence par un exposé sur la vertu de justice, le *Traité pour consoler les malades* (La Rochelle, 1588), le *Traité de la providence de Dieu* (La Rochelle, 1589).

L'ouvrage principal de L'Espine, c'est l'*Excellent discours touchant le repos et le contentement de l'esprit* (Genève, 1587). Le succès en fut immédiat : huit éditions de 1587 à 1599, des traductions latine (1591), anglaise (1594) et allemande (1610). Ce *Discours* présente à la manière du temps (nombreux exemples tirés des anciens, digressions historiques, récits enjolivés d'histoire naturelle, etc) sept défauts ou vices avec leurs remèdes, d'après les textes littéraires de l'antiquité et d'après la Bible. L'Espine s'en prend ainsi à l'avarice, l'ambition, la colère, l'envie, la volupté, la curiosité et la crainte. Il manifeste, écrit L. Hogu, un « grand souci de la vie intérieure et de l'absolu » (p. 121); l'ouvrage est « une sorte de bréviaire à l'usage du chrétien et de l'homme intérieur » (p. 126), que François de Sales a utilisé. Tout en citant constamment Plutarque et Sénèque, L'Espine fonde son enseignement essentiellement sur l'Écriture. Il demeure l'un des bons moralistes du 16e siècle.

Correspondance L'Espine-Calvin (sous les noms de Spina et de Acanthius) dans *Calvini opera*, Brunswick, 1863 svv : t. 12, n. 870 (1546), col. 455-458; t. 13, n. 1070 (sept. 1548), 1181 (avril 1549), 1339 (févr. 1550), col. 40-42, 257-258, 515-516; t. 18, n. 3361 (mars 1561), col. 404-406; t. 20, n. 4043 (nov. 1563), 4080 (févr. 1564), 4202 (1561), col. 185-186, 257-258, 477-478; — réponses de Calvin : t. 18, n. 3505 (août 1561), 3534 (sept. 1561), col. 671, 738-739.

L. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, t. 4, Amsterdam, 1740, p. 251 (= Spina). — É. et E. Haag, *La France protestante*, t. 7, Paris, 1856, p. 37-40. — F. Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. 8, Paris, 1880, p. 178-181. — L. Hogu a renouvelé nos connaissances par sa thèse : *J. de L'Espine, moraliste et théologien*, coll. Bibliothèque de l'École des hautes Études 203, Paris, 1913.

Jean Cadier.

LESSIUS (Léonard), théologien jésuite, 1554-1623. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Traits caractéristiques.* — 4. *Doctrine spirituelle.*

1. **Vie.** — Léonard Leys (latinisé en Lessius) naquit à Brecht, gros village de la province d'Anvers, le 1er octobre 1554, quatrième enfant de cultivateurs modestes, Léonard et Marie Aerts. Orphelin de père à cinq ans et de mère à six, lui et ses sœurs furent confiés à la tutelle du grand-oncle maternel Henri Leest et de l'oncle paternel Hubert (en souvenir duquel Léonard prendra un jour le pseudonyme de *Leo Hubertinus*). Malgré ses succès d'écolier, les tuteurs songeaient à le placer comme apprenti chez un négociant d'Anvers lorsqu'un concours de circonstances lui permit de gagner une bourse d'étude au collège d'Arras à Louvain. Immatriculé à la faculté des arts, élève à la pédagogie « du Porc », il mérita le titre de *primus* au terme de ses études de philosophie (19 février 1572).

Après quelques hésitations, il entra au noviciat de la compagnie de Jésus à Louvain (23 juin 1572). Son enseignement de la philosophie à Douai (1574-1581), où Robert Southwell (futur martyr † 1595) fut son élève, fut interrompu par l'expulsion des jésuites à la suite d'une émeute.

Logeant dans une chambre d'auberge occupée la veille, croit-on, par un soldat atteint d'un mal contagieux, Lessius et son compagnon contractèrent une forte fièvre accompagnée bientôt de tumeurs infectieuses. Le compagnon mourut au cours de l'année; lui-même devait en garder de graves séquelles toute sa vie (cf P. Boeynaems, « *De Eubiotiek van Lessius* » *of Lessius' opvatting van de gezondheidszorg*, dans *Sint-Lucasblad*, 1955, p. 126-139); le souci de maintenir ses forces le conduisit à une étude personnelle de la médecine et de la diététique dont il livra les fruits dans son *Hygiasticon seu vera ratio valetudinis bonae et vitae... ad extremam senectutem conservandae* (Anvers, 1613), souvent réédité et traduit en plusieurs langues.

Ordonné prêtre à Pâques 1580, après un séjour à Liège en 1582, il se rendit à Rome pour compléter ses études théologiques auprès de Robert Bellarmin et de François Suarez. On le retrouve à Liège en 1584-1585, et l'année suivante il est envoyé à Louvain comme professeur de théologie et préfet des études au collège des jésuites. C'est là qu'il inaugure sa brillante carrière de professeur, écrivain, controversiste, etc. Vers 1610, en raison de difficultés diverses suscitées par ses thèses, il renonce à ses publications savantes et commence à écrire des ouvrages spirituels; quatre jours avant sa mort, il achevait son traité sur les *Noms divins*. Ses dernières années furent marquées par de nouvelles épreuves; en 1615, il eut une jambe cassée dans un accident de voiture au moment où il se rendait à Rome pour la congrégation générale; en 1618, il fut atteint de la maladie de la pierre, qui lui valut de terribles souffrances. La célébration de son jubilé de vie religieuse en 1622 fut un rayon de consolation et lui valut les hommages de ses frères (cf *Imago primi saeculi societatis Jesu..*, Anvers, 1640, p. 17). Il mourut le dimanche 15 janvier 1623, jour de la fête du Saint Nom de Jésus, qu'il vénérait particulièrement.

Lessius s'était fait remarquer par la sainteté de sa vie tout autant que par ses qualités intellectuelles et son œuvre écrite. Mais les efforts tentés par les jésuites pour obtenir sa béatification furent contrariés par de multiples circonstances : animosité d'une partie du clergé et des professeurs de Louvain, désaccord partiel avec ses supérieurs romains Claude Aquaviva et Mutius Vitelleschi (et même avec le pape Urbain VIII qui avait été pourtant son admirateur), opinions jansénisantes de l'archevêque Jacques Boonen, manque de

discrétion dans la vénération de la tombe placée sous le maître-autel de l'église des jésuites, et où l'on croyait constater des miracles, etc.

La biographie de Lessius connut aussi diverses péripéties. Après l'*Elogium* composé par son recteur Guillaume Bauters (exemplaire aux archives de la province des jésuites belges et à la Bibliothèque royale, ms 654), son neveu, le jésuite Jacques Wijns (1593-1649), écrivit une biographie plus développée terminée le 1er janvier 1630. Il en fournit un exemplaire (Bruxelles, Bibl. royale, ms 4070) à Antoine Van Winghe, abbé de Liessies, un autre à son cousin prémontré, Léonard Schoofs, curé de Merksplas, mort en 1636 au service des pestiférés. Cet exemplaire fut légué à Thomas Courtois, petit-neveu de Lessius, licencié en droit, qui le fit éditer à ses frais à Bruxelles en 1640 *(De vita et moribus R.P. Leonardi Lessii... una cum Divinarum perfectionum opusculo)*. La dédicace, signée par Courtois, contenait ces mots « (libelli) ejusdem nimirum Domini Leonardi Schoofs... concinnati », qui firent attribuer généralement cette biographie à Schoofs (cf les anciennes éditions de l'*Index*; Sommervogel, t. 4, col. 1744-1745). Mais la comparaison entre la rédaction de Wijns et celle de Schoofs montre que Wijns composa et remania lui-même le texte imprimé (cf A. Ampe, OGE, 1955, p. 15-26); Courtois semble avoir voulu dissimuler ce travail de Wijns pour que l'éloge de Lessius puisse être attribué à une plume étrangère à son ordre (cf L. Ceyssens, dans *Bijdragen tot de Geschiedenis*.., 1958, p. 108-120). Les changements d'une rédaction à l'autre sont considérables et s'expliquent par la situation nouvelle en matière de controverse théologique (parution de l'*Augustinus* de Jansénius en 1640). L'historien doit donc tenir compte des deux rédactions; celle de Schoofs, quoique très élaguée, apporte d'intéressants détails (cf Ampe, OGE, 1955, p. 6-24).

Or, l'édition de 1640 fut mise à l'*Index* « donec corrigatur » (22 janvier 1642); une autre édition (Paris, 1644), non conforme aux décrets d'Urbain VIII, fut cette fois condamnée (18 décembre 1646) sans restriction, en même temps que l'imprimé des rectifications présentées comme celles que désirait la congrégation de l'Index. Le 3 juin 1648, la même congrégation défendait l'impression d'un manuscrit de la *Vita*, soigneusement corrigé, qui lui avait été envoyé pour approbation. D'autres éditions parurent dans la suite, mais la prohibition ne fut levée qu'en 1891. A cette date, la découverte des restes de Lessius et la vénération de sa mémoire firent entreprendre de nouveaux efforts pour obtenir la béatification, mais ils n'ont pas abouti malgré la popularité de Lessius (vg à l'occasion des fêtes du centenaire de la naissance en 1923; cf *Oudheid en Kunst*, Brecht, t. 14, 1923, p. 23-32; t. 37, 1954, p. 170-171; t. 38, 1955, p. 174-175; t. 39, 1956, p. 132-135).

2. **Œuvres.** — Liste des écrits et des éditions dans Sommervogel, t. 4, col. 1726-1751; t. 9, col. 588-589; dans Ch. Van Sull, *L. Lessius*, p. 353-363, avec liste des mss conservés; compléments par D. A. Stracke, OGE, t. 14, 1940, p. 357-362; A. Ampe, t. 28, 1954, p. 330-360, etc. On donnera seulement les titres principaux, la date et le lieu des premières éditions et l'indication des traductions.

1° *Œuvres théologiques.* — *De iustitia et iure caeterisque virtutibus cardinalibus libri* IV, Louvain, 1605. — *De gratia efficaci, decretis divinis, libertate arbitrii et praescientia Dei conditionata*, Anvers, 1610. — *De providentia Numinis et animi immortalitate libri duo adversus atheos et politicos*, et *De praedestinatione et reprobatione angelorum et hominum, De praedestinatione Christi*, Anvers, 1613, 1626, etc; trad. angl., franç. et chinoise (par Adam Schall et Martin Martini). — *In D. Thomam De beatitudine, De actibus humanis, De Incarnatione Verbi, De sacramentis et censuris... Accesserunt variorum casuum conscientiae resolutiones*, Louvain, 1645.

2° *Œuvres de controverse.* — *Quae fides et religio sit capessenda consultatio*, Anvers, 1609; trad. all., angl., arabe, néerl., franç., polon. — *De Antichristo et eius praecursoribus*.., Anvers, 1611; trad. néerl. — *Defensio potestatis summi Pontificis*.., Saragosse (en fait, Anvers), 1611 (ouvrage retiré du commerce par ordre du supérieur général Aquaviva en accord avec Paul V; cf Van Sull, p. 219-231). — *Discussio decreti magni concilii lateranensis... de potestate Ecclesiae in temporalibus*.., sous le pseudonyme de Guill. Singleton, Mayence (?), 1613.

3° *Œuvres de spiritualité.* — *Disputatio de statu vitae eligendo et religionis ingressu*.., Anvers, 1613; trad. esp. et franç. (par A. Gaveau, Tours-Paris, 1873). — *De bono statu eorum qui vovent et colunt castitatem in saeculo*, sous le pseudonyme de « Leo Hubertinus a Sancto Dionysio », Cologne, 1615; trad. all., angl., néerland. — *De summo bono et aeterna beatitudine hominis libri* IV, Anvers, 1616. — *De perfectionibus moribusque divinis libri* XIV *quibus pleraque sacrae theologiae mysteria breviter et dilucide explicantur*, Anvers, 1620; trad. franç. diverses, dont celle de Cl. Maillard, *Eschele mystique*, Paris, 1643; les aspirations qui terminent chaque livre ont été souvent publiées à part sous le titre *Recollectiones precatoriae* (trad. franç. à la suite des *Noms divins*, par M. Bouix, Paris, 1884). — *Quinquaginta nomina Dei seu divinarum perfectionum compendiaria expositio*, Bruxelles, 1640 (à la suite de la *Vita*, par les soins de Th. Courtois); trad. angl., esp., franç., néerl.

3. **Traits caractéristiques.** — 1° *Curiosité et ouverture d'esprit.* — Lessius fit preuve d'une extraordinaire avidité d'apprendre en de multiples domaines.

Outre son étude de la médecine, il s'intéresse par exemple à la botanique, voulant montrer la magnificence du Créateur par la variété des formes et couleurs dans les fleurs (*De Providentia numinis*.., I, 2, 37-38). Ses descriptions montrent, outre la richesse du vocabulaire, la présence chez Lessius d'un « sentiment de la nature » qui le fait comparer à son confrère, le peintre Daniel Seghers † 1661. Il s'intéresse aussi à l'astronomie et aux découvertes contemporaines (I, 2, 18). Il apprit seul le grec durant son professorat à Douai; il put ainsi lire dans le texte les œuvres du pseudo-Denys et d'autres Pères (cf Ch. Van Sull, *Lessius*, p. 45-46). Il avait une méthode très personnelle d'étudier les auteurs théologiques : après avoir lu l'exposé d'une question, il se concentrait en silence puis résumait par écrit et notait les difficultés restantes; en 1612, au cours d'une grave maladie, il brûla ces notes (*ibidem*, p. 47).

2° *Voies nouvelles.* — Malgré les attaques du dehors, Lessius fut probablement le premier, du moins en dehors de l'ordre dominicain (cf DTC, t. 6, col. 908; t. 15, col. 417), à prendre la *Somme théologique* de saint Thomas comme base de ses explications. Le commentaire de plusieurs parties fut édité avant ou après sa mort. Son thomisme, bien qu'il soit le fruit d'une étude directe, porte cependant la marque des tendances de la scolastique posttridentine dont il est le principal représentant dans sa région (cf F. De Raedemaeker, *Bijdragen*.., 1954, p. 236-239). L'influence de ses maîtres de Rome et de ses confrères de Louvain est indéniable; esprit lucide et perspicace, Lessius n'est pas vraiment, semble-t-il, créateur et innovateur.

3° *Claritas et concisio lessiana.* — Rompu aux spéculations abstraites, dans lesquelles il se mouvait avec aisance et virtuosité, Lessius a compris que ses lecteurs exigeaient des explications claires, nuancées, brèves et précises, présentées dans un style simple et concis. La *claritas* et la *concisio lessiana* sont devenues prover-

biales (*Imago primi saeculi..*, p. 877). Dans la finale du titre du *De perfectionibus..*, l'auteur dit que l'ouvrage a pour but d'exposer *breviter et dilucide* les « mystères de la théologie sacrée », et dans la préface, il précise : « Je traiterai ces sujets avec autant de concision et de clarté que je pourrai, omettant les questions oiseuses et peu utiles qui pourraient embarrasser le lecteur et le distraire du but premier » (cf préface du *De providentia..*; Van Sull, p. 179-182).

4° *Perspective humaniste.* — L'esprit de Lessius était largement ouvert à l'humanisme, fruit de la Renaissance et base de la pédagogie des jésuites, qui tendait à revaloriser les capacités de l'homme dans le domaine théologique et religieux. Ses solutions au problème de la grâce et de la prédestination traduisent son effort pour harmoniser la transcendance divine avec la liberté humaine. S'il insiste avec vigueur (d'aucuns diront avec outrance) sur la part de l'homme dans la poursuite du salut, c'est à partir de cette intuition première que l'emprise de Dieu sur l'homme laisse jouer intégralement la liberté humaine, don premier et souverain fait à sa créature.

De même, les thèses sur l'inspiration de l'Écriture, occasion de ses premières disputes avec les théologiens louvanistes, paraissent moins audacieuses si on les comprend comme un effort vigoureux pour réaliser concrètement et historiquement l'activité humaine de l'auteur sacré sous l'influence de l'Esprit qui inspire, en réaction contre l'interprétation facile de la *dictée verbale (inspiratio verbalis)*, qui réduit l'office de l'auteur à celui d'un secrétaire servile (cf J. De Fraine, *Lessius' leer over de inspiratie..*, p. 256-271).

Dans les questions morales, Lessius cherchait aussi des solutions adaptées aux situations nouvelles d'un monde en pleine évolution religieuse, économique et politique. Cependant il n'a pas su, semble-t-il, repenser les principes fondamentaux de la morale pour les appliquer aux faits nouveaux dont il paraît ne pas saisir toute la complexité; il se contente d'éclairer l'application des anciens principes par des distinctions qui apparaissent aujourd'hui parfois comme des concessions illégitimes.

Aussi comprend-on le jugement d'un historien moderne de l'économie : « Les contributions originales de Lessius se réduisent à peu de chose : ses vues sur les monopoles, sa discussion intelligente sur les changes pratiqués à Anvers et la notion de *carentia pecuniae* comme titre justificatif de l'intérêt. L'importance de Lessius tient à son attitude latitudinaire. Loin d'entraver l'essor du capitalisme, il s'efforçait de lever les obstacles en pliant la rigueur des principes, tant pis pour la logique, aux exigences de la pratique » (R. De Roover, *Leonardus Lessius als economist..*, p. 21). Pascal aura beau jeu de trouver du laxisme dans quelques distinctions de Lessius (*Lettres écrites à un provincial*, 7, 12-14), mais Pascal ne se rendait guère compte de la difficulté d'éclairer les consciences devant la complexité des situations.

5° *Zèle apostolique.* — Outre ses œuvres de théologie spéculative, entreprises pour mettre la vérité au service de l'action, les ouvrages apologétiques de Lessius manifestent un souci de vulgarisation inspiré par l'actualité. Pour les hommes menacés par le protestantisme agressif de son temps, il écrit en latin sa consultation *Quelle foi et quelle religion faut-il embrasser?* (1609), dont la valeur est attestée tant par les critiques des adversaires (notamment *De Mont-Stoppinghe van Lessius*, de M. Hogius) que par les nombreuses traductions, y compris l'arabe.

Contre l'athéisme, il veut faire la lumière dans son *De providentia... adversus atheos et politicos* (1613). A côté des athées proprement dits, il vise « ceux qui sont prêts à adhérer à n'importe quelle religion, dans la mesure où ils y trouvent plus d'opportunité pour conserver ou affermir leur situation. Ceux-là, nous les appelons *politiques*, parce qu'ils réfèrent toute la religion à la situation ou aux affaires politiques... Parmi eux, Nicolas Machiavel est loin d'occuper le dernier rang, comme on le voit d'après ses livres écrits en italien, surtout *Le prince*, qui est en beaucoup de mains » (1, 1, 1). Lessius se montre ainsi averti des influences néfastes d'une *théologie politique* dont l'idée reste actuelle, même si la dénomination a changé de sens. Il s'engagea de même à trouver une solution équitable aux difficultés de l'Église d'Angleterre dans le *De Antichristo* et la *Defensio potestatis summi pontificis*, retirée de la circulation pour éviter des difficultés avec les gallicans de Paris (il en existe une copie à la Bibl. royale, Bruxelles, ms 9501; l'exemplaire de la bibliothèque de Louvain a péri dans l'incendie de 1914).

6° *Énergie et magnanimité.* — D'après son biographe, Lessius était « par naturel avide de grandes choses, très curieux de sciences, soucieux de gloire et, chose habituelle chez les grands esprits, *leonina iracundia generosus* » (*De vita..*, 1640, p. 128-129). La magnanimité se révèle dans ses vastes projets d'une théologie renouvelée, tant spéculative que morale, même si les temps n'étaient pas encore mûrs pour une telle entreprise. Il a de l'âpreté dans la réplique, le goût de l'affirmation tranchée et des positions avancées, une ténacité devant les résistances et les injonctions diverses parfois surprenante chez un jésuite rompu à l'obéissance. Sans doute ces qualités à double tranchant expliquent-elles pour une part les oppositions qu'il rencontra; il voulut cependant mettre au service de Dieu son caractère fougueux, en le maîtrisant par les efforts de sa vie spirituelle.

4. **Doctrine spirituelle.** — 1° *Théologie et contemplation.* — La théologie est, pour Lessius, une question vitale et nullement abstraite; elle actualise la plus haute tendance de l'esprit en recherche de Dieu, et imprègne la vie pratique en rendant Dieu présent au cœur de l'affectivité et de la volonté. Dans cette perspective, la théologie spéculative elle-même devient prière et conduit à la théologie mystique, comme chez le pseudo-Denys; c'est ce que montre la préface du *De perfectionibus* :

Les sujets ici traités... servent à l'avantage de chacun; leur but est que l'esprit s'élève vers Dieu pour le contempler, l'admirer.., le louer et le bénir sans cesse, et, se maintenant toujours en sa présence, ordonner la vie toute entière et les mœurs selon son bon plaisir et sa volonté... Il faut donc s'appliquer souvent à méditer ces sublimes mystères, exercer son esprit à les contempler, avec l'humilité et le respect convenables et en implorant le secours de la grâce et la lumière de l'Esprit Saint... La perfection de l'homme consiste dans l'union avec Dieu, son premier principe et sa fin dernière. Or, cette union commence par la connaissance... car, comme le dit Denys, la première union est par l'intellect. De celle-ci vient l'union par l'*affectus*, c'est-à-dire par la foi, l'espérance et la charité, et celle de toutes les puissances de l'âme avec Dieu, en ce sens que leurs activités sont par là élevées vers Dieu, c'est-à-dire vers sa gloire... C'est ce qu'on observe chez les bienheureux habitants du ciel, qui conforment leurs affections et leurs mouvements à l'unique et très parfaite règle de la connaissance divine. De celle-ci toutes les autres règles de vie sainte et juste tirent leur rectitude : d'elle découlent immédiatement la doctrine et la vie du Christ, les enseignements et les exemples de tous les saints.

Lessius pratiquait ce qu'il enseignait :

« Son esprit était sans cesse illuminé par la lumière des images divines, et cette lumière s'irradiait sur son visage... Sa volonté recevait de cette lumière un tel feu d'amour qu'il brûlait visiblement du désir de Dieu et de ses biens... Cette volonté s'abîmait tout entière par désir et par amour dans l'océan de la divinité; là, elle se perdait elle-même avec tout le créé : elle ne considérait, ne sentait, n'aimait et ne désirait rien d'autre sinon se reposer en Dieu seul, possédant et goûtant en lui tout bien » (*Vie* manuscrite de Wijns, f. 69r).

Cette attention à Dieu produisait en lui un détachement progressif de toute image créée et une transformation à l'image de Dieu (*ibidem*, f. 91v; cf les expressions de Ruusbroec : *ontbeelden... met Gode ghebeeldet werden*).

2° *Dieu et l'homme.* — Dans une perspective à la fois paulinienne (citant *Phil.* 1, 21 et *Gal.* 2, 20, ainsi que le mot d'Ignace d'Antioche : *amor meus crucifixus est*) et dionysienne, Lessius présente Dieu non comme un être abstrait mais, dans un sens dynamique, comme celui qui, par son amour *extatique*, s'unit à l'homme et permet que l'homme s'unisse à lui :

C'est ainsi que l'amour a uni Dieu à l'homme, non seulement par affection et bienveillance, mais en effet et en substance *(effectu et substantia)* par l'union hypostatique. L'amour unit l'homme à Dieu en le faisant se quitter soi-même, passer en Dieu et s'y fondre *(veluti colliquescat)*... Adhérer ainsi à Dieu, c'est se faire un seul esprit avec lui, en se dépouillant de soi et se revêtant de Dieu et, comme si l'on était transformé en la nature divine, ne penser et n'aimer qu'en Dieu (*De perfectionibus*, liv. IX, ch. 3, n. 14).

Face à Dieu, l'homme est situé dans la pure dépendance de la créature. Lessius exprime excellemment le « sentiment du créé » *(Schöpflichkeitsgefühl)* :

Qu'est-ce que toute créature, sinon une empreinte et une copie des concepts éternels de ton esprit? Toi, tu es en effet le sceau archétypal et universel, et la créature est comme une empreinte (ἀποσφράγισμα), c'est-à-dire une figure résultant de l'impression du sceau : et cela non dans une matière solide qui serait capable, le sceau retiré, de garder l'empreinte, mais dans une matière évanescente et fluente, dans le néant. Par suite, elle ne peut subsister même un moment si le sceau est absent, mais elle a besoin de la présence et de l'impression constante du sceau. Je reconnaîtrai donc ta présence en toutes choses, toi qui, t'imprégnant en chacune d'elles, donne à toutes sans cesse l'être et la forme (II, 4, 29).

Cette conception de la « présence de Dieu dans les créatures » est caractéristique de la spiritualité de Lessius. Ainsi, toute créature, mais particulièrement l'âme humaine, reçoit une valeur sacrée comme temple de Dieu :

Le monde entier est comme un temple de la divinité, sanctifié par sa présence, afin que nous percevions cette présence en tout... et que nous pensions toujours à marcher en sa présence comme en un temple sacré. Notre âme surtout a valeur de temple, elle qui est plus vaste que le monde..; il faut donc... nous recueillir en ce fond de l'âme où Dieu habite, et là, loin du tumulte des choses extérieures, converser en silence avec lui, le vénérer et l'adorer (VIII, 3, 12; noter la terminologie de l'introversion, telle qu'on la trouve chez Ruusbroec).

Cette présence, déjà réelle au niveau de l'état naturel, prend de nouvelles dimensions au moment où Dieu devient notre fin surnaturelle, et plus encore grâce à l'union hypostatique, à laquelle nous participons par l'adoption filiale, dans la foi sur terre et la gloire au ciel; ainsi se réalise la double finalité de la création :

La *gloire de Dieu objective* et extrinsèque consiste principalement dans ces fils de Dieu, en qui, comme en une image, resplendissent parfaitement toutes les perfections divines plus qu'en toute autre créature : sa puissance, sa sagesse, sa bonté... En outre, c'est en eux aussi que réside la *gloire formelle* de Dieu, ou par eux qu'elle est réalisée : cette gloire consiste en effet à voir, aimer et goûter l'excellence de Dieu... Cela revient donc au même, que Dieu ait des fils participants de sa gloire, et qu'il soit vu, aimé, goûté et loué par les bienheureux (XIV, 1, 8; cf DS, t. 6, col. 469).

3° *Assimilation au Christ.* — Bien qu'un exposé sur la Trinité soit absent du *De perfectionibus*, le Dieu dont parle Lessius n'est pas le « Dieu des philosophes », mais le Dieu « un et trine » comme le lecteur en est averti par des expressions éparses qui renvoient au Dieu révélé dans le Christ. L'œuvre du Christ, dans la rédemption et dans les sacrements, y est souvent mentionnée, puisque notre profession consiste essentiellement à devenir « christiformes » :

Tout chrétien, et surtout le religieux dont la profession est d'imiter le Christ et d'exprimer en lui-même l'image du Christ afin de pouvoir dire comme l'apôtre : « Je vis, mais ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » (*Phil.* 1, 21), doit avoir toujours devant les yeux la vie et l'exemple du Christ.., afin que ce modèle céleste passe de l'intellect profondément dans le cœur, et du cœur dans toute action et toute vie extérieures, et qu'ainsi au-dehors et au-dedans nous soyons tout à fait semblables au Christ, et, pour ainsi dire, *christiformes* (XII, 9, 67).

Cette assimilation au Christ se réalise souverainement par notre union au Christ souffrant, comme Lessius le savait depuis l'école de Brecht où il apprit à lire dans la *Petite Passion (De corte passie)* ; il garda toute sa vie un culte pour la Passion, récitant les *Litaniae* et l'*Horologium passionis dominicae* (en fait les heures canoniales de la Passion) et le *Jubilus* de saint Bernard; on peut admettre que l'*Horologium* publié sous son nom fut utilisé mais non rédigé par lui (cf Ampe, OGE, 1954, p. 330-340). Cette dévotion lui permit de supporter les grandes souffrances de sa vie en union au Christ souffrant, comme en témoigne cet appel : « Amplius, amplius lania me, Domine; amplius auge patientiam, auge dolores » (*Vie* manuscrite, f. 71v).

4° *Itinéraire spirituel.* — Lessius a peu développé de façon systématique l'exposé pratique et psychologique sur les progrès de la vie spirituelle. La vie de la grâce, qu'il nomme *beatitudo imperfecta*, puisqu'elle est *semen gloriae*, est fondée principalement sur les *vertus théologales* qui « unissent l'homme à Dieu autant qu'il est possible en cette vie ». La foi nous fait adhérer à lui par l'intelligence, l'espérance et la charité par le cœur *(affectus)* : « C'est par ces vertus, et surtout par la charité, que nous avons droit au souverain bien; par elles en effet nous devenons justes, fils et héritiers de Dieu » (*De summo bono* I, 9, 59).

Lessius entrevoit cependant la possibilité d'une expérience supérieure de la vie de grâce, qui reste béatitude imparfaite mais atteint une intensité dans laquelle l'esprit dépasse l'exercice commun de la foi; il décrit ce niveau en s'inspirant du pseudo-Denys et de Ruusbroec : « Le cinquième mode d'union se fait par transformation en notre principe et passage dans l'idée dont nous sommes issus *(transitum in ideam a qua profluximus)*. Certains contemplatifs enseignent en effet que notre béatitude consiste à nous dépouiller tout entiers de nous-mêmes et de notre être créé et à passer en notre être incréé et superessentiel » (II, 1, 7).

La transformation se réalise par des actes immanents que l'esprit accomplit; cette affirmation, qu'il urge à l'encontre de ceux qui réduisent la contemplation à un *actus increatus* (II, 2-3), vaut également pour la *beatitudo patriae*.

L'opinion de ceux qui entendent l'expérience mystique comme une vision de l'essence divine ici-bas lui apparaît orthodoxe mais pourtant inacceptable; il préfère y voir un moyen terme entre l'expérience commune de la foi et la vision céleste; il la décrit comme une expérience au-delà des concepts et comme une passivité sous l'emprise de Dieu :

> Elle ne se fait pas par nos actes propres avec le secours ordinaire, mais par un influx de Dieu tout à fait spécial par lequel ces actes sont excités et formés dans l'âme dévote, elle-même se trouvant passive, c'est-à-dire sans libre coopération (bien qu'elle y concoure vitalement)... Par de tels actes, Dieu peut représenter à l'âme tout ce qu'il veut, et lui faire concevoir intellectuellement des choses merveilleuses et ineffables, une lumière et une solitude sans mesure, une beauté insaisissable, gloire céleste, et autres choses surprenantes..; il peut également exciter en cette âme des actes ardents d'amour, de joie et de délectation, un sens, un toucher et un goût de la suavité et de la douceur divines, et de la Divinité elle-même; de même, un sens d'un certain anéantissement d'elle-même et d'un passage en son bien-aimé ou en son principe, ou d'une immersion dans un océan de délices, tandis que cessent l'exercice des sens inférieurs et le libre usage de l'imagination, de l'intelligence et de la volonté (II, 1, 7).

Ce passage, inséré dans la seconde édition (Fribourg-en-Brisgau, 1869), est d'une importance capitale pour faire comprendre les vues de Lessius sur cette question (noter encore la terminologie du pseudo-Denys et de Ruusbroec). Ailleurs, il identifie l'aide que Dieu prête à l'âme en cette expérience au *don de sagesse*; celui-ci, « bien qu'il soit surtout le fruit de l'illumination divine, qui doit être préparée assidûment par l'oraison et la pureté de vie, requiert ordinairement notre effort et notre méditation » (*De perfectionibus*, dédicace).

Lessius insiste sur cette préparation, à laquelle il entend collaborer par les spéculations du *De perfectionibus*, mais aussi par la *recollectio praecatoria* qu'il insère à la fin de chaque livre. Ici l'âme se place devant Dieu dans une attitude de prière, grâce à laquelle Dieu peut s'épancher en la passivité de l'âme accueillante et préparée (cf Ampe, *Bijdragen*, 1954, p. 272-310).

5° *Sources*. — Le biographe de Lessius atteste son souci, pour faire déboucher la spéculation sur la contemplation, de recourir à la lecture des contemplatifs :

> Usitatum quidem ipsi Lessio erat philosophiam suam et theologiam *spiritualizare seu in mysticas intelligentias traducere*, neque in cortice... sed ad nucleum penetrare..; tamen singulari studio ad pios libros se conferebat, ut in eis tanquam in sanctae recollectionis fontibus, mentem suam copiose proluceret... Kampensem Thomam, qui de Christo imitando scribit, familiarem habebat, Blosium praeterea, Harphium, Thaulerum, Rusbrochium, similesque vitae mysticae doctores, a quibus magnam rerum divinarum cognitionem hausisse, et ad excelsam orationem, multum subsidii se retulisse fatebatur (*Vie* manuscrite, Wijns, f. 89-90r).

Cette citation laisse voir combien Lessius puisait aux sources de la tradition néerlandaise. Son biographe ne manque pas de prévenir l'objection qui verrait dans cette fréquentation trop assidue une contravention aux prescriptions du supérieur général Mercurian (cf DS, t. 1, col. 405-406; t. 2, col. 2026-2027). Voir A. Ampe, *Bijdragen*, 1954, p. 275-286.

Lessius définit son attitude dans son témoignage en faveur de Ruusbroec (éd. du texte en néerlandais, par A. Ampe, OGE, 1954, p. 371-372). Il prit d'autre part la défense de Louis de Blois dans un écrit dont nous connaissons seulement l'existence par la notice de Ph. Alegambe (*Bibliotheca..*, p. 305a) : *Apologia pro scriptoribus mysticae theologiae qui a Ludovico Blosio citantur, ad instructionem candidatorum mysticae theologiae cum scholastica explicatione locutionum mysticarum* (cf A. Ampe, *Bijdragen*, 1954, p. 285-286); on trouve des échos de cet ouvrage dans le *De summo bono* (II, 1). De même voulut-il expliquer en un sens favorable la *Theologia deutsch*, à l'encontre de la censure sévère du carme Thomas de Jésus (lettre en latin à ce dernier, dans A. Ampe, OGE, 1954, p. 372-373).

Si Lessius pouvait sans danger lire ces auteurs mystiques, c'est qu'il avait d'abord puisé le fond de sa spiritualité dans les *Exercices* de saint Ignace (*Vita*, éd. 1640, p. 179-180); pour lui, l'épanouissement de la vie spirituelle n'est possible que dans l'âme qui se dispose convenablement et généreusement à la grâce de Dieu. Bien que foncièrement spéculatif et abstrait, son esprit considérait les normes de la spiritualité ignatienne dans une optique d'efficacité surnaturelle; en voici un témoignage instructif :

> S. P. Ignatii ascetica de fine hominis, de mundi creatione, de morte et huiusmodi aliis, quae cum philosophicis principiis analogiam habent, *philosophice*, *non tamen profane*, sed prorsus *spiritualiter* pertractabat..; id tamen sancta sua speculatione non agebat, sed ex ea naturali propagine sequebatur, non secus quam si doctrina pietatis esset filia, quae deinde ipsi pietati mutua quasi opera adminicularetur (*Vie* manuscrite, f. 14v).
>
> Si l'on peut regretter qu'il n'ait pu achever et publier son commentaire sur les *Exercices*, la lecture de ses œuvres montre à quel point il était imprégné de la spiritualité ignatienne.

On estime que c'est très tôt après son noviciat qu'il commença de lire Ruusbroec, vraisemblablement dans la traduction de Surius; il fut ainsi amené à prendre pour authentiques plusieurs *spuria* (vg la *Summa totius vitae spiritualis* et le *Traité des douze vertus*), sur lequel il s'appuya pour son témoignage au procès de canonisation, vers 1620 (A. Ampe, OGE, 1954, p. 368-372), et dans sa réfutation de la censure de Gerson (*De summo bono* II, 1, 2e éd.; A. Ampe, *Bijdragen*, 1954, p. 282-310).

Il faut admettre cependant que le pseudo-Denys fut le maître principal de Lessius (cf DS, t. 3, col. 425-426); il affirmait « l'avoir pris depuis trente-six ans pour patron, l'invoquer toujours au sacrifice de la messe pour obtenir la lumière de sa sagesse et de son esprit; dans la lecture de ses livres, il avouait avoir puisé une connaissance sublime de la Divinité, avec grand agrément pour son esprit » (*Vita*, éd. 1640, p. 100). La doctrine dionysienne lui a fourni l'intuition première de sa théologie et de sa spiritualité. Dans ses commentaires sur la *Somme*, il accentue encore les aspects dionysiens de saint Thomas (cf F. De Raedemaeker, *Bijdragen*, 1954, p. 235-236). Ayant constaté les dangers des traductions existantes pour la compréhension de la doctrine, il s'était proposé de rédiger une nouvelle version; si ce plan ne fut pas réalisé, ses essais de traduction et d'annotations furent pour une bonne part repris dans les éditions de Lanssel et de Cordier (cf Ampe, OGE, 1954, p. 360-367).

Lessius eut-il lui-même l'expérience de la contemplation mystique? Les anciens biographes le suggèrent (*Vie* manuscrite, c. 9-12); K. Richstätter l'affirme (*Mystische Gebetsgnaden und Ignatianische Exerzitien*, Innsbruck, 1924, p. 81-82; cf Ampe, *Bijdragen*, 1954, p. 272-275).

6° *Influence* — Les nombreuses éditions et traductions des œuvres spirituelles de Lessius prouvent son influence sur les contemporains et les lecteurs des siècles passés. Toutefois, il n'est pas aisé d'en constater les traces dans les écrits. Il y a des indices que son *De bono statu* a trouvé non seulement un traducteur néerlandais, mais aussi des imitateurs (cf Ampe, OGE, 1954, p. 340-360). Les traductions multiples du *De perfectionibus* témoignent dans le même sens; Alvarez de Paz et Luis de La Puente lui empruntent beaucoup et le jésuite français Barthélemy Baudrand (1701-1787; cf DS, t. 1, col. 1287-1290) en transcrit des passages entiers, sans citer son nom, dans *L'âme contemplant les grandeurs de Dieu* (1775). Le grand poète néerlandais du 17e siècle Vondel prit le traité comme base de ses élévations sur les perfections de Dieu (cf F. De Raedemaeker, *Bijdragen*, 1954, p. 252-254). Une étude attentive des auteurs spirituels postérieurs pourrait multiplier les exemples de cette influence.

1) *Biographie.* — Sur l'*Elogium* de Guillaume Bauters et le *De vita et moribus R. P. Leonardi Lessii*, rédactions J. Wijns et L. Schoofs, cf *supra*, col. 711. La rédaction Schoofs a été traduite en néerlandais par un anonyme qui semble être en rapport avec Wijns; quelques variantes ont leur importance, mais nous ne possédons qu'un fragment autographe de cette traduction, conservé aux archives des jésuites néerlandais. Les biographes ultérieurs, surtout ceux du 19e siècle, dépendent beaucoup de ces écrits anciens.

P. De Ram, *La vie et les écrits de Lessius*, dans *Revue catholique*, 1861, p. 188-206 (bonne documentation). — P. De Block, *Le P. Lessius de la Compagnie de Jésus*, dans *Précis historiques*, 1863, p. 133 svv, 188 svv, 210 svv. — (K. Van Sull), *De dienaar Gods Leonardus Lessius*, Gand, 1894; trad. franç. par G. Sagehomme, Louvain, 1894; K. (Ch.) Van Sull, *Leonardus Lessius (1554-1621)*, Wetteren, 1923; *Léonard Lessius de la Compagnie de Jésus..*, coll. Museum Lessianum, Louvain, 1930; divers articles : dans *Biekorf*, t. 27, 1921; *Taxandria*, Turnhout, 1921, 1922; NRT, t. 50, 1923, p. 272-275. — *De Maasbode*, 1923, 16, 18, 23 janvier. — *Lessiana. De Lessiusplechtigheid te Brecht*, dans *Oudheid en Kunst*, Brecht, 1923, p. 23-32.

2) *Œuvres.* — Outre Sommervogel et Van Sull, mentionnés *supra*, voir Ph. Alegambe, *Bibliotheca scriptorum societatis Iesu*, Anvers, 1643, p. 301a-305a. — Hurter, t. 3, col. 619-631.

Diverses pièces d'archives ont été publiées : X.-M. Le Bachelet, *Prédestination et grâce efficace... Documents inédits*, 2 vol., coll. Museum Lessianum, Louvain, 1931; F. Claeys Bouûaert, *Une visite des maisons de la Compagnie de Jésus en Belgique (1603-1604)*, dans *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, fasc. 1, 1927, p. 93-108 (rapport sur l'état des études dans les collèges de Louvain, Douai, Saint-Omer); F. Claeys Bouûaert, *Les origines de la controverse théologique dite De auxiliis... (1587-1588). Récit de ses origines par L. Lessius*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 41, 1965, p. 548-560.

3) *Études.* — V. Brants, *L'économie politique et sociale dans les écrits de L. Lessius*, RHE, t. 13, 1912, p. 72-89, 302-318. — R. De Roover, *Leonardus Lessius als economist. De economische leerstellingen van de latere scholastiek in de zuidelijke Nederlanden*, Bruxelles, 1969 (avec résumé en français et en anglais).

J. Bittremieux, *Lessius et le droit de guerre*, Bruxelles, 1920; *L'essence du péché originel d'après Lessius*, NRT, t. 49, 1922, p. 315-324; *De Literaire Werkzaamheid van Leonard Lessius..*, dans *Handelingen van het 5e Vlaamsch Philologencongres*, 5-6 Augustus 1922, Bruges, p. 205-220.

A. Ampe, *Marginalia lessiana*, OGE, t. 28, 1954, p. 329-373; t. 29, 1955, p. 5-29; *De mystieke diepgang van Lessius, leven en leer*, dans *Bijdragen. Tijdschrift voor philosophie en theologie*, t. 15, 1954, p. 272-310. Dans ce même fascicule *(Lessius-Nummer)* voir les articles de : F. De Raedemaeker, *De De perfectionibus moribusque divinis van L. Lessius*, p. 235-255 (sources, doctrine, influence; résumé en franç.); J. De Fraine, *Lessius' leer over de inspiratie der Heilige Schrift*, p. 256-271 (résumé en franç.).

D. Bertetto, *La natura e l'obligatorietà della vocazione secondo Leonardo Lessio*, dans *Salesianum*, t. 15, 1953, p. 284-308. — L. Ceyssens, *Marginalia lessio-janseniana*, dans *Bijdragen tot de Geschiedenis, inzonderheid van het Oud Hertogdom Brabant*, t. 41, 1958, p. 95-142. — J. Orcibal, *La rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord*, Paris, 1959, table (publie p. 239-240 la lettre à Thomas de Jésus sur la *Theologia deutsch*). — H. Holstein, *Lessius a-t-il été condamné au concile du Vatican?*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 49, 1961, p. 219-226 (doctrine sur l'inspiration).

DTC, t. 9, 1926, col. 453-454, et *Tables*, col. 2978-2980. — LTK, t. 6, 1961, col. 981-982 (C. Meyer). — *Catholicisme*, t. 7, 1972, col. 472-476 (P. Bailly).

DS, Attributs divins, t. 1, col. 1081-1082, 1084-1085, 1087; Contemplation, t. 2, col. 2053; Denys (influence), t. 3, col. 425-426; Gloire de Dieu, t. 6, col. 469; Humanité du Christ, t. 7, col. 1106; Jalousie de Dieu, t. 8, col. 88; Jansénisme, t. 8, col. 116-118.

Albert Ampe.

LESSOT (Jean de), prêtre, 17e siècle. — Des *Lettres spirituelles recueillies par un ecclésiastique* ont paru à Paris, chez Fl. Lambert, sous le nom de « Jean de Lessot, prêtre du diocèse de Poitiers », d'après l'Approbation des docteurs et le Privilège royal de décembre 1659. Des recherches actuelles tendent à conclure que ce recueil donne des extraits de la correspondance spirituelle de J. Desmarets de Saint-Sorlin; en effet, Pierre Nicole cite longuement de nombreux extraits de ces *Lettres* dans ses *Visionnaires* (1666) et les attribue sans hésitation à Desmarets, son antagoniste. En attendant des conclusions définitives qui démontreraient que Lessot a simplement publié des lettres de Desmarets et en souhaitant aussi connaître davantage ce Lessot, présentons ici l'ouvrage, car il constitue un témoin de qualité dans la littérature spirituelle du 17e siècle.

Les *Lettres* comprennent cinq parties, publiées séparément ou groupées deux à deux. Aucune lettre n'est datée, et il n'est pas possible d'identifier les destinataires, qui sont pour la plupart des religieuses (faudrait-il songer aux bénédictines du Calvaire, fondées par Joseph de Paris et solidement implantées à Poitiers?); ces lettres sont rédigées pour pouvoir être lues en communauté, ce qui leur donne l'allure de petits traités.

Si ce genre littéraire laisse à l'auteur toute liberté d'entremêler les thèmes abordés, il se dégage néanmoins de cet ensemble l'esquisse d'une doctrine spirituelle et mystique, qui mériterait d'attirer les historiens.

Lessot s'adresse à des personnes spirituelles expérimentées, qui ont « quitté les méditations et les pratiques d'actes multipliés » (2e p., p. 66), et il les oriente vers « l'oraison de recueillement qui met en Dieu sans milieu quelconque » (p. 284). En chemin, il faut se détacher des pratiques de dévotion (il recommande néanmoins celle à l'enfance de Jésus selon Marguerite du Saint-Sacrement, p. 230), des livres (sauf de l'*Imitation*, 2e p., p. 258; 4e p., p. 332), des goûts sensibles et surtout de soi-même (« Ne vous étudiez plus tant vous-même », 2e p., p. 177). Il prêche la « résignation » mystique, le « ne rien demander, ne rien refuser » (p. 246) de saint François de Sales, qu'il ne nomme pas ici, enfin l'anéantissement et la contemplation.

Lessot revient de mille manières sur « le désert de la pure foi » (3e p., p. 31), « le détachement de toute propriété » (p. 46), le « rien » spirituel (« Je me trouve de plus en plus un rien », p. 69; cette lettre est une sorte de confession) ou « la transmutation d'un rien en un Tout infini ». Il s'explique : « Étant bien fondus et parfaitement disposés par un abandon total et par une dissolution entière de nous-mêmes, la vertu du Saint-Esprit s'écoulera en nous et nous deviendrons tout Dieu en unité avec lui, par une déiformité admirable » (p. 83). Ces expressions, outrancières ici, sont parfaitement expliquées ailleurs (« L'essence de l'âme, ainsi déifiée, demeure et subsiste, comme le fer tout en feu ne laisse pas d'être fer », p. 125).

Il s'agit là de « l'abandon au bon plaisir de Dieu par pur amour, sans intérêt quelconque » (4e p., p. 255). Dieu agit alors en ces « âmes anéanties par pur amour » : « il leur donne tout ce qu'il veut qu'elles pensent et qu'elles fassent ». A Dieu, en effet, s'adresse « leur pur amour habituel sans actes et leur totale perte en lui » (p. 310). Mais si « l'amour pur consume et anéantit toute opération » (p. 311), il reste à l'âme de « consentir à l'Esprit de Dieu qui agit en elle » (p. 150). L'âme est alors « victime d'amour », qui est « le plus haut de tous les états » spirituels (p. 17-24); c'est « l'état de Notre-Seigneur » (p. 18, 255-257, 261). En un excellent chapitre (lettre 71, p. 441-457), Lessot montre que la vie mystique, en particulier la contemplation de Dieu, passe par l'humanité du Christ, non pas celle que nous imaginons, mais une représentation qui peut être « sans image distincte » (p. 447).

Des quiétistes ne parleront pas autrement et seront condamnés. On imagine que pareil enseignement pouvait monter la tête de l'une ou l'autre correspondante, d'autant que le directeur voulait que l'on entende Dieu à travers ses conseils (3e p., p. 56-63; 4e p., p. 392-395). Pourtant, nous retrouvons là un écho de maîtres dionysiens ou sanjuanistes, quoi qu'il en soit, chez Lessot, de certains écarts de langage ou de quelques problèmes de psychologie affective.

Lessot cite peu. Il se réfère de façon générale à de grands spirituels : les deux Catherine de Sienne et de Gênes, l'*Imitation de Jésus-Christ*, Thérèse d'Avila et Jean de la Croix, François de Sales. Lui-même consulte « un saint homme pour sa direction » (2e p., p. 248). Ses deux sources principales sont l'Écriture et le pseudo-Denys. Il commente fréquemment, dans un sens spirituel et mystique, les textes bibliques. Sa prédilection va à Denys l'Aréopagite et à ses disciples. Il conviendrait d'étudier attentivement la lettre 25e de la troisième partie. Lessot y défend la « théologie mystique » avec vigueur et pondération (p. 108-128). Il la définit « une sagesse pratique et savoureuse qui enseigne à aimer Dieu, divinement infuse, et qui, lorsque l'âme s'est purifiée de tout désordre, l'unit intimement à Dieu par des actes surnaturels de foi, d'espérance et de charité » (p. 114). Pour décrire l'union mystique qui en est l'achèvement, Lessot cite un long texte anonyme d'inspiration dionysienne (p. 121-128). Suit alors une traduction (inédite?) commentée de la *Théologie mystique* de Denys (p. 129-149). Viennent enfin les « Neuf degrés de l'amour séraphique », expliqués dans l'esprit de Denys (p. 150-172), qui pourraient être de Henri Herp ou de Joseph de Paris.

Les cinq parties des *Lettres* (formant 6 volumes) se répartissent ainsi : 1e partie, 50 lettres, 1660, 356 pages; 2e p., 51 lettres, 1660, 315 p.; 3e p., 27 lettres, 1660, 251 p.; suite de la 3e p., 45 lettres, 1661, 299 p.; 4e p., 75 lettres, 1661, 480 p.; 5e p., 69 lettres (pour 59), 1663, 425 p. La bibliothèque des jésuites de Chantilly possède la 3e et la 4e parties datées de 1664. A noter qu'à la fin de la 5e partie un feuillet recto-verso, non paginé, donne une « Explication de quelques termes qui sembleraient trop absolus ».

Pierre Poiret cite avec éloge les *Lettres* de Lassot (sic), dans *Lettre sur les... auteurs spirituels et mystiques des derniers siècles*, Amsterdam, 1700, n. 82. — DS, Desmarets de Saint-Sorlin, t. 3, col. 624-629; Joseph de Paris, t. 8, col. 1372-1388. — René Briand, article à paraître sur « l'auteur » des *Lettres*, dans la revue *XVIIe siècle*.

André Rayez.

LESTOCQ (Nicolas de), prêtre, 1585/90-1661. — Né à Montdidier, entre 1585 et 1590, d'Annibal, commissaire-enquêteur au baillage et à la prévôté, et maïeur de la ville, et de Marguerite Lempereur, Nicolas de Lestocq, « après avoir étudié la théologie, se fit recevoir de la maison de Sorbonne et nommer curé de Saint-Laurent », à Paris (Daire, *loco cit.*, p. 42). Il succédait à Pierre d'Hardivilliers (1619-1627).

Au cours de son long ministère (1628-1661), la paroisse, habilement gérée, connut un renouveau : prospérité des confréries, réfection de l'église et de la maison curiale, installation des prêtres de la Mission, fondation de la maison-mère des filles de la Charité, organisation d'une école paroissiale.

Le sens pastoral du curé et ses talents de négociateur se manifestèrent lors des transactions entre le prieur de Saint-Lazare, Adrien Le Bon, et Vincent de Paul (cf lettre de Mr Vincent, 1631, *Correspondance*, t. 1, p. 137-141). Malgré l'opposition des curés de Paris qui, le 4 décembre 1630, en appelaient au parlement, Lestocq soutint l'entreprise missionnaire, et le 8 janvier 1632 les prêtres de la Mission prenaient possession du prieuré. En octobre 1660, à la demande de R. Alméras, successeur de Vincent de Paul, Lestocq rédigea le récit de cette prise de possession (inséré dans la *Vie de Mr Vincent* composée par L. Abelly; cf S. Vincent, *Documents*, t. 13, p. 244-248).

C'est en tant que curé que Lestocq donna les derniers sacrements et le viatique à Louise de Marillac, qui fut inhumée dans la chapelle de la Visitation de Saint-Laurent le 17 mars 1660. Lestocq mourut fin avril ou début mai 1661.

Nous connaissons de Lestocq les ouvrages suivants (imprimés à Paris) : 1° *Pieux entretiens et affectueuses résolutions de l'âme dévote au Saint-Sacrement de l'autel* (1644, 1646, 1647); l'ouvrage renferme soixante considérations sur l'Eucharistie, la sainte communion, le viatique, suivies de résolutions. — 2° *La voie de l'aigle au ciel ou l'intention chrétienne dirigée à la gloire de Dieu...* (1646). Ce traité examine d'abord la nature de l'intention et des actes qui l'accompagnent ainsi que l'obligation de tout faire pour la gloire de Dieu (p. 1-113), ensuite les moyens et les adresses pour la pratique (p. 114-154), enfin, la diversité des intentions, depuis celle des philosophes, des païens et des mondains, pour mieux éclairer la distinction et l'originalité de l'intention chrétienne (p. 255-388).

3° *Les entretiens des malades avec les actes qu'ils doivent pratiquer...* (1647). — 4° *Actions de grâces à la sainte Trinité. Propos utiles à tous les convalescents* (1653). — 5° *Portrait de la bienheureuse et malheureuse éternité* (1654). A partir de l'Écriture et des Pères, l'auteur montre deux sortes d'éternités (p. 1-144) et donne les preuves de l'éternité malheureuse (p. 145-253), puis il trace le portrait des deux éternités (p. 255-384 et 385-474).

6° *Les degrés du Calvaire, avec élans et aspirations* (1655). Adressant son livre aux amateurs du Calvaire, Lestocq étudie en soixante degrés ou méditations le déroulement de la Passion, de la sortie du Cénacle à la mort du Christ. — 7° *La paroissienne charitable occupée aux visites des pauvres malades en sa paroisse avec le règlement des confréries...* (1659). L'ouvrage expose les obligations et les motifs capables d'exciter à ces visites, et en donne des exemples, puis il indique les biens qui en proviennent et les moyens de surmonter les difficultés rencontrées.

Lestocq avait préparé un recueil de sentences extraites de saint Augustin, qui n'a pas été imprimé.

L. Abelly, *La vie de ... Vincent de Paul*, Paris, 1664. — L.-F. Daire, *Histoire... de... Montdidier*, Amiens, 1765; *Histoire littéraire de la ville d'Amiens*, Paris, 1782, p. 207-208. — L. Bretaudeau, *L'union du prieuré de Saint-Lazare-lez-Paris à la congrégation de la Mission*, dans *Bulletin de la société de l'histoire de Paris*, t. 30, 1903, p. 144-155. — Vincent de Paul, *Correspondance. Entretiens. Documents*, 14 vol., Paris, 1920-1925. — L. Brochard, *Histoire de la paroisse et de l'église Saint-Laurent à Paris*, Paris, 1923, p. 41-44, 336-337. — P. Coste, *Monsieur Vincent. Le grand saint du grand siècle*, 3 vol., Paris, 1932.

André Dodin.

LESTRANGE (Augustin de), 1754-1827, abbé de La Valsainte et restaurateur des cisterciens réformés. Voir *Catholicisme*, t. 7, 1972, col. 81-82, 477-479, et DS, art. Rancé (et la réforme de Cîteaux).

LETBERT (Lietbert, Lambert), abbé de Saint-Ruf, † 1110. — 1. *Vie et écrits.* — 2. *Doctrine.*

1. *Vie et écrits.* — D'abord chanoine de la collégiale Saint-Pierre de Lille, Letbert devint en 1096 chanoine régulier de l'abbaye de Saint-Ruf (fondée en 1039), près d'Avignon; en 1100, il fut élu abbé et il exerçait encore cette charge en 1110; son successeur apparaît en 1111. La communauté émigra, en 1158, près de Valence. Coopérant intimement à la réforme de l'Église, Letbert s'efforça de donner une âme nouvelle à son abbaye; il restaura la vie commune appuyée sur « la pauvreté apostolique », et la qualité de ses explications de psaumes manifeste la valeur de la formation donnée à ses religieux.

L'œuvre de Letbert comprend aujourd'hui l'*In* LXXV *Davidis psalmos commentarius*, autrefois attribué à Rufin d'Aquilée : éd. Antoine d'Albon, Lyon, 1570, reprise dans PL 21, 641-960, appelée ailleurs (PL 157, 711-714) *Explanationes sive flores psalmorum*, et que louera Gautier, évêque de Maguelonne (713-716); deux lettres (715-720) et, d'après U. Chevalier (cité *infra*), une hymne mariale de 152 strophes, *Psalterium de sancta Dei genitrice Maria*, que contiennent deux mss (peut-être du 12e siècle); Chevalier cite le préambule et les deux premières strophes.

Le ms Avignon 716, qui donne l'*Expositio in Regulam B. Augustini*, l'annonce « edita a venerabili Litberto S. Rufi abbate »; l'attribution à Hugues de Saint-Victor (PL 176, 881-924) est courante à partir du 14e siècle (cf R. Baron, dans *Recherches de science religieuse*, t. 43, 1955, p. 342-360, et DS, t. 7, 1969, col. 909). Le *Missale* de Saint-Ruf (Valence, 1508) mentionne un cérémonial que Letbert aurait composé pour l'ordre, mais on ne l'a pas identifié.

U. Chevalier, *Notice biographique et littéraire sur Letbert*, dans *Annales de philosophie chrétienne*, t. 75, 1867, p. 214-234; repris et complété dans *Bulletin de la société archéologique de la Drôme*, t. 3, 1868, p. 196-214.

2. *Doctrine.* — Le commentaire du psautier éclaire le sujet d'abord à l'aide de l'Écriture, abondamment citée (en particulier, le psautier lui-même, les livres sapientiaux, Isaïe, plus encore les évangiles et le *corpus* paulinien), l'interprétation de l'ancien Testament se faisant volontiers allégorique. Letbert s'inspire beaucoup des *Enarrationes in psalmos* d'Augustin, dont l'esprit et la pensée l'ont profondément imprégné; il connaît aussi l'*Expositio in psalterium* de Cassiodore et d'autres auteurs.

Un *titulus* précède chaque psaume et donne le sens dans lequel on l'expose. Le commentaire, à la lumière de la théologie, envisage la vie morale, religieuse, spirituelle, voire mystique, parfois la pastorale. Cette unité d'explication offre une spiritualité cohérente et réaliste, pénétrée de la souveraineté de Dieu, de la personne du Christ et de son œuvre. L'*argumentum* initial précise que, si les psaumes ne sont pas seuls à parler du Christ, ils le font « dignius et manifestius quam prophetae caeteri » (PL 21, 644b). C'est leur thème commun sous le triple aspect de la divinité, de l'humanité et du « corps » du Christ, l'Église.

L'activité souveraine de Dieu va de pair avec sa bonté, sa miséricorde prévenante, sa patience, son humilité, d'autant plus que, par l'Incarnation, « ipse Dominus factus est nobis dux et via » (780d). Le Christ, *Dei virtus et sapientia, misericordia Dei* (voire *ipsa misericordia*), est notre force, notre sagesse, notre miséricorde, vérité illuminant les âmes (891d), *cibus vitae* (647a), *spiritualiter rex constitutus est in nobis* (651a) : il règne par l'humilité, la chasteté, la mansuétude (834a) et les autres vertus. *Verus Agnus Dei*, pour nous *sacerdos et sacrificium* (794cd), *ipse deorum Deus* (en référence au *ps.* 49), il est aussi *operator et deificator sanctorum* (843d), et sa doctrine est justice.

Cette spiritualité christocentrique concerne l'homme, à l'image de Dieu et dont la vie est *dilectio*, mais la sensualité *(libido)* asservit la raison et les vices s'enchaînent. « Non possumus esse sine peccato » (773c); or, le péché, œuvre personnelle, éloigne de Dieu, et l'orgueil, nous installant dans le péché, empêche la conversion.

La vie spirituelle suppose les vertus morales, principalement l'humilité, antagoniste de l'orgueil, le renoncement à soi-même, l'examen de conscience; elle suppose aussi les vertus théologales, spécialement la charité, qui doit atteindre au gratuit amour de Dieu. Fondamentalement religieuse, elle comporte les trois étapes classiques (*inchoantes*, *proficientes*, *perfecti*, 724c), et la prière, efficace contre les tentations, joue un grand rôle : « Oratio serenat cor, abstrahit a terrenis, mundat a vitiis, sublevat ad coelestia, reddit capacius et dignius ad accipienda bona spiritualia » (888a). La présence divine (727b), la charité (838a) rendent impossibles les vices. L'Esprit Saint, feu divin, en vient à saisir l'âme (658c); son action est aussi comparée à celle d'un fleuve (900c).

L'Église, constituée par ceux qui cherchent Dieu (729c, en référence au *ps.* 23, 6), se trouve dans son élément humain, *fragilis et infirma* (733c), mais elle est l'Église du Christ, sa tête et son roi, qui la fait *sancta* et *beata*. D'ailleurs, ceux en qui le Seigneur habite par la foi sont eux-mêmes « templum Dei » (688a). L'effort de l'âme pour produire du fruit reçoit sa récompense : « Merces nostri laboris est visio Dei; quem cum viderimus, nihil ultra erit quod quaeramus » (733d).

La première des deux lettres met en avant la dignité des chanoines prêtres, la valeur de la pauvreté, « vertu évangélique » et condition de la chasteté et de l'obéis-

sance, dispositions indispensables chez ceux qui doivent être *lux mundi* et *sal terrae* (PL 157, 719a). La seconde détourne de la fréquentation des femmes, parce que « non potest toto corde habitare cum Domino qui feminarum accessibus copulatur » (720b). Quant à l'hymne marial, chaque strophe commence par *Ave*, mais l'imagination de l'auteur trouve moyen d'éviter les répétitions : « Les idées y sont riches et généralement tirées de l'Écriture sainte » (U. Chevalier, *Annales*, p. 226).

R. Ceillier, *Histoire des auteurs ecclésiastiques*, t. 14, Paris 1863, p. 69-70. — *Histoire littéraire de la France*, t. 9, Paris, 1868, p. 570-578. — E. Hautcœur, *Histoire de... Saint-Pierre de Lille*, t. 1, Lille-Paris, 1896, p. 68-70. — A. Wilmart, *Le commentaire sur les psaumes imprimé sous le nom de Rufin*, dans *Revue bénédictine*, t. 31, 1914/9, p. 258-276, compte au moins 24 mss complets ou partiels des *Flores* ; 7 ont le commentaire complet, celui d'Albon n'en avait que la première moitié. — C. Dereine, *Saint-Ruf et ses coutumes aux 11e et 12e siècles* dans *Revue bénédictine*, t. 59, 1949, p. 161-182, et art. *Chanoines*, DHGE, t. 12, 1953, col. 375-391. — A. Carrier, *Coutumier du 11e siècle de l'ordre de Saint-Ruf*, Sherbrooke, 1950, p. 22 svv. — F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 3, Madrid, 1951, n. 5395 (liste des mss des *Flores*). — D. Van den Eynde, dans *Franciscan Studies*, t. 14, 1954, p. 121-154, et t. 19, 1959, p. 318-324. — J. Leclercq, etc, *La spiritualité du moyen âge*, Paris, 1961, p. 175-176. — LTK, t. 6, 1961, col. 1049. — *Catholicisme*, t. 7, 1973, col. 744.

Paul Viard.

LE TOULLEC (Pierre-Pascal), prêtre, 1801-1860 (?). — On ne sait presque rien de la vie de Pierre-Pascal Le Toullec, si ce n'est sa naissance à Quiberon (diocèse de Vannes) le 5 octobre 1801, et ses études au séminaire de Saint-Sulpice à Paris jusqu'à son ordination le 9 juin 1827. Agrégé la même année à la compagnie de Saint-Sulpice, il semble n'y être resté que quelques années. De 1841 à 1846 il publie à Paris et se dit « du clergé de Paris » ; après 1846 et jusqu'en 1859 il ne publie plus qu'à Vannes, mais on n'a pas d'autre trace de son activité ; il semble être mort vers 1860.

A part son premier ouvrage anonyme, *Jésus-Christ exhorte un fervent ecclésiastique à la perfection* (1839), c'est toujours sous le pseudonyme de « l'abbé Pierre Pascal » qu'il fait paraître ses ouvrages : trente petits volumes, dont quatre de *Recherches édifiantes* (sur les œuvres de Dieu, l'homme, Jésus-Christ, la sainte Vierge) et une *Bibliothèque paroissiale ou instructions sur la lecture et le choix des livres* (1841).

Les autres écrits, sur les sacrements, les vertus, la liturgie, paraissent plutôt rapporter des instructions prêchées ; les exemples qui émaillent le *Traité de l'amour du prochain* ou le *Traité de l'amour-propre* ne visent qu'à édifier, sans aucun souci d'ordre historique, et l'imagerie facile dont il use souvent (*La sortie d'Égypte... sur l'état religieux*, 1856, ou *Le registre de l'éternité*, 1857) évoque une prédication populaire. *La clé du ciel ou l'oraison mentale réduite en pratique*, 1843, qui met en forme très simple des directives générales, bien classiques, sur l'oraison, se présente comme la refonte d'un ouvrage « composé par de pieux missionnaires ».

Hurter, t. 5, 1911, col. 1400. — O. Lorenz, *Catalogue général de la librairie française*, t. 4, Paris, 1871, p. 20. — L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, t. 3, Paris, 1900, p. 298-300, à compléter pour trois titres par le *Catalogue général* de la Bibliothèque nationale de Paris (« P. Pascal »).

Irénée Noye.

LETOURNEAU (Georges), sulpicien, 1850-1926. — Né à Paris le 18 août 1850, Georges-Pierre Letourneau suivit les cours de l'École de Droit et de l'École des Chartes avant d'entrer au séminaire de Saint-Sulpice. Prêtre en 1875, il exerça d'abord des fonctions d'éducateur dans les externats catholiques de lycéens de Paris, puis entra dans la compagnie de Saint-Sulpice en 1880. Professeur de philosophie, puis de théologie à Angers, il y fut presque aussitôt supérieur des philosophes (1881), et de tout le séminaire (1890). Le 31 janvier 1900, il était installé comme curé de Saint-Sulpice à Paris, où il eut un ministère très actif et un grand rayonnement. En 1903, il collabora à la rédaction d'un mémoire qui servit ensuite de base au décret romain condamnant le modernisme ; la vigilance doctrinale, considérée par lui comme l'une des premières responsabilités du pasteur, ne pouvait que stimuler son zèle qui se traduisit en de multiples réalisations paroissiales ou diocésaines. Il mourut à Paris le 2 août 1926.

A Angers, il avait publié les écrits de J. Grandet (DS, t. 6, col. 769-770), ajoutant à son *Histoire du séminaire d'Angers* un troisième tome qui la prolonge jusqu'en 1856. Son article sur les *Écoles de spiritualité* (cité en DS, t. 4, col. 128) était l'un des premiers sur le sujet et signalait une compétence à laquelle H. Bremond reconnaissait devoir beaucoup. C'était déjà d'un point de vue historique que Letourneau avait présenté la *Méthode d'oraison mentale du séminaire de Saint-Sulpice*, Paris, 1903.

Il s'appliqua à faire connaître l'œuvre de J.-J. Olier, soit par des études historiques (*Le ministère pastoral de J.-J. Olier*, Paris, 1905 : c'est la refonte du *Pasteur modèle ou le salut des peuples* paru anonyme à Aix-en-Provence, en 1849 ; *La mission de J.-J. Olier et la fondation des grands séminaires en France*, Paris, 1906), soit par des choix de textes, disposés pour la piété et sans préoccupation de critique textuelle (*Jean* (sic) *Olier. Pensées choisies sur le culte de Notre-Seigneur..*, Paris, 1916, 1922 ; *Sous la conduite de M. Olier.., retraite sacerdotale*, Paris, 1921).

Son souci des séminaristes et des prêtres se révèle dans son *Nouveau manuel du séminariste*, souvent réédité jusqu'en 1939 (la première édition, Paris, 1907, comporte une « petite bibliothèque du jeune prêtre » d'environ sept cents titres), dans ses *Lettres de direction à un élève de grand séminaire*, Paris, 1919, et dans le *Guide du prêtre dans ses retraites annuelles*, Paris, 1917.

Pour ses paroissiens, il donna un *Manuel populaire pour l'adoration nocturne du Saint-Sacrement* (Paris, 1909), *Pour le temps d'après-guerre, lettres à un converti de la guerre* (2 vol., 1918-1919) et *Petits dialogues sur la vie chrétienne* (Paris, 1926). Après sa mort furent encore publiés en 1928 ses retraites aux dames : *Les femmes dans l'Évangile* et *Nos devoirs envers les sept sacrements*.

H. Bremond, dans *La Vie catholique*, 26 décembre 1925, p. 1-2. — *Souvenir du double jubilé de M. Letourneau*, Paris, 1926. — *Bulletin trimestriel des anciens élèves de Saint-Sulpice*, 1926, p. 435-436 et 570-592.

A. Houtin, *Une vie de prêtre, mon expérience 1867-1912*, Paris, 1926. — P. Dudon, *Les origines françaises du décret « Lamentabili »*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1931, p. 73-96. — Ê. Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, 1962. — DS, t. 5, col. 782.

Irénée Noye.

LE TOURNEUR (Augustin-Jean), évêque, 1775-1844. — Né à Paris le 5 septembre 1775, Augustin Le Tourneur fut élevé à la « Communauté des clercs de Saint-Sulpice » (1786-1792), puis au séminaire (1800-1803). Pendant ces années, André Émery (cf DS, t. 4, col. 809-810) le guida avec sollicitude, comme les « Souvenirs » du futur évêque en témoignent. Le Tourneur entra en 1803 chez les Pères de la Foi et devint

professeur de rhétorique au petit séminaire de Belley. Rentré à Paris en 1807, il acheva sa formation à Saint-Sulpice et fut ordonné prêtre en 1810. Il fut nommé successivement vicaire à Paris (paroisse Saint-Thomas d'Aquin, 1810-1818), prédicateur du roi (1819-1824), vicaire général de Soissons (1825-1834), chanoine de Notre-Dame de Paris, enfin évêque de Verdun (1836). Il mourut à Verdun le 26 janvier 1844.

A partir de 1815 au moins, Le Tourneur fut en relations amicales et intellectuelles avec les La Mennais. Avec Félicité il collabora aux éphémères *Mémorial religieux* (1815-1816) et *Revue morale et littéraire* (1818); il participa activement à la collection de la « Bibliothèque des dames chrétiennes » (20 vol., 1820-1824), qui offrit des traductions de Pères de l'Église, de traités spirituels (*Imitation de Jésus-Christ*, *Combat spirituel*, Louis de Blois, Thérèse d'Avila, etc), et un *Paroissien complet*. C'est là que parut la *Nouvelle journée du chrétien* (cf DS, t. 8, col. 1464-1465).

Dans son diocèse, Le Tourneur s'occupa activement de la formation de son clergé (séminaire, conférences ecclésiastiques) et des congrégations religieuses (Frères des Écoles chrétiennes, Chanoinesses de Saint-Augustin). Depuis son vicariat jusqu'à sa mort, il a été un prédicateur très écouté. Il n'a pas laissé de sermons, mais on en retrouve des échos dans ses publications, en apparence plus pieuses que doctrinales.

Le genre de ses écrits est à peu près uniforme : ce sont des considérations, des lectures et des méditations, à la fois dévotes, nourries d'Écriture sainte et illustrées de nombreuses pratiques.

Nouvelle journée du chrétien, Paris, 1820, préfacée par Félicité de La Mennais, DS, t. 9, col. 1464-1465 et t. 9, col. 151. — *Conduite pour le temps pascal*, 1823 (sur la communion pascale et la Résurrection : « Venez donc vous mettre à table avec vos frères », préface, p. XXII). — *Nouveau mois de Marie*, 1823; 3e éd., 1834. — Traduction des hymnes et de toutes les diverses parties des offices dans le *Paroissien complet*, 1821. — *Mois de la sainte Enfance ou élévations à Dieu*, 1830; 3e éd., 1837; un certain accent bérullien n'en est pas absent. — *L'Année du chrétien ou le chrétien sanctifié par la connaissance de Jésus-Christ*, 6 vol., 1842-1844; reprend en partie les ouvrages précédents. — *Statuts généraux du diocèse de Verdun*, 1844.

Ami de la Religion, t. 120, 1844, p. 297-299. — *L'épiscopat français, 1902-1905*, Paris, 1907, p. 676-677. — E. Vincent-Dubé, *Mgr Le Tourneur*, Paris, 1926. — *Semaine religieuse du diocèse* de Verdun, 1923, p. 81-83; 1929, p. 108-110; 1937, p. 160-162. — P. Delattre, *Les établissements des jésuites en France*, t. 3, Enghien, 1955, col. 313. — L. Le Guillou, *Correspondance générale de F. Lamennais*, 5 vol. parus, Paris, 1971 svv, tables. — *Catholicisme*, t. 7, 1972, col. 483-484.

André Rayez.

LE TOURNEUX (Nicolas), prêtre janséniste, 1640-1686. — Né à Rouen le 30 avril 1640, dans une famille pauvre, Nicolas Le Tourneux se fait très tôt remarquer par sa mémoire et son intelligence. Gentien Thomas, maître des comptes à Rouen et père de Pierre, sieur du Fossé (DS, t. 3, col. 1750-1755), finance ses études dans sa ville natale, puis à Paris, chez les jésuites, où Nicolas est le condisciple et l'émule du futur ministre Louvois et de son frère Ch.-M. Le Tellier, futur archevêque de Reims. Le Tourneux achèvera ses études au collège des Grassins.

Prêtre en 1662, quelque temps vicaire à Saint-Étienne des Tonneliers à Rouen, il gagne Paris en 1669. Il vit deux ans avec Pierre Thomas et Le Nain de Tillemont (cf DS, t. 9, col. 590); par eux il entre en relations étroites avec Antoine Arnauld, Le Maistre de Sacy et leurs amis.

Chapelain du collège des Grassins (1671), ses homélies simples, directes, se veulent évangéliques; elles éveillent un écho profond comme l'avaient fait ses catéchismes de Rouen. L'Écriture sainte, la liturgie, la pastorale sacramentaire, la pratique de la vie chrétienne l'attirent. Il voudrait « faire participer les fidèles par l'intelligence comme par le cœur à tous les actes de la vie chrétienne » (Sainte-Beuve, t. 5, p. 82). Il traduit et commente divers livres de la Bible (Psautier, épître aux Romains, etc), plusieurs Offices, le Bréviaire (il est membre de la commission chargée de la réforme du Bréviaire parisien), et il compose des guides du chrétien, qui deviennent vite très recherchés.

D'octobre 1681 à octobre 1682, il est confesseur par intérim des religieuses de Port-Royal des Champs, tandis qu'il prêche le carême de 1682, à la place de P. Quesnel, à la paroisse Saint-Benoît. Le succès est extraordinaire. Le Tourneux est désormais célèbre. Néanmoins, à la fin de 1682, il est obligé de se retirer dans son prieuré de Villers-sur-Fère, au diocèse de Soissons, où il poursuit, dans une retraite studieuse et austère, la rédaction de son *Année chrétienne*. Il meurt le 28 novembre 1686, à Paris, où il venait se défendre auprès de l'archevêque.

Retenons ses principales œuvres, parmi lesquelles nous distinguons les traductions et les ouvrages plus personnels. Toutes furent imprimées à Paris, et plusieurs souvent rééditées en entier ou en extraits.

1) *Traductions* (avec remarques, réflexions, commentaires) : *L'Office de la Semaine sainte* (1673); — *L'Office de la Vierge* (1673); — *Le Bréviaire romain... suivant la réformation du saint concile de Trente* (4 vol., 1688; censuré par l'archevêque de Paris); — *Explication littérale et morale de l'épître de saint Paul aux Romains* (1696).

2) *Guides de vie chrétienne* : *Conduite chrétienne tirée de l'Écriture sainte et des Pères de l'Église touchant la confession et la sainte communion* (1675); — *Histoire de la vie de notre Seigneur Jésus-Christ* (1678; très belle préface christologique); — *De la meilleure manière d'entendre la sainte Messe* (1680); — *L'Année chrétienne contenant les messes du dimanche, fêtes et féries de toute l'année, avec l'explication des Épîtres et Évangiles...* (13 vol., 1682-1701; achevé à partir du vol. 10 par E. Ruth d'Ans, 1653-1728; à l'Index romain en 1691 et condamné par plusieurs évêques; éd. abrégée par C. Lequeux, *supra*, col. 685); — *Instructions et exercices de piété durant la sainte Messe* (1685); — *Instructions chrétiennes sur les sacrements* (1686); — *Principes et règles de la vie chrétienne* (1688).

3) On attribue communément à Le Tourneux : *Vie du bienheureux Pierre de Luxembourg* (1681); — *Abrégé des principaux traités de théologie* (1693); — *Les psaumes de David... pour tous les jours de la semaine* (1734). Il participa à une traduction de l'*Imitation de Jésus-Christ* (cf DS, t. 5, col. 678).

L'*Année chrétienne* et *Le Bréviaire* soulevèrent des tempêtes. On voulut y voir des doctrines jansénistes, à tout le moins jansénisantes. Il semble qu'on ait surtout incriminé les traductions de la Bible, ainsi que l'introduction du canon en français dans l'ordinaire de la messe.

En tout cas, Antoine Arnauld prit aussitôt vigoureusement le parti de Le Tourneux défunt, dans sa *Défense des versions*

de l'Écriture sainte, des offices de l'Église... et en particulier de la nouvelle traduction du Bréviaire contre la sentence de l'official de Paris du 10 avril 1688 (*Œuvres*, t. 8, Lausanne, p. 159-422, et Préface du vol., p. IV-X).

La querelle se poursuivra au 18e siècle : les *Nouvelles ecclésiastiques* (4 et 11 décembre 1747, p. 193-200) et les mémorialistes de Port-Royal (P. Thomas, J. Besoigne, etc) s'attaqueront à D. de Colonia (*Bibliothèque janséniste*, t. 1, Bruxelles, 1739, p. 22-25, 50-52, 247-249; t. 2, p. 99-100) et au *Supplément des Nouvelles ecclésiastiques* (1er janvier 1742 et 8 août 1747). Au 19e siècle, P. Guéranger (*Institutions liturgiques*, t. 2, Le Mans, 1841, ch. 17) et les principales encyclopédies se montreront en général sévères (Feller, *Kirchenlexikon*, DTC, etc). De nos jours, H. Bremond défendra Le Tourneux avec ferveur.

Le Tourneux fut un prêtre zélé, un prédicateur-apôtre et un directeur spirituel expérimenté. Madame de Sévigné loue avec raison sa « simplicité évangélique » (lettre du 20 avril 1683). Au dire de U. Chevalier, « il mit la liturgie à la portée de tous » (*Poésie liturgique des Églises de France*, Paris, 1913, p. LXIV-LXV). H. Bremond le décrit « rigide plus que rigoriste, grave plutôt que triste » (t. 10, p. 48). Cependant il est à retenir, — et telle est l'ambiguïté —, que les *Nouvelles ecclésiastiques* « conviennent que la doctrine de Le Tourneux est la même que celle du P. Quesnel » (p. 200) et Sainte-Beuve voit en Le Tourneux « une des vraies figures de Port-Royal » (t. 5, p. 229).

L. Moreri, *Grand dictionnaire historique*, t. 10, Paris, 1759, p. 298-299. — *Kirchenlexikon*, t. 7, 1891, col. 1857-1859. — DTC, t. 9, 1926, col. 458-459. — LTK, t. 6, 1961, col. 985-986.

C.-H. Le Febvre de Saint-Marc et C.-P. Goujet, *Supplément au Nécrologe de Port-Royal*, 1735, p. 78-87. — P. Thomas, sieur du Fossé, *Mémoires*, 1739; éd. critique par F. Bouquet, t. 3, Paris, 1878, p. 85-103, 273-277, 287, 300-303, 378-380. — P. Guilbert, *Mémoires historiques... sur l'abbaye de Port-Royal des Champs*, t. 3, Utrecht, 1755, p. 26-33. — J. Besoigne, *Histoire de l'abbaye de Port-Royal*, t. 5, Cologne, 1761, p. 101-117. — C. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. 5, Paris, 1859, p. 53-85 (liv. 6, ch. 2).

H. Bremond, *Histoire littéraire...*, t. 9 *La vie chrétienne dans l'ancien régime*, Paris, 1932, p. 158-238 *passim*; t. 10 *La prière et les prières de l'ancien régime*, p. 33-58. — B. Neveu, *Un historien à l'école de Port-Royal, S. Le Nain de Tillemont*, La Haye, 1966, p. 82-86 (Ruth d'Ans).

Marie-José MICHEL.

LETTRES SPIRITUELLES. — L'expression « Lettres spirituelles » apparaît souvent dans les titres des ouvrages de spiritualité, surtout aux 17e et 18e siècles. Elle recouvre essentiellement deux réalités différentes : une correspondance adressée à une personne réelle dans le cadre de la direction spirituelle (DS, t. 3, col. 1002-1216), qu'il s'agisse des lettres du dirigé ou, — c'est le cas le plus fréquent —, de celles du directeur, et les « lettres-traités »; dans ce dernier genre, l'auteur utilise la forme littéraire de la lettre à un correspondant fictif pour exposer une doctrine.

Le recueil des lettres de direction de J.-P. de Caussade (DS, t. 2, col. 354-370) est un bon exemple du premier genre. Du second, on peut citer les *Lettres spirituelles* du capucin Ambroise de Lombez (DS, t. 1, col. 430-432); on peut y rattacher les lettres-traités adressées à des correspondants réels, comme la *Lettre d'or* de Guillaume de Saint-Thierry aux chartreux du Mont-Dieu qui est un traité de la vie solitaire (DS, t. 6, col. 1241-1263).

LEUCHT (VALENTIN), prêtre, † 1619. — Né vers 1550 à Hallstadt, en basse Franconie, Valentin Leucht fut ordonné prêtre en 1576. Chassé par les protestants de Bernstadt (Oberlausitz) où il était curé depuis 1578, il devint en 1582 curé à Erfurt; puis à partir de 1599 canoniste et curé de la paroisse Saint-Barthélemy à Francfort-sur-le-Main. Outre son importante activité de prédicateur, il consacra ses efforts apostoliques « à ramener les paroisses qui au temps de la Réforme s'étaient éloignées de l'Église » (Falk). Il mourut le 1er juillet 1619 à Francfort.

Dans de nombreux sermons imprimés Leucht prit position sur des questions théologiques d'actualité (il signe parfois sous le pseudonyme de Theodorus Cycneus). Son œuvre d'écrivain, — en allemand —, commence par un *Busspredigt über das Jüngste Gericht* (Mayence, 1583), suivi la même année d'un *Dialogus mysticus*, œuvre de controverse sous la forme d'un dialogue interconfessionnel, ainsi que de deux prédications très développées sur *Ézéchiel* 28 (*Zwo christliche catholische... Predigten...*). En 1584, dans sa *Corona sacerdotum*, il s'adresse à ses confrères dans le sacerdoce. Il publie ensuite plusieurs œuvres mariales (*Vita D. Mariae Virginis*, Francfort, 1596; deux écrits sur le Rosaire, 1601 et 1602; et un *Mariale*, 1603), ainsi que quelques travaux hagiographiques, en particulier une traduction des *Vitae sanctorum* de A. Lipomano et L. Surius, résumées par Franz Haraeus († 1632, Louvain), que Leucht édite à Cologne en 1593 en la corrigeant et en l'augmentant de moitié. Paraissent en 1597 une *Leben der heiligen Annae* et en 1610 un *Decus angelorum* (en trois livres : la vie de sainte Anne « la grand-mère du Christ » et l'exposé de son lignage; celle de Marie et celle du Christ).

Leucht publie en 1591 un premier recueil d'*exempla* et de miracles : *Miracula s. imaginum Oder historische Beschreibung vieler herrlicher Miraculn und Wunderwercken...*, puis, à Cologne, en 1598, un *Historischer Spiegel von den denkwürdigen Mirakuln der vortrefflichen Tugend der Hospitalität und Freigebigkeit gegen den armen Dürftigen*. Par là, Leucht voulait « instruire ses contemporains et entraîner vers les œuvres de miséricorde, de charité chrétienne et de bienfaisance ». Le *Stimulus virtutum, das ist Stachel der Tugenten...* (Cologne, 1598, 871 p.), que Leucht adresse surtout à la jeunesse, est rempli aussi d'*exempla* et de miracles.

Relevons une curiosité : un petit sermonnaire contre les turcs, *Ein Christliche Warnung und Busspredigt über das sechste Capitel dess Propheten Jeremie... wider den Türcken*, qui est une monition chrétienne et pénitentielle sur le 6e chapitre de Jérémie (Mayence, 1595).

Comme un aboutissement de ses travaux historiques, Leucht publie en 1599-1602 un compendium des *Annales ecclesiastici* de C. Baronius (Mayence, 3 vol.) en langue allemande.

Le *Viridarium Regium illustrium miraculorum et historiarum* (Cologne, 1614) est un recueil de brochures déjà publiées; quelques-unes sont développées et améliorées.

Prêtre, prédicateur et homme apostolique, Leucht est enfin amené à composer un important livre de prières, *Fons animae* (Mayence, 1616), auquel se rattachait sans doute un livre de chants introuvable jusqu'ici (publié avant 1616).

F. Falk, *Ein in Vergessenheit geratener, fruchtbarer Schriftsteller des 16./17. Jahrunderts : Valentin Leucht † 1619* (liste des ouvrages les plus importants et bons commentaires), dans *Der Katholik*, t. 83, vol. 2, 1903, p. 216-244. — Hurter, t. 3, 1907, col. 444-445. — W. Brückner, dans *Archiv für*

Geschichte des Buchwesens, n. 3, Francfort, 1960, col. 97-180 (bibliographie). — LTK, t. 6, 1961, col. 992 (A. Brück).

Hermann Josef Repplinger.

LEUDUGER (Jean), prêtre, 1649-1722. — Né le 9 novembre 1649 à Plérin (diocèse de Saint-Brieuc), Jean Leuduger fit ses premières études à Saint-Brieuc, puis au collège des jésuites de Rennes. Après un long pèlerinage en Italie et en Allemagne, il revient à Rennes et y étudie la théologie chez les dominicains. Entré au séminaire de Saint-Brieuc, tenu alors par les lazaristes, il est ordonné prêtre en 1674, est nommé curé de Plouguenast, puis de Moncontour, et il commence à participer aux missions populaires de Julien Maunoir (DS, t. 8, col. 1592-1594).

Nommé « scolastique » de la cathédrale de Saint-Brieuc en 1689, il parachève ses études théologiques à Nantes, obtient le doctorat et revient dans son diocèse natal, où il se consacre surtout aux missions populaires. L'importance de Leuduger tient en ce qu'il fait le trait d'union entre les grands missionnaires bretons de la génération précédente (V. Huby, DS, t. 7, col. 842-851; Julien Maunoir; Louis Eudo de Kerlivio, t. 8, col. 1714-1715) et Louis-Marie Grignion de Montfort, qui viendra missionner avec lui en 1707 (cf J.-M. Quérard, *Vie du Bx Louis-Marie..*, t. 2, Poitiers, 1892, p. 466 svv).

Pour affermir l'action des missions, Leuduger introduisit dans le diocèse de Saint-Brieuc les retraites fermées, à l'imitation de celles fondées à Vannes par V. Huby et Catherine de Francheville (DS, t. 5, col. 1004-1007) et il fonda, en 1706, la congrégation des filles du Saint-Esprit (cf DHGE, t. 17, 1971, col. 106-108). Leuduger mourut à Saint-Brieuc le 16 janvier 1722.

A côté d'un catéchisme qui resta en usage dans le diocèse de Saint-Brieuc jusqu'en 1820, Leuduger n'a publié que le *Bouquet de la mission* (Rennes, 1700, à la Bibl. nat. de Paris; 14e éd., 1853; trad. en bas breton, peut-être par Charles Lebris, Brest, 1726; cf P. Levot, *Biographie bretonne*, t. 2, Vannes-Paris, 1857, p. 207). Il s'inspire, comme il le dit dans la préface, du *Bouquet de la mission*, rédigé par M. Le Bret, grand vicaire de Dol † 1688, mais il en arrive à tout refaire, ne gardant que le titre. C'est un excellent « abrégé de tout ce que l'on dit dans les sermons, dialogues, conférences et autres exercices de la mission, et j'ai ajouté à la fin des méditations pour tous les jours de la semaine » (voir à propos de ces dernières, DS, t. 2, col. 2600).

Après deux parties essentiellement consacrées au péché et aux vices, aux vertus et aux devoirs de la vie chrétienne (certains chapitres sont très concrets), la troisième partie est beaucoup plus nettement spirituelle : elle explique clairement et profondément ce que sont et comment pratiquer la présence de Dieu, la connaissance et l'amour du Christ, les dévotions à la Trinité, à l'Eucharistie, etc. La simplicité de l'expression, la référence évangélique et l'accent spirituel partout présents font du *Bouquet de la mission* un remarquable manuel de vie chrétienne.

G.-A. Lobineau, *Les vies des saints de Bretagne..*, nouv. éd. par F.-M. Tresvaux, t. 5, Paris, 1838, p. 369-391 (utilise une vie manuscrite de Leuduger par un de ses contemporains). — P. Levot, *Biographie bretonne*, citée *supra*, p. 333-335. — *Biographie universelle* de Michaud, nouv. éd., t. 24, Paris, p. 380-381. — A. Du Bois de la Villerabel, *Dom Jean Leuduger*, Saint-Brieuc, 1924. — *Catholicisme*, t. 7, 1969, col. 497-498 (Ch. Lemarié). — Cf RHS, t. 50, 1974, p. 471.

André Derville.

LEURIN (François-Adam), jésuite, 1603-1652. — Né le 29 octobre 1603 à Amiens, François Leurin y étudia les humanités et la philosophie au collège des jésuites, qui le reçurent au noviciat de Rouen le 31 août 1620. Une mauvaise santé limita toujours l'exercice de ses talents. Cinq années de régence au collège de Clermont, à Paris, séparent ses deux premiers essais d'études théologiques. Après deux ans de repos au collège de sa ville natale, Leurin recommença sa théologie à Paris en 1631 et fut ordonné prêtre la même année. Au bout de quatre ans, il rentra à Amiens pour y faire profession le 25 septembre 1635. Il devait y demeurer jusqu'à sa mort, le 1er décembre 1652.

L'apostolat de Leurin se limite aux jeunes congréganistes (en direction spirituelle et au confessionnal) et aux entretiens donnés aux visitandines d'Amiens. Il livre le fruit de cette dernière activité dans *La Vie parfaite tirée sur celle de Jésus-Christ* (Amiens, 1643; rééd. modernisée par l'abbé Maris, Paris, 1882). Une grande dévotion à François de Sales conduit Leurin à imiter sa manière et son style. Il divise son ouvrage en trois parties, la vie cachée, la vie publique et la passion du Christ, dont les mystères lui permettent de traiter les principales vertus et observances de la vie religieuse.

Leurin édita aussi deux traductions plus ou moins adaptées : *Le Livre des vierges de saint Ambroise* et *Le Traité de saint Ambroise sur la viduité et sur les vierges* (Paris, 1644 et 1645).

Archives romaines S.J., *Catalogi breves... triennales provinciae Franciae*, 1620-1652 (ms). — Sommervogel, t. 4, col. 1764. — É. de Guilhermy, *Ménologe de la compagnie de Jésus. Assistance de France*, t. 2, Paris, 1892, p. 549-550. — *Les établissements des jésuites en France*, t. 1, Enghien, 1949, col. 191. — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 357.

Hugues Beylard.

LE VACHET (Jean-Antoine), prêtre, 1603-1681. — Né en 1603 dans une famille importante de Romans en Dauphiné, Jean-Antoine Le Vachet, délaissant les possibilités que lui ouvraient sa fortune et ses études faites à Grenoble et Dijon, choisit la voie de la pauvreté et de la pénitence. Il semble avoir mené une vie quasi érémitique près de Paris huit années durant, avant et après son ordination le 3 mars 1635. Pendant cinq ans il fut confesseur des hospitalières de la Roquette, après quoi, sur les conseils de saint Vincent de Paul, il se joignit à la communauté de Saint-Sulpice groupée par J.-J. Olier en 1642; mais ce lien paraît avoir été très court ou assez théorique, et c'est plutôt la Compagnie du Saint-Sacrement (DS, t. 2, col. 1301-1311) qui fournit à Le Vachet le cadre et les moyens de son apostolat. Tout en participant à des missions prêchées à Paris et aux environs, il fut à partir de 1646 attaché à l'hôpital Saint-Gervais, où ses instructions aux « pauvres passants » étaient renommées, et où il resta jusqu'à sa mort comme confesseur des religieuses. Mais c'est sans doute dès 1641 que, par le baron de Renty, il avait été mis en relation avec deux apôtres qu'il aida dès lors de tout son zèle : Henri Buch, « supérieur des frères cordonniers et tailleurs » (dont il écrivit la *Vie*, Paris, 1670, en y soulignant fortement la possibilité de la sainteté dans la condition de simple artisan; DS, t. 1, col. 1978-1979), et Mme de Pollalion qui avait créé deux œuvres d'éducation féminine, la Providence et l'Union chrétienne. Après la mort de la fondatrice, le supériorat de Le Vachet (1661-1681) donna un essor

nouveau à l'Union chrétienne, communauté spécialisée dans l'instruction des jeunes filles venues du protestantisme; c'est lui qui en rédigea les constitutions : *Règlements et pratiques chrétiennes* (Paris, 1672).

Après trois ans de maladie, Le Vachet mourut à Paris le 6 février 1681. Il avait peu publié : *L'exemplaire des enfants de Dieu*, Paris, 1653, qui fournit un guide pour l'oraison, l'assistance à la messe, le jubilé et la bonne mort; *La voie de Jésus-Christ... et de tous les prédestinés*, 1666, sorte de retraite en sept journées sur l'imitation du Verbe incarné. Des *Réflexions que doivent faire les personnes qui communient souvent* ont été éditées à la suite de sa *Vie*, 1692, par René Richard (analyse des œuvres, p. 235-246).

Bibliothèque Mazarine, ms 1803. — J. Grandet, *Les saints prêtres français du 17e siècle*, t. 2, Angers-Paris, 1897, p. 372-376. — L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, t. 1, Paris, 1900, p. 61-63. — *Catholicisme*, t. 7, 1972, col. 501.

Irénée Noye.

LE VALOIS (Louis), jésuite, 1639-1700. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres et doctrine spirituelle*.

1. Vie. — Né à Melun, le 11 novembre 1639, d'un « précepteur de jeunesse pour la langue latine », Louis Le Valois passa sa petite enfance en Bretagne. Doué d'une intelligence vive, il fit de bonnes études. Il entra au noviciat des jésuites de Paris le 25 septembre 1656. La maladie l'oblige à en sortir en 1657. Rétabli, il suit les cours de philosophie en Sorbonne et se voit admis de nouveau au noviciat le 14 août 1660. A partir d'octobre 1661 et jusqu'en 1667, il est régent au collège de Clermont à Paris (de la classe de sixième aux humanités). Au cours de la théologie, il est ordonné prêtre en 1670, puis nommé professeur de philosophie à Caen. Il entre en relations avec le maréchal Bernardin de Bellefonds († 1694; cf DS, t. 9, col. 424-425), grand admirateur des retraites organisées par Vincent Huby († 1693; cf DS, t. 7, col. 842-851). Le Valois prêche chaque année, au château du maréchal (l'Isle-Marie, dans le Cotentin), une retraite pour les prêtres, et deux autres, animées par le foyer Bellefonds, pour les messieurs et pour les dames.

En même temps, Le Valois s'intéressait aux « pauvres renfermés » dans l'hôpital de Caen. Il décide Mlle Élisabeth de Saint-Simon à en prendre la direction et à s'adjoindre des compagnes qu'il dote d'un statut de religieuses; elles porteront le nom de Servantes de Jésus. Ces Règles, composées par Le Valois, seront adoptées par d'autres communautés dépendantes de celle de Caen (Vire en 1692, Pont-l'Évêque en 1711, Rouen en 1713, Caudebec en 1726, Lisieux en 1727, Avranches en 1737, Auxerre en 1761, etc).

Pendant ce temps, Le Valois, après avoir été recteur du collège de Caen (1678-1681), est transféré au collège de Clermont (Paris) comme père spirituel. Bellefonds intervient alors auprès des supérieurs majeurs et obtient l'ouverture d'une maison de retraites, confiée à Le Valois, et installée en 1682 à côté du noviciat des jésuites, rue du Pot-de-fer. L'établissement prospéra et le directeur fut secondé par Nicolas Le Paulmier † 1702 (DS, t. 9, col. 676) et Nicolas Sanadon † 1720.

Sur ces entrefaites, Le Valois, qui sera nommé en 1697 confesseur des petits-fils de Louis XIV, était mêlé à l'affaire du quiétisme, et en rapport avec Mme Guyon, Fénelon et Mme de Maintenon. Chacun le tirait à soi. Il crut devoir se justifier. Il confie à Mme de Maintenon, sans doute en juillet 1698 : « Il est vrai que j'ai été autrefois (entre 1685 et 1689) confesseur de M. l'abbé de Fénelon, et que je l'ai été trois ou quatre ans de suite. Mais en ce temps-là, je n'avais jamais entendu parler de Mme Guyon ». Le Valois affirme avoir toujours condamné *Le moyen court* et l'*Exposition du Cantique*, avoir demandé à Fénelon de censurer ces livres incriminés et de rompre avec Mme Guyon. Il n'approuve pas les *Maximes des saints*, il a signalé à l'auteur les passages inadmissibles ou susceptibles d'être mal interprétés : « Je l'amenai presque à tout ce qu'on souhaitait de lui... Je ne lui écris plus » (lettre dans *Revue Bossuet*, 1909, p. 68-70).

Le Valois mourut à Versailles le 12 septembre 1700. Le duc de Saint-Simon, toujours acide, nota pour la postérité : « Le Père Valois, jésuite célèbre, mais meilleur homme que ceux-là ne le sont d'ordinaire, mourut d'une longue maladie de poitrine... Il était un de ceux qui avaient tenu pour Mr de Cambrai. C'était un homme doux, d'esprit et de mérite, qui fut et qui mérita d'être regretté » (*Mémoires*, t. 7, Paris, 1890, p. 189-190).

2. Œuvres et doctrine spirituelle. — Le Valois fut avant tout un directeur spirituel, qui avait le don d'éclairer les âmes.

Après avoir publié, en 1680, sous le pseudonyme de Louis de la Ville, les *Sentimens de M. Des Cartes touchant l'essence et les proprietez du corps*, où, sans nier la science et le talent du philosophe, il signalait ce qui paraissait en désaccord avec la doctrine de l'Église sur l'Eucharistie, Le Valois consacra sa plume aux problèmes spirituels, et de préférence à l'œuvre des retraites. Il ne publia lui-même que deux ouvrages; ce fut F. Bretonneau qui recueillit les *Œuvres spirituelles* de Le Valois, sans doute en les retouchant.

Six *Lettres sur la nécessité de la retraite écrites à diverses personnes* (Paris, 1682, 1687; Douai, 1749; trad. italienne, 1688 et 1822); six autres *Lettres chrétiennes sur les différents états de la vie et sur la nécessité de la retraite dans chaque état* (ou tome 2; Paris, 1684, 1696); les douze *Lettres* furent publiées ensemble, posthumes, en 1703 (trad. allemande, Constance, 1746). Plusieurs de ces lettres sur la retraite ont été publiées à part au 19e siècle.

Les *Œuvres spirituelles* parurent à Paris (5 vol., 1706, 1712; 3 vol., 1706, 1739, 1758), précédées d'une importante notice biographique de Le Valois due à Bretonneau; elles comprennent : 1) les douze *Lettres* déjà publiées par Le Valois; 2) diverses lettres, dont huit au maréchal de Bellefonds; 3) soixante-cinq lettres à diverses personnes; 4) des *Entretiens intérieurs*, qui semblent des récollections de méditations personnelles (éd. à part, Bruxelles, 1720, et dans coll. des *Orateurs sacrés*, t. 90, Paris, 1866, col. 653-800; trad. allemande, Augsbourg, 1749), avec une paraphrase des psaumes 83 et 138; 5) l'amorce d'un *Traité de la présence de Dieu* et une série d'*Exhortations spirituelles* (éd. à part et trad. en allemand, comme le précédent). Un dernier ouvrage posthume de Le Valois parut à Paris en 1750, *Prières et méditations à l'usage des retraites qui se font chez les Pères Jésuites dans la maison de leur noviciat*.

Parmi les œuvres manuscrites laissées par Le Valois, il faut citer les *Constitutions des Servantes de Jésus dans l'hospital général de Caën*, des *Méditations pour la retraite des dix jours à Mlle de Méautis de Saint-Simon*, vingt-trois *lettres à Mme X* et onze *lettres à la maréchale de Bellefonds*.

Les *Lettres sur la retraite* livrent la pensée de Le Valois sur la manière de donner les *Exercices* de saint Ignace, moyen de conversion et de progrès spirituel. Elles visent toutes les conditions : homme de cour, « débauché qui a encore de la religion », « homme sans religion qui fait le savant et le philosophe », pécheur nouvellement converti, chrétien fidèle, etc. Les *Lettres*

sur les états de vie sont de véritables examens de conscience pour clercs, magistrats, dames, personnes d'œuvres; elles les préparent à la retraite et les guident ensuite.

Les œuvres de Le Valois sont des écrits de circonstance, fruit de son ministère spirituel. Lorsqu'il parle de la présence de Dieu, il semble bien exprimer sa propre expérience mystique. Par ailleurs, un souci constant de la charité sous-tend toute son activité, inspire sa doctrine et explique ses exigences, voire son austérité. L'influence de Le Valois se fit sentir jusqu'à la suppression de la compagnie de Jésus; au 19e siècle, on appréciait encore la saveur de ses *Lettres*.

F. Bretonneau, Notice biographique de Le Valois, en tête des *Œuvres spirituelles*. — Sommervogel, t. 8, col. 420-424; *Comme on servait autrefois : le maréchal de Bellefonds*, Paris, 1872; *Le maréchal de Bellefonds et le P. Le Valois*, dans *Études*, t. 39, 1878, p. 161-180. — É. de Guilhermy, *Ménologe... de France*, t. 2, Paris, 1892, p. 273-276. — L. Huet, *Histoire de l'hôpital Saint-Louis de Caen et la congrégation des Servantes de Jésus*, Caen, 1926. — R. Gobillot, *Le noviciat de la Rue du Pot-de-fer*, dans *Bulletin de la société du 6e arrondissement*, Paris, 1937, p. 88-106. — P. Delattre, *Les établissements des jésuites en France*, t. 1, Enghien, 1949, col. 1002; t. 3, 1955, col. 1311-1314. — R. de Pas et C. du Chesnay, *Le P. Le Valois et S. Jean Eudes*, dans *Notre Vie* (revue eudiste), n. 48, 1955, p. 400-404. — H. Hillenaar, *Fénelon et les jésuites*, La Haye, 1967, p. 27-38, 64-72, 202-204, etc. — H. Beylard, *Le P. Le Valois*, Caen, 1975.

Hugues Beylard.

LE VASSEUR (Léon), chartreux, 1623-1693. — Né à Paris en 1623, Léon Le Vasseur fit profession à la chartreuse de Gaillon le 25 mars 1643, après un noviciat difficile. En 1653, il fut nommé vicaire et chargé de la formation spirituelle des jeunes religieux. En 1669, il devint prieur de la chartreuse de La Rose, près Rouen, covisiteur de la province de France en 1675 et prieur de l'autre chartreuse rouennaise, Saint-Julien, en 1679. En 1681, Innocent Le Masson, général de l'ordre, le nomma « scribe » ou secrétaire général à la Grande Chartreuse. Le Vasseur mourut le 16 novembre 1693.

Dans son œuvre, toute historique, seuls intéressent la spiritualité le *Viridarium sanctorum* (ms Grande Chartreuse 1016), une traduction française des œuvres de Marguerite d'Oingt (ms Grenoble, R 5786) et surtout les *Ephemerides ordinis cartusiensis* (Montreuil-sur-mer, 1890-1893, 5 vol. in-4°), recueil de notices sur les chartreux remarquables par leur piété. Celles-ci reproduisent ou résument fidèlement les chroniques ou documents fournis par les chartreuses. Les choix révèlent des tendances spirituelles : amour de la régularité et de l'austérité, importance attachée aux études et, plus encore, aux phénomènes mystiques. Monnayée par V.-M. Doreau dans des morceaux choisis (*Éphémérides de l'ordre des chartreux*, Montreuil, 1897-1900, 4 vol.), cette œuvre joua son rôle dans le retour à ses sources qu'effectua l'ordre à cette époque.

Plus importante historiquement est la formation directe, scientifique et spirituelle, que Le Vasseur distribua aux jeunes religieux durant son vicariat; ceux-ci constituent alors à Gaillon un groupe homogène.

Le plus important d'entre eux est Bonaventure (Noël) d'Argonne (1640-1704). Dans le domaine spirituel, il rédigea, avant 1669, une *Explication de l'office divin*, où il transposa pour le rite cartusien les commentaires allégorisants du *De divinis officiis*, anonyme. Une seconde rédaction en 1682 y joignit des données historiques. L'une et l'autre furent répandues dans l'ordre (7 mss connus, vg Grenoble mss 127-129) et B. J. Navarro en fit une traduction espagnole. Dans l'intervalle, Bonaventure avait compilé une abondante somme de connaissances monastiques, les *Ascetarum aphorismi* (ms Louviers 13), spécialement dans les œuvres des bénédictins Hugues Ménard et Benoît Haeften (DS, t. 7, col. 24-27). Avant 1671, il composait aussi des *Exercices du pur amour* (ms Grenoble 1090), d'un bérullisme si éthéré qu'il en devient inhumain. Sa *Bibliotheca argoniana* (ms Grenoble 388, 1 et 2), où il recense ses lectures, témoigne de l'importance qu'il attache à Bérulle, mais aussi aux mystiques, Catherine de Gênes, Thérèse d'Avila surtout et François de Sales. C'est au pseudo-Denys qu'il se réfère en racontant les purifications mystiques d'un jeune confrère Bruno Ménard (1653-1677), dans une biographie (s l n d, 51 p.), résumée par Le Vasseur dans les *Ephemerides*. Par contre, le *Traité de la lecture des Pères de l'Église* (Paris, 1688; les autres éd. ne sont pas de lui) et l'*Histoire de la théologie* (répandue dans l'ordre par plusieurs mss, avant la publication, Turin, 1785, 2 vol.; trad. italienne, Florence, 1833, 1843) visent celui « qui lit... par piété et par étude tout ensemble, afin d'acquérir la science ecclésiastique en vue de servir Dieu et son prochain ».

Hugues de Loynes (1635-1705) et Charles Le Couteulx (1639-1710) sont des historiens. Cependant, ce dernier, en appendice à un commentaire des Statuts cartusiens de Joseph Le Tellier (ms Grande Chartreuse 1 Com. 42), a laissé de curieuses notes autobiographiques, où il témoigne de son esprit de pauvreté.

Tous, et bien d'autres profès de Gaillon, versifiaient, pauvrement, des poésies dévotes. Il n'en est resté que « les Muses chartreuses » du procureur Callixte Clarentin † 1715 (ms Grande Chartreuse 1 Cla 1), où l'on trouve une piété simple et concrète envers le Christ et la Vierge, à côté de complexes allégories destinées aux Palinods et de distiques élégiaques sur saint Bruno, seul saint invoqué avec sainte Thérèse.

Un *Elogium*, composé peu après la mort de Le Vasseur, a été placé en tête de ses *Ephemerides*; Doreau en trace un autre en tête de son livre.

Ragey, *Les Chartreux peints par leurs Éphémérides*, Lyon, 1901. — DHGE, t. 4, 1930, col. 79-80. — *Dictionnaire de biographie française*, t. 3, 1939, col. 592. — DS, t. 9, col. 577.

Augustin Devaux.

1. LEVESQUE (Catherine), 1616/7-1693. — Née à Péronne (Picardie) en 1616 ou 1617, Catherine Levesque, fille d'un avocat, vit sa famille décimée par la peste en 1632 (*Les cinq fleurs..*, p. 118-120). Sa sœur aînée, Marie, deviendra abbesse des clarisses colettines. Catherine épousa en 1638 « noble homme » Basile Le Vaillant (ou Vaillant), capitaine des arquebusiers. Il mourut au plus tard en 1650, laissant cinq enfants (Claude, né en 1645, entrera chez les capucins). Veuve, Catherine vécut à Saint-Lazare, qui était une ancienne maladrerie, transformée en maison de retraite. Il semble toutefois qu'elle se soit remariée à un parisien, N. Muet. Elle mourut à Paris le 1er juillet 1693.

Versificatrice, biographe, moraliste et auteur spirituel, « mademoiselle Catherine Levesque de Péronne » (ses ouvrages sont publiés sous ces appellations) a beaucoup écrit, — ce qui est relativement rare chez les femmes au 17e siècle.

1) *Le triomphe de la croix, contenant les trois états de la perfection chrétienne* (Paris, 1668, 266 p. in-8°). Le plus souvent en alexandrins, assez pauvres, l'auteur développe le cheminement des états « lumineux, ténébreux et bienheureux » de la vie spirituelle. La manière superficielle et banale avec laquelle l'expérience de Thérèse d'Avila est transposée fait apparaître le manque d'expérience intérieure de Catherine;

elle n'en manifeste pas moins la pénétration et l'influence du vocabulaire des mystiques hors des cloîtres (pur abandon, perte de soi, pur amour, vie essentielle, etc). Ce qui provoque les accusations « d'hérétique et de folle,/D'infâme pécheresse et d'infernale école » (p. 184). Faudrait-il y voir un rebondissement de l'affaire des « illuminés de Picardie »? (DS, t. 6, col. 1106-1110).

2) *Les cinq fleurs de la grâce, contenant le chef d'œuvre de la nature et de la grâce dans la divine Marie Mère de Dieu avec l'amour généreux de Jésus sur la Croix et sur l'autel* (Paris, 1683 et 1691). Toujours en alexandrins, l'ouvrage proclame l'Immaculée Conception et l'Assomption de la Vierge, s'en prend avec humour aux chrétiens qui n'osent communier et enfin brosse un petit traité scolastique de la grâce.

3) *Les trois fleurs de lys spirituelles de la ville de Péronne* (Paris, 1685) présentent une esquisse biographique et spirituelle a) de François Reynart † 1645, du tiers ordre des minimes, b) de Claude Thuet † 1646, théologal de la collégiale (sur « l'union de la passivité de son âme avec l'activité de l'homme extérieur », voir p. 97-107; sur l'inaction divine, p. 141-143), c) et de François Oubrel † 1650, curé de la paroisse Saint-Jean.

4) *La perfection de l'amour du prochain dans tous les états, par l'union de nos amours naturels aux amours de Dieu* (Paris, 1685, 435 p. in-4°) est un ouvrage personnel et original. L'auteur étudie l'état de mariage, les rapports parents-enfants, les communautés humaines, enfin l'état ecclésiastique. En chacun de ces états, elle révèle une expérience de la vie concrète. C'est surtout à propos du mariage et du couple qu'elle s'exprime avec le plus de netteté et de vigueur. La femme-auteur exalte la promotion de la femme autant que le permet la législation (« docilité civile et complaisance amoureuse qui ne la fasse pas descendre de son rang d'égale », p. 90-91); elle parle du mariage et des relations conjugales non seulement sans pruderie, mais avec une liberté d'expression et de pensée tout à fait exceptionnelle dans les ouvrages de ce genre au 17e siècle. L'exposé sur la magnificence du sacrement, source et force de l'amour, et sur le cheminement spirituel des époux, les prises de position vigoureuses sur la morale conjugale (choix des conjoints, préparation au mariage, enquête pastorale ou « colloque », p. 116-133, « sanctification des corps », p. 143-146) classent ce livre, — compte tenu de l'évolution des mœurs et du genre littéraire —, auprès des meilleurs de notre temps. L'ouvrage demeure en même temps une source pour l'histoire des mœurs conjugales, familiales, sociales, religieuses à la fin du 17e siècle.

E. de Sachy, *Essais sur l'histoire de Péronne*, Paris, 1866. — J. Gosselin, *Catherine Levesque, poète mystique et historien péronnais*, dans *Mémoires de l'Académie des sciences... d'Amiens*, t. 49, 1902, p. 145-192.

André Rayez.

2. LEVESQUE (Eugène), sulpicien, 1855-1944. — Eugène Levesque, né à Angers le 20 septembre 1855 et ordonné prêtre en 1880, fut reçu en 1881 dans la compagnie de Saint-Sulpice et nommé professeur au grand séminaire d'Orléans sous le supériorat de L. Branchereau (DS, t. 1, col. 1923-1924); il y fut chargé de l'enseignement de l'Écriture sainte à partir de 1885, et il garda cette spécialisation quand il fut nommé au séminaire Saint-Sulpice à Paris (1892) et jusqu'à sa retraite (1937).

Outre des centaines de notices d'érudition biblique (surtout au DB de son maître F. Vigouroux † 1915), il donna en diverses revues de solides articles d'exégèse, principalement relatifs au nouveau Testament, et plusieurs ouvrages sur les évangiles. L'histoire de la spiritualité lui est surtout redevable pour ses travaux et éditions critiques : bibliothécaire et archiviste de Saint-Sulpice (il le resta jusqu'à sa mort, 20 février 1944), Levesque découvrit et publia en 1897 les *Principes communs de l'oraison chrétienne* de Bossuet (l'édition a été complétée par J. Le Brun, *Bossuet, Pages inédites..*, RHS, t. 49, 1973, p. 67-90); c'était le début d'une série de grandes publications, menées avec le chanoine Charles Urbain † 1930, et qui ont assuré aux études bossuétistes la base critique et historique indispensable : aux titres donnés *supra*, DS, t. 1, col. 1874, ajouter la direction et les innombrables articles de la *Revue Bossuet*, 1900-1911; l'édition de Fr. Ledieu, *Les dernières années de Bossuet*, 2 vol., Paris, 1928-1929; *L'Église et le théâtre*, Paris, 1930.

Après la réédition de textes « classiques » de Saint-Sulpice (les divers opuscules d'Olier, Paris, 1922 à 1928; les *Examens particuliers* de Tronson, Paris, 1927), Levesque publia une édition revue et annotée des *Lettres de M. Olier*, 2 vol., Paris, 1935. On lui doit aussi de nombreuses notices historiques et bibliographiques sur les membres ou les institutions de sa société et sur le 17e siècle français dans *Dictionnaire des lettres françaises*, DTC (cf Tables, col. 2981, 4476), DHGE (t. 6 à 12), DS (t. 1-2).

Bulletin trimestriel des anciens élèves de Saint-Sulpice, 1944, p. 365-382. — DBS, t. 5, 1957, col. 387-389 avec l'indication de ses principaux travaux d'exégèse. — *Catholicisme*, t. 7, 1972, col. 506.

Irénée Noye.

LÉVITATION. — 1. *Le fait.* — 2. *Nature et signification.*

Le mot *lévitation*, d'origine anglaise et spirite, est relativement moderne. Au sens où nous l'entendons ici, il ne remonte pas au-delà de 1875. On a appliqué ce concept aussi bien au corps humain qu'à n'importe quel objet. Avec les théologiens catholiques, nous n'entendons ici la lévitation que du seul corps humain et nous la décrivons sommairement comme une élévation durable du corps au-dessus du sol sans cause ni appui apparent.

1. Le fait. — L'existence de ce phénomène ne peut être niée; l'hagiographie chrétienne en recense un certain nombre de cas qui sont présentés dans les ouvrages de Thurston et de Leroy. Bien que tous ne puissent être considérés comme historiquement sûrs, les nier tous serait absurde. Les lévitations de saint Joseph de Cupertino † 1663 sont célèbres.

Thérèse d'Avila † 1582 décrit ainsi son expérience personnelle : Dans certains ravissements, l'âme « est transportée malgré elle. La violence est telle que j'aurais voulu très souvent résister à ce ravissement; j'y opposais toutes mes forces, spécialement quand parfois il me prenait en public, et fréquemment en particulier, parce que je craignais d'être l'objet d'une illusion. Parfois je pouvais opposer quelque résistance; mais c'était au prix d'une fatigue extrême... D'autres fois, tout effort était impossible; mon âme était enlevée et même ordinairement ma tête suivait ce transport sans qu'il y eût moyen de la retenir; quelquefois même le corps tout entier était emporté, lui aussi, et ne touchait plus terre » (*Vida*, ch. 20, n. 4).

Certains nient l'existence de la lévitation et l'assimilent à une illusion, du type de celles que donnent certains rêves, certaines maladies mentales ou encore des drogues. Cette assimilation n'est pas admissible, d'abord parce que le phénomène de la lévitation a été observé par des témoins autres que le sujet du phéno-

mène, et ensuite parce que le fait qu'il existe des lévitations illusoires n'entraîne pas que toute lévitation soit illusoire. Il importe seulement de vérifier la réalité physique du phénomène (cf Thérèse d'Avila, *Vida*, ch. 20, n. 4-7).

Expliquer la lévitation par l'autosuggestion ou par la suggestion des témoins ne semble pas non plus rendre raison du phénomène. Remarquons que les saints ne désirent pas être l'objet de lévitation et répugnent à la publicité des phénomènes extraordinaires qu'ils subissent sans pouvoir ni les prévoir ni les déclencher.

Enfin, refuser à priori la possibilité de la lévitation comme de tout miracle n'explique pas le phénomène.

2. Nature et signification. — Le fait admis, il reste à en préciser la nature et la signification. La lévitation est-elle quelque chose qui relève de forces naturelles de l'homme encore inconnues? Est-elle en partie naturelle, en partie surnaturelle? Comment expliquer la lévitation si elle est d'origine surnaturelle?

1° *Lévitation naturelle?* — Parmi les faits allégués, on cite les fakirs de l'Inde et certains ascètes bouddhistes qui provoqueraient leur propre lévitation.

On cite encore des cas de lévitations opérées par des spirites (cf les cas célèbres de D.D. Home, E. Palladino, etc, au siècle dernier). Enquêtes et contrôles n'ont pas établi scientifiquement la preuve de telles lévitations.

Voir, par exemple, Ch. Richet, *Traité de métapsychique*, Paris, 1922; Poodt, *Los fenómenos misteriosos del psiquismo*, trad. espagnole par J. Fuster, Barcelone, 1930; R. Amadou, *La parapsychologie*, Paris, 1954, p. 70-71.

Le fait que la lévitation naturelle n'ait pas été scientifiquement prouvée ne signifie pas qu'elle soit impossible. Il faut reconnaître que le domaine des forces parapsychiques demeure très largement ignoré, comme par exemple la télékinésie (déplacement d'objets à distance). Même si de telles forces étaient capables de provoquer la lévitation, il resterait qu'une telle lévitation différerait fondamentalement par sa finalité et ses conditionnements de la lévitation telle qu'elle apparaît chez les saints et les mystiques. Médium et spirite procèdent à leurs expériences dans un cadre soigneusement préparé, avec une mise en scène propre à la suggestion, et tendent à provoquer le phénomène par concentration psychique, suggestion, etc. Au contraire, le saint ou le mystique fuit toute publicité, craint l'extraordinaire comme une source d'illusion ou d'orgueil; il ne peut prévoir où et quand il se verra soulevé de terre; chercher à le provoquer lui apparaît comme tenter Dieu et donc un péché évident.

Il est vrai que rien n'empêche, théoriquement, que Dieu puisse utiliser certaines forces psychiques encore inconnues dans les lévitations des saints. Mais cela reste à démontrer.

Parmi les théories avancées pour expliquer les lévitations naturelles, on a invoqué les forces magnétiques, d'attraction et de répulsion électrique, voire de fluide vital, etc.

2° Les *auteurs catholiques* donnent communément à la lévitation des saints et des mystiques, vrais ou faux, un caractère suprahumain et lui attribuent une cause au moins préternaturelle, qu'il s'agisse du démon, d'un ange ou d'une intervention directe de Dieu. Lorsqu'on se trouve devant un cas concret de lévitation, il y a donc lieu d'appliquer les règles ordinaires du discernement des esprits, comme pour tout autre phénomène extraordinaire, révélation, extase, etc.

Diverses explications ont été avancées. Pour J.-J. Goerres (*La mystique divine..*, livre 4, ch. 23; cf DS, t. 6, col. 572-578), la lévitation peut être l'effet d'une disposition naturelle ou maladive; dans la vie mystique authentique, la lévitation se produit quasi infailliblement lorsque les dispositions nécessaires se trouvent réunies dans l'homme (préparation ascétique et don spécial de l'Esprit Saint). Cette explication ne paraît pas compatible avec le caractère libre et gratuit de l'action divine.

D'autres auteurs expliquent la lévitation par l'intervention des anges, ce qui ne semble pas la relier suffisamment à la grâce mystique. D'autres supposent que Dieu dispense le corps des lois de la pesanteur et de la gravité, ce qui suppose une intervention divine dont on ne prouve pas la nécessité. Thérèse d'Avila parle plus précisément d'une force qui la tire vers le haut, sans modifier en rien le poids du corps (*Vida*, ch. 20, n. 6).

La lévitation est aussi présentée comme une conséquence naturelle, psychophysiologique, d'un fait divin. Dans cette ligne, I. G. Menéndez Reigada considère que la lévitation est un phénomène surnaturel, mais non pas un miracle ni une grâce *gratis data*; elle est l'effet de la complète surnaturalisation de l'âme, laquelle transmet au corps certaines propriétés supranaturelles qui l'élèvent au-dessus de telle ou telle loi physique. Dans ces conditions, le désir d'union avec Dieu (considéré comme en haut et extérieur) qui remplit le saint ou le mystique entraîne le corps et l'élève (*Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana*, Madrid, 1948, p. 381-382, note K). Cette théorie n'explique pas pourquoi la lévitation ne se produit pas chaque fois que les conditions sont réunies (complète surnaturalisation de l'âme, désir actuel d'union à Dieu).

On a aussi souvent expliqué la lévitation par une participation anticipée à l'agilité des corps glorieux (J. Lopez Ezquerra, *Lucerna mystica*, Venise, 1722, tract. 5, c. 30, n. 332-340; Benoît xiv, *De servorum Dei beatificatione*, t. 3, Bologne, 1737, livre 3, ch. 49, n. 4; J.B. Scaramelli, *Il Direttorio mistico*, Naples, 1763, tract. 3, n. 275-276; J. Ribet, *La mystique divine*, t. 2, Paris, 1879, pars 2, ch. 32, n. 6). Cette explication n'est pas acceptable si on conçoit cette participation comme quelque chose d'habituel ou qui est à la libre disposition du sujet ou qui suit normalement une certaine intensité de lumière et d'amour surnaturels.

Il nous semble que la lévitation doit être regardée comme un phénomène qui en chaque cas dépend de l'intervention divine. D'autre part, comme le dit Thérèse d'Avila (*Vida*, ch. 20, n. 7), elle est en connexion avec l'extase, l'accompagnant parfois, sans perte de conscience. C'est une manifestation du pouvoir divin, que Dieu seul peut concéder; elle provoque en l'âme crainte et amour de Dieu, renouveau du renoncement à soi-même, etc. Notons bien que Thérèse d'Avila parle de la lévitation unie à l'extase. Dans le cas où une lévitation se produirait en dehors de l'extase, il faudrait encore voir en elle un signe visible du pouvoir divin sur l'être humain.

Concluons avec O. Leroy : « La théologie catholique traditionnelle refuse de donner à la lévitation une cause naturelle. Elle en fait un prodige divin ou un artifice démoniaque... Pour celles des mystiques non catholiques ou même païens, elle ne leur dénie pas à priori une origine divine » (p. 350).

A. Farges, *Les phénomènes mystiques*, Paris, 1920, p. 549-562. — A. Poulain, *Des grâces d'oraison*, 10e éd., Paris, 1922, ch. 31. — O. Leroy, *La lévitation*, Paris, 1928; *Examen des témoignages sur la lévitation extatique chez S. Thérèse..*, RAM, t. 33, 1957, p. 303-313. — H. Thurston, *The physical Phenomena of Mysticism*, Londres, 1952, ch. 1 (trad. franç., Paris, 1961). — G.M. de Heredia, *Los fraudes espiritistas y los fenómenos metapsíquicos*, Barcelone, 1946, p. 235-240. — A. Royo Marin, *Teología de la perfección cristiana*, 4e éd., Madrid, 1962, n. 650-653.

Voir les articles sur la lévitation dans *Enciclopedia cattolica* (t. 7, 1951, col. 1233), *New Catholic Encyclopedia* (t. 8, 1967, p. 683-684), *Catholicisme* (t. 7, 1972, col. 513-516). — DS, t. 4, col. 2182-2183.

Isaias Rodriguez.

LÉVITIQUE. Voir Sacerdoce.

LEZANA (Jean-Baptiste de), carme, 1586-1659. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — Né à Madrid le 23 novembre 1586, baptisé le 8 décembre à la paroisse Saint-Martin, Juan Bautista de Lezana dit (dans *Maria Patrona..*, ch. 11, Rome, 1648, p. 147) qu'il prit l'habit du Carmel en 1600 au couvent de La Alberca (Cuenca). Il fit profession le 13 décembre 1602 au couvent de Madrid; ce même jour, Jérôme Gracian de la Mère de Dieu (DS, t. 8, col. 920) s'affiliait en ce même couvent au vieux tronc du Carmel (Archives générales de l'ordre du Carmel, à Rome, II C.O. II 4 : *Scriptorum O. Carm.*, codex 4, f. 49r).

Après son noviciat fait sous Gabriel Marquez, Lezana étudia la philosophie aux couvents de Valladolid et de Tolède, puis la théologie au couvent et à l'université de Salamanque; il alla ensuite perfectionnér ses connaissances à l'université d'Alcala de Henares, où il entendit les leçons de l'augustin Luis de Montesinos. Commença alors un enseignement qui remplit toute la vie de Lezana.

Après les lettres et la philosophie au couvent de Valdemoro (Madrid), il enseigne la théologie au couvent de Tolède, tout en remplissant parfois les charges de maître des étudiants ou de prieur (cf *Annales*, t. 3, p. 523); il prit part active aux fêtes de la béatification de Thérèse d'Avila en 1614 (cf Diego de San José, *Compendio de las fiestas..*, Madrid, 1615, 2e partie, f. 33v). Au couvent de Tolède, Lezana vécut avec Miguel de la Fuente, auteur et maître spirituel qui le marquera de son influence (cf DS, t. 9, col. 66-72).

On retrouve Lezana en janvier 1615 enseignant la théologie au couvent d'Alcala; en effet, le 18 janvier le général de l'ordre Sébastien Fantoni lui décerne le grade de *Presentado* en théologie (Arch. gén. du Carmel, II C.O. 1 [16] : *Reg. Fantoni 1615-1622*, f. 60r). L'année suivante, il publie son ouvrage sur l'Immaculée Conception, qui est de nos jours très étudié.

En 1625, devenu maître en théologie, il prend part au chapitre général des carmes à Rome. C'est là qu'il passera le reste de sa vie, déployant une grande activité et publiant beaucoup. Régent et professeur au *Studium* de la Transpontine, il enseigne à partir de 1641 la métaphysique à la Sapience pendant seize ans. Nommé consulteur de la congrégation de l'Index par Urbain VIII et de celle des Rites par Innocent X, un *motu proprio* d'Alexandre VII lui donne la charge de procureur général de l'ordre du Carmel (1658). Auparavant, il avait porté les titres de provincial de Saxe, d'Angleterre et de Terre sainte et avait été *socius* de divers prieurs généraux. Lezana mourut à Rome le 29 mars 1659. Le bollandiste G. Henschen fit son éloge dans la préface à la seconde édition de sa *Vie* de saint Pierre Thomas, qu'il préparait alors pour l'impression.

2. *Œuvres.* — Lezana fut un écrivain fécond; ses œuvres concernent l'histoire de son ordre, la théologie dogmatique et morale, le droit des réguliers, la liturgie, l'hagiographie et la mariologie. Nous nous contentons de donner ici une idée des principales.

Mis à part son *Liber apologeticus pro Immaculata Deiparae Virginis Conceptione* (Madrid, 1616), Lezana est surtout connu par ses *Annales sacri, prophetici et eliani ordinis B.V. Mariae de Monte Carmeli* (4 vol. in-folio, Rome, 1645-1656); écrit dans la mentalité du temps et défendant l'origine élianique de l'ordre, l'ouvrage n'est plus utilisable qu'en son dernier volume, qui s'arrête à la naissance de Thérèse d'Avila (1515).

Dans le domaine dogmatique, il rédigea une *Summa theologiae sacrae*, commentaire clair et concis de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin resté inachevé (3 vol. in-folio, Rome, 1651-1658); les archives générales de l'ordre conservent manuscrit un traité *De sacramentis* qui aurait probablement fait partie du dernier volume de cette *Summa*.

C'est dans les domaines de la morale et du droit des religieux que Lezana se vit reconnaître une grande autorité de son temps; il rassembla ses publications dans les *Opera regularia et moralia* (4 vol. in-folio, Lyon, 1655-1656; réimprimés, 1678).

Trois œuvres ont un caractère plus spirituel. — 1) La *Reformatio regularium, seu de disciplina religiosa ad normam SS. Patrum* (Rome, 1627; Bracciano, 1627; Cologne, 1629; Rome, 1641, 1646; et dans les deux éd. des *Opera regularia*, où il est inséré à la suite du premier traité). Cette *Reformatio* est sans doute l'un des maîtres-traités de l'époque en matière de théologie et de droit de la vie religieuse. Cosme de Villiers (col. 774) parle d'une traduction française de l'œuvre par le chanoine de Saint-Honoré Jacques Brousse † 1673, qui ne semble pas avoir été imprimée.

2) *Maria Patrona, sive de singulari... Mariae Patrocinio.., specialiter in carmelitici ordinis fratres et sodales...* (Rome, 1648; Bruxelles, 1651; un résumé dans Daniel de la Vierge-Marie, *Speculum carmelitanum*, t. 1, Anvers, 1680, p. 434-470) : c'est un exposé, à partir de la tradition carmélitaine, des relations spirituelles entre Marie et le Carmel; en son fond, c'est un ouvrage de dévotion mariale.

3) Lezana publia aussi une *Vida de la bienaventurada y extática virgen Maria Magdalena de Pazzi* (Rome, 1648; Saragosse, 1650; Madrid, 1754) qui est une traduction de la première et importante biographie de la sainte par Vincenzio Puccini-Reconesi (Florence, 1609), mais enrichie « d'annotations sur les points de théologie mystique et surnaturelle qu'il y a en cette vie ». Cette *Vida* a été le principal véhicule de l'influence de la sainte sur la spiritualité espagnole. Les annotations de Lezana manifestent ses connaissances, et peut-être son expérience personnelle, dans le domaine de la mystique.

Lezana, qui menait une vie très pieuse, fut en relations avec des spirituels, comme la fondatrice des capucines du Piémont Marie de Saint-Amédée qu'il aida dans ses fondations, ou comme le frère lai Francisco de la Cruz, carme, qui traversa l'Europe en pèlerinage vers la Terre sainte en portant une croix (cf Rome, Arch. gén. du Carmel, II C.O. 24).

Daniel de la Vierge Marie, *Speculum carmelitanum*, t. 2, Anvers, 1680, p. 962. — Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. 1, Orléans, 1752, col. 772-779. — N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. 1, Madrid, 1783, p. 648-650. — DTC, t. 9, 1926, col. 502-503.

Il n'existe d'études que sur la doctrine mariologique de Lezana : B. Prada, *Las disputas teológicas de Toledo y Alcalá y el decreto de la Inquisición sobre el débito..*, dans *Ephemerides mariologicae*, t. 3, 1953, p. 282-304. — J.-F. Bonnefoy, *La negación del « debitum peccati » en María*, dans *Verdad y Vida*, t. 12, 1954, p. 126-133. — C. Catena, *La dottrina immacolista negli autori carmelitani*, dans *Carmelus*, t. 2, 1955, p. 171-174. — Ismael de Santa Teresita, *La Realeza de María en los autores carmelitas..*, dans *Estudios marianos*, t. 17, 1956, p. 180-182. — Enrique del Sagrado Corazon, *La Inmaculada en la tradición teológica española : la sentencia sobre el « debitum peccati », 1595-1660*, dans *La ciencia tomista*, t. 81, 1954, p. 513-564 ; *María en la Biblia, según el P... Lezana*, dans *Estudios marianos*, t. 24, 1963, p. 101-124. — O. Casado, *Mariología clásica española*, t. 1 *La Inmaculada Concepción..*, Madrid, 1958, p. 315-318.

Pablo Garrido.

LÉZIN DE SAINTE-SCHOLASTIQUE, carme, † 1674. — Né à Saumur (Maine-et-Loire), Pierre Virdou reçut l'habit des carmes à Rennes en 1618 des mains du réformateur de la province de Touraine, Philippe Thibault. Profès le 10 mars 1619 sous le nom de Lézin (Licinius), il remplit diverses charges : prieur à Angers (1626-1629, 1638-1641), à Poitiers (1635-1638), à Rennes (1659-1662), à Nantes (1665-1669), au couvent du Saint-Sacrement ou des Billettes à Paris (1672-1674), définiteur (1644-1647, 1650-1653), enfin provincial de Touraine (1669-1672).

Il fut envoyé dans plusieurs autres provinces pour encourager la réforme, par exemple, en 1647, dans la province de Narbonne. Nommé vicaire pour la réforme, puis vicaire provincial, il préside le chapitre provincial de 1649 où furent acceptées les Constitutions de la plus stricte Observance. Il s'emploie aussi, avec Léon de Saint-Jean (cf DS, t. 9, col. 626), à la réforme de la province de Provence (1648) et, en 1663, de la maison principale de Paris (Place Maubert). En 1664, il préside le chapitre provincial de France, tenu à Rouen. Administrateur habile, Lézin représenta sa province en plusieurs négociations délicates. Il s'occupa également de la question des missions de la province aux Antilles. Il mourut à Paris le 15 février 1674.

Promoteur énergique de la réforme, Lézin souligna et illustra l'importance de supérieurs zélés et saints. En terminant son mandat de provincial, il compara, devant les membres du chapitre de 1672 (cf Archives de l'ordre), les supérieurs aux étoiles du ciel, en particulier pour leur fermeté, leur incorruptibilité, leur élévation au-dessus des autres, leurs divers éclats. Aussi bien qu'aucune étoile n'est sans tache, aucun supérieur n'est sans défaut ; aussi les sujets bénéficieront d'autant plus des lumières de leurs supérieurs que ceux-ci rayonneront non pas leur propre lumière mais celle du Christ. Les supérieurs doivent être particulièrement assidus à la méditation de Jésus-Christ.

Lézin en donna un modèle dans *La vie du Vén. P. Ph. Thibault, père et principal auteur de la réforme...* (Paris, 1673), qui est un abrégé de la *Vie* publiée par Hugues de Saint-François (Angers, 1663 ; cf DS, t. 7, col. 900-901). La vénération de Lézin pour son maître est évidente : la sainteté de Thibault éclate en sa bonté et son profond intérêt pour les personnes. Son amour de la liturgie est une des caractéristiques de la réforme en France ; l'observance régulière, qu'il vivait avant de l'enseigner, en est une autre.

En même temps qu'il travaillait à la réforme, Lézin déployait une grande activité littéraire. Il publia plusieurs ouvrages spirituels ou théologiques, tels que : *Jésus-Christ, le grand Livre de la Sagesse, de la mort et de la vie chrétienne, comprenant en trente et une méditations la voye et le chemin assuré pour arriver à la parfaite sainteté et union avec Dieu* (Paris, 1636) ; *Le livre de la mort heureuse du chrétien, qui contient en cinq maximes les vraies dispositions pour bien mourir* (Paris, 1643) ; *Quinque concionum octavae, quinque aras, sive triumphos subjiciens intuendos* (Nantes, 1669).

Il traduisit un opuscule de S. Bonaventure, *Sur l'Amour divin* (Paris, 1668) et, en abrégeant une *Vita* italienne publiée par V. Puccini (1609), *La vie de sainte Marie-Magdeleine de Pazzi* (Paris, 1669 ; trad. anglaise, Londres, 1687). Il édita enfin *Jésus-Christ, le vrai modèle ou miroir de perfection* (2e éd., Nantes, 1667), dont on ignore l'auteur.

On a publié, posthumes, des oraisons funèbres prononcées par Lézin, qui témoignent de ses talents de prédicateur.

Parmi les manuscrits que Lézin a laissés, C. de Villiers signale : *Fasciculus myrrhae collectus ex poenosis dominicae Incarnationis, vitae et mortis circumstantiis, ad jugem illarum praesentiam inserendam per quotidianam meditationem* ; *Les fleurs de la vie de Jésus-Christ, tirées du livre de la Vie de Jésus-Christ par Ludolphe de Saxe* ; *Peinture des perfections divines et humaines* ; *Le chrétien catholique et mystique* ; *Dissertations ou exhortations sur la Règle des carmes.*

Archives générales des carmes (Rome), *Provincia Turoniae*, codex 1 : *Capitula provinciae et Commune.* — C. de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. 2, Orléans, 1752, col. 253-255. — C. Port, *Dictionnaire historique de Maine-et-Loire*, t. 3, Paris, 1878, p. 742 (= Virdou). — S.-M. Bouchereaux, *La Réforme des carmes en France et Jean de Saint-Samson*, Paris, 1950 (table).

Redemptus M. Valabek.

LHANDE (Pierre), jésuite, 1877-1957. — Né à Bayonne le 9 juillet 1877, Pierre Lhande, après quelques années de grand séminaire à Bayonne, entre le 5 septembre 1900 au noviciat de la compagnie de Jésus à Rodez. Prêtre le 28 août 1910, il fait sa profession solennelle le 2 février 1918. De 1920 à 1924, il occupe à l'Institut catholique de Toulouse une chaire de langue et de littérature basques. A partir de 1925 et jusqu'à 1939, il est à Paris, attaché à la revue *Études*. Depuis 1934, son état de santé l'obligeait de plus en plus à l'inaction. Il meurt à Tardets (Basses-Pyrénées), le 17 avril 1957.

Parmi ses nombreuses publications littéraires, régionalistes et biographiques (liste complète dans J. Moret), présentent un intérêt pour la spiritualité : les panégyriques réunis dans *Huit fresques de saints* (Paris, 1927), les radio-sermons (douze volumes) qu'il donna, avec le plus franc succès, de 1927 à 1934 sur l'initiative de l'archevêque de Paris, Louis Dubois, et *Le Christ dans la banlieue* (3 vol., Paris, 1927, 1930, 1931) : ces reportages sur la banlieue parisienne déchristianisée favorisèrent l'implantation de paroisses et la construction d'églises.

Dans ses écrits, P. Lhande témoigne d'un remarquable talent d'écrivain. Il parvient en même temps à la profondeur par sa connaissance fine et bienveillante du cœur humain et par les intuitions de sa charité.

J. Moret, *Le P. Lhande, pionnier du Christ dans la banlieue et à la radio*, Paris, 1964. — *Catholicisme*, t. 7, 1972, col. 532-533. — *Études*, novembre 1956, p. 299-306 (H. du Passage) et juin 1957, p. 451-453 (P. Doncœur).

Henri de Gensac.

LHOUMEAU (André-Antonin), montfortain, 1852-1920. — Né le 9 août 1852 à La Mothe-Saint-Héraye (Deux-Sèvres), André-Antonin Lhoumeau fit ses études à l'école Saint-Charles de Niort et au petit séminaire de Montmorillon, avant d'entrer

en 1871 au grand séminaire de Poitiers. Prêtre le 18 septembre 1875, il fut nommé vicaire à Niort. Conseillé par Charles Gay (DS, t. 6, col. 159-171) et attiré par le *Traité de la vraie Dévotion* de saint Louis-Marie Grignion de Montfort, il entra en 1884 au noviciat des montfortains (Schimmert, Pays-Bas), où il fit profession le 3 mai 1885. Après un stage de cinq ans à la résidence missionnaire d'Orléans, il fut envoyé en Angleterre pour jeter les bases des fondations des montfortains et des filles de la Sagesse, à Romsey (Hampshire). En 1893, rappelé à Saint-Laurent-sur-Sèvre (Vendée), il dirige le noviciat des filles de la Sagesse. Conseiller général de la compagnie de Marie en 1896, il fonde en 1900 la revue « Le Règne de Jésus par Marie » pour faire connaître la doctrine spirituelle et les œuvres de Montfort. Le 22 avril 1903, il est élu supérieur général de la compagnie de Marie et des filles de la Sagesse, charge qu'il exerça jusqu'au 28 avril 1919. En 1908, il lance « La Revue des Prêtres de Marie », après avoir composé en grande partie leur manuel (Saint-Laurent, 1907). Il meurt le 10 août 1920 à Saint-Laurent.

Esprit brillant et cultivé, musicien et musicologue de renom (il fut un temps le collaborateur de dom Pothier et publia plusieurs études sur le chant grégorien et des recueils de cantiques), Lhoumeau, écrivain spirituel, se rattache à Charles Gay. Si ses auteurs préférés sont Thomas d'Aquin (cf son opuscule *Les actes de l'oraison d'après saint Thomas*, Saint-Laurent, 1913), François de Sales, Thérèse d'Avila et F. W. Faber, il s'est donné pour tâche d'expliquer en profondeur et de mieux faire connaître la spiritualité mariale de Montfort.

Sans parler de ses articles dans les revues qu'il a fondées, son œuvre principale reste *La vie spirituelle à l'école de saint Louis-Marie Grignion de Montfort* (Paris, 1902, 6e éd., Bruges-Paris, 1954; trad. flamande, Louvain, 1943). L'intérêt de l'ouvrage est moins dans la nouveauté d'une doctrine bien connue depuis la découverte du *Traité de la vraie Dévotion* en 1842, que dans la manière de la fonder théologiquement et de la présenter comme « un système de spiritualité, une forme spéciale de vie intérieure, et non pas seulement un ensemble de pieuses pratiques » (Préface, 1954, p. 7). Lhoumeau traite dans une première partie de « la fin, ou Jésus-Christ vivant en nous ». Il met ainsi en pleine lumière ce qui donne sens et valeur à la « pratique » parfaite de la dévotion mariale prônée par Montfort, et permet de la pousser à ses extrêmes conséquences, — la dépendance totale par rapport à Marie —, à savoir l'aspect et la finalité christologiques. Il s'agit de vivre toute la vie chrétienne, en un mot de vivre Jésus-Christ avec et par Marie, ce que montre la seconde partie, « le moyen, ou l'union à Jésus par Marie ». Notons que Lhoumeau a bien pressenti l'importance que Montfort attache à la relation qui unit Marie à l'Esprit Saint.

Nous lui devons aussi *La Vierge Marie et les apôtres des derniers temps* (Tours, 1919), inspiré par les textes de Montfort (*Traité de la vraie Dévotion*, n. 49-59, et sa *Prière embrasée*). Il ne faut pas oublier le contexte des luttes religieuses qui marquaient alors l'ouest de la France, si l'on veut à la fois relativiser certains excès d'une littérature apocalyptique catastrophique et garder les éléments positifs d'une vision selon laquelle Marie peut aider puissamment les prêtres qui se donnent à elle, à l'exemple de saint Jean, pour être les combattants de Dieu, non pas contre l'homme mais pour l'homme.

Dans les *Élévations mariales* (Tours, 1919), en vingt et une méditations (22 dans les éditions suivantes), Lhoumeau livre son âme mariale, en fidèle fils de Montfort. « Ma vie a été une fête », tel est le meilleur commentaire de sa vie pour Jésus avec Marie.

F. Fradet, *Le T.R.P. Lhoumeau, ancien supérieur général de la Compagnie de Marie et des Filles de la Sagesse*, Lille, 1921; cf les archives générales des Montfortains, à Rome. — H. Bremond, *Histoire littéraire..*, t. 3, p. 50-51, 80, 144-145, 151; t. 9 p. 272-273. — *Catholicisme*, t. 7, 1972, col. 536-537.

Alphonse Bossard.

1. L'HUILLIER (Albert), bénédictin, 1852-1928. — Né à Béziers le 6 décembre 1852 au sein d'une famille d'officiers, Albert L'Huillier prépara d'abord l'École militaire de Saint-Cyr; la rencontre de Prosper Guéranger l'orienta vers l'abbaye de Solesmes où il reçut l'habit le 28 avril 1872; profès le 23 janvier 1874, il fut ordonné prêtre le 17 mars 1877. Il participa aux deux fondations de Wisques et de Farnborough, fut quelque temps procureur de sa congrégation à Rome, résida au monastère de Marseille avant de se fixer à l'abbaye de Clervaux (Grand-Duché de Luxembourg) en 1921, où il mourut le 12 août 1928.

Son *Explication ascétique et historique de la Règle de saint Benoît* (2 vol., Paris, 1901; trad. allemande, Fribourg-en-Brisgau, 1907) est l'œuvre d'un religieux qui fait part de son expérience, principalement aux monastères de moniales qui manquent d'ouvrages de cette sorte. Sans prétention critique ni recherche d'érudition, L'Huillier expose le sens littéral de la Règle, l'ascèse de saint Benoît, et dégage les idées-forces. Le commentaire se ressent de l'enseignement oral, mais il essaie de mettre en valeur l'esprit de la Règle, montre la place des observances et rejoint l'intention profonde qui les inspire.

La théologie sous-jacente est celle de saint Thomas. L'Huillier cite le pseudo-Denys, Augustin, Jean Cassien, Grégoire le Grand, Hugues de Saint-Victor, Gertrude, mais aussi Louis de Blois, Thérèse d'Avila, Bossuet, Charles Gay, F. W. Faber et Cécile Bruyère; il encourage la lecture assidue des Pères. Son intention est de conduire à la grande tradition « de l'enseignement spirituel qui remonte de saint Thomas à l'école de Saint-Victor, et par saint Benoît et Cassien aux Pères de la solitude » (t. 1, p. 159).

Il décrit la perfection monastique comme l'épanouissement de la charité théologale dans la plénitude du développement de l'amour de Dieu et du prochain; il est soucieux de marquer le lien vital qui unit office divin et oraison (t. 2, p. 355-396). Il se montre en cela disciple fidèle de Guéranger.

Plusieurs de ses livres relèvent de l'histoire monastique, telle la *Vie de saint Hugues, abbé de Cluny* (Solesmes, 1888), *Saint Thomas de Cantorbéry* (2 vol., Paris, 1891-1892), *Le Patriarche saint Benoît* (Paris, 1905; éd. abrégée, Bruxelles, 1923). A sa mort il laissait inédite une grande *Histoire de l'Ordre bénédictin*.

Bulletin de Saint-Martin et de Saint-Benoît, t. 36, n. 9, septembre 1928, p. 635-636.

Guy Oury.

2. L'HUILLIER (R.), capucin, 17e siècle. — 1. *Essai biographique*. — 2. *Doctrine spirituelle*.

1. *Essai biographique.* — L'identification du nom de religion de R. L'Huillier, « senlissien capucin », demeure vaine jusqu'à présent.

Les L'Huillier, comme bien d'autres familles, eurent des relations d'amitié ou de parenté avec les capucins de la province de Paris au cours de la première moitié du 17e siècle. Raphaël d'Orléans, par exemple, de la famille orléanaise des Le Voix, était apparenté aux L'Huillier. Andrée, sœur de Raphaël, avait pour tutrice une Marie L'Huillier, clarisse de Longchamp. Athanase de Paris confia la formation de ses Madelonnettes à Marguerite L'Huillier, supérieure du premier monastère de la Visitation.

Deux « senlissiens » seulement sont entrés chez les capucins de la province de Paris avant 1610, date d'édition du *Mespris* : Pierre de Senlis, dont la vêture eut lieu en 1581, et le célèbre Sébastien de Senlis, entré le 4 mai 1606. Du premier, on ne sait rien; aussi pourrait-on supposer que le *Mespris* est une œuvre de jeunesse de Sébastien qui était, peut-être, déjà prêtre au moment de sa vêture. L'édition, dénuée de toute approbation, a vraisemblablement été réalisée aux frais d'un membre de la famille de l'auteur, ce qui expliquerait le choix d'Arras comme lieu de publication, et non Paris. Il est certain que l'auteur est un capucin qui résidait au couvent Saint-Honoré, à Paris, dont il nomme quelques célébrités : Ange de Joyeuse qui avait été provincial, Jérôme de Rouen, directeur de conscience de la duchesse de Mercœur, Ambroise d'Amiens, spirituel apprécié et prédicateur, Louis de Paris que l'auteur avait eu, peut-être, comme lecteur de théologie, Anselme de Reggio, commissaire général, et Antoine de Reims. Ces religieux résidèrent à Saint-Honoré entre 1575 et 1608.

2. *Doctrine spirituelle.* — Que le *Mespris et dernier adieu au monde, de l'âme convertie en la vie spirituelle de Nostre Seigneur* (Arras, 1610) soit une œuvre de jeunesse d'un capucin, cette caractéristique ressort aussi de la brièveté des chapitres et de la conception générale de l'ouvrage qui consiste en aspirations de l'âme vers la vie religieuse considérée comme l'asile de paix et le vrai moyen d'union à Dieu. Il s'ouvre par quelques vers d'adieux adressés par un M. de La Vieville à l'auteur, puis comporte une assez longue épître dédicatoire adressée à Chrétienne de Lalain, dame de Bailleul. L'ouvrage est composé de trente-deux petits chapitres qui ne sont en réalité que des soliloques enflammés sur les regrets de l'âme pécheresse, son désir de renoncer au monde, s'offrant à Dieu avec le désir de supporter par amour pour lui toutes les souffrances. Puis, c'est l'éveil de la vocation religieuse et l'offrande à la Trinité, la demande adressée à Dieu de pouvoir porter patiemment les obligations religieuses. Enfin, commence un dialogue entre l'âme convertie qui cherche la solitude et aspire à la perfection dans la vie conventuelle, d'une part, et différents personnages en résidence au couvent de Saint-Honoré : le portier, Ange de Joyeuse, le gardien, Archange de Pembrocke et les religieux cités plus haut.

Le *Mespris* montre que le retour de l'amour pratique ou de l'activité ordinaire à l'amour primitif exige que les œuvres corporelles et spirituelles, propres à la vie active et même contemplative, ne soient plus accomplies sous l'influx de la Volonté de Dieu extérieure et intérieure, mais *essentielle*. Benoît de Canfield, dont nous rencontrons ici la doctrine, déclare que, du fait que l'âme aura choisi pour objet la Volonté essentielle de Dieu, elle expérimentera la grandeur du Tout et le néant du Rien et jouira « autant de Dieu selon la foi nue en l'opération et activité, comme dans le repos et l'oisiveté, ce qui est le sommet et comble de la perfection ». Le *Mespris* constitue une illustration de la doctrine de Benoît dont l'auteur dut être un disciple : son ouvrage conduit à cette illumination et amour de Dieu qui résultent de l' « anéantissement » ou adhésion de la « volonté humaine à celle de Dieu ».

On ne connaît qu'un exemplaire du *Mespris*, qui est entre les mains d'un bibliophile; deux photocopies en existent, l'une aux archives des capucins à Rome, l'autre chez les capucins à Paris.

Sur la famille L'Huillier : Abbé Pascal, *Notice sur la paroisse de Saint-Nicolas-des-Champs* (Paris, 1841); A. de Salinis, *Madame de Villeneuve, née Marie L'Huillier d'Interville, fondatrice de la Société de la Croix (1597-1650)*, Paris, 1918; Pierre Coste, *Le grand saint du grand siècle, Monsieur Vincent* (Paris, 1932). — Sur Benoît de Canfield † 1610, cf DS, t. 1, col. 1446-1451, et t. 5, col. 1370-1372.

Raoul de Sceaux.

LIAGRE (Louis), spiritain, 1859-1936. — Louis Liagre est né le 19 décembre 1859, à Tourcoing (diocèse de Cambrai). Il fit ses études secondaires aux collèges de Marcq-en-Bareul et des jésuites de Lille, « se distinguant par sa piété, sa conduite exemplaire, son application et ses succès ». Après une première année de droit, il part au séminaire français à Rome, où ses études sont couronnées par les doctorats en philosophie et en théologie. Prêtre en 1885, il entre dans la congrégation du Saint-Esprit. Il dut renoncer à son désir de vie missionnaire et il sera presque constamment employé dans les maisons de formation, ou au séminaire français à Rome, comme professeur, maître des novices ou père spirituel; il devint aussi procureur général de sa congrégation près le Saint-Siège. Il mourut à Orly le 29 janvier 1936, au noviciat de son Institut.

En dehors de quelques articles et relations de circonstance, il n'a rien publié durant sa vie; son savoir théologique et son style précis, vivant lui auraient permis de fournir une contribution utile à la théologie spirituelle.

Imprégné de la pensée de Libermann, restaurateur de sa congrégation, il fit presque constamment des Épîtres de saint Paul la base de son enseignement; il assimila aussi avec une rare maîtrise la doctrine spirituelle de la voie d'enfance.

Après sa mort furent publiés : *Retraite avec sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus* (Lisieux, 1940, 120 pages; trad. en anglais, italien, hollandais). — *Le Vénérable Père Libermann, l'homme, la doctrine* (Paris, 1948, 238 p.). — *Notre vie divine dans le Christ Jésus* (conférences sur la grâce sanctifiante), Chevilly, 1943, 142 p. — *Le chemin de Croix, école de patience* (brochure pro manuscripto).

Relevons parmi les nombreux manuscrits conservés aux archives des spiritains, à Paris : Traité (et conférences) sur la patience; Petit traité sur la fin de l'homme; Étude sur la voie unitive et la contemplation; Les sacrements, moyens de perfection; Commentaire sur le « Pater »; Retraite sacerdotale avec la Vierge, Mère du prêtre; Retraite sacerdotale sur l'Eucharistie. On peut ajouter encore de nombreuses conférences spirituelles, en particulier sur le Saint-Esprit, les vertus théologales et religieuses. Ces conférences, rédigées dans un style « parlé », livrent l'âme de Liagre, toute de patience, de renoncement et de charité. Cf M. Duval, *Le R.P. Louis Liagre*, Rome, 1936.

Marc Duval.

LIALINE (Clément), bénédictin, 1901-1958. — Constantin Nicolaevitch Lialine est né à Saint-Pétersbourg le 10 octobre 1901. De religion orthodoxe, à laquelle il était resté attaché malgré sa conversion au catholicisme (Maredsous, 1926), il entra en 1928 au monastère bénédictin d'Amay (transféré en 1939 à Chevetogne, Belgique), pour s'y consacrer à la vie

monastique et à la recherche de l'unité chrétienne. Il y reçoit le prénom de Clément. Doué de qualités exceptionnelles d'intelligence et de culture, il exerça un rayonnement peu ordinaire sur le milieu communautaire dans lequel il s'était inséré, y révélant la richesse et la profondeur du patrimoine de l'Église d'Orient, mal connu alors des occidentaux. Ses études terminées à Louvain et à Rome, ordonné prêtre en 1933, il fut affecté à la revue *Irénikon*, dont il devait être le directeur et le collaborateur éminent pendant longtemps. Il se créa des amitiés durables dans les milieux intellectuels à Louvain, à Rome, à Paris, au Conseil œcuménique de Genève. Des personnalités éminentes lui ont rendu hommage.

Lialine a publié une cinquantaine d'articles sur divers problèmes religieux où la spiritualité affleure; voir la liste de ses œuvres dans *Irénikon* (= *Irén.*), t. 31, 1958, p. 357-371. Nous pouvons retenir ici : *Orthodoxie à propos d'œcuménisme*, *Irén.*, t. 10 et 11, 1933 et 1934, p. 305-334, 35-50; *Rite, spiritualité et union*, t. 12, 1935, p. 151-178; *L'action de l'Orthodoxie*, dans *Qu'est-ce que l'Orthodoxie?*, Bruxelles, 1945, p. 175-223; *Une étape en ecclésiologie. Réflexions sur Mystici corporis*, *Irén.*, t. 19, 1946, p. 129-152, 283-317; *The theological Teaching of Gregory Palamas on Divine Simplicity*, dans *Eastern Churches Quarterly*, t. 6, 1946, p. 266-287; *La position de l'Orthodoxie dans le problème œcuménique*, dans *L'Église et les Églises* (Mélanges L. Beauduin), t. 2, Chevetogne, 1955, p. 388-413; *Monachisme oriental et monachisme occidental*, *Irén.*, t. 33, 1960, p. 435-459; *Érémitisme en Orient*, dans le *Dictionnaire de spiritualité*, t. 4, col. 936-953.

Lialine préparait un long ouvrage sur *Le mystère monastique*; des chapitres en ont circulé entre ses amis; on n'en a retrouvé que des bribes.

Sa recherche de la profondeur religieuse de l'Orient lui avait fait découvrir la relation intime entre le monachisme primitif et la pensée orthodoxe.

On a de lui cette note de 1942 : « Le charisme de l'Orthodoxie, c'est le sens du Beau, le sens et le pouvoir de l'exprimer... Les icônes, les rites byzantins n'ont de signification que dans le contexte de ce sens que possède l'Orthodoxie. La vocation de l'Orthodoxie est de maintenir dans le monde le sens de la beauté spirituelle... Dans l'Orthodoxie russe, les vrais chefs-d'œuvre de beauté spirituelle ce sont les *startsi*... Cet idéal est bien dans la ligne la plus pure du monachisme; voir déjà dans les Apophtegmes, les moines enflammés, lumineux, même corporellement » (*Irénikon*, t. 31, p. 175-176).

Travailleur et lutteur acharné, Lialine fut le premier œcuméniste catholique qui méritât vraiment ce nom. Mais son attirance pour la vie contemplative pure le travailla toute sa vie. Sa dernière œuvre, parue en 1960, l'article *Érémitisme en Orient*, révèle non seulement la compétence de l'auteur, mais est également le témoignage de la tension nostalgique qu'il eut toujours pour réaliser en lui-même cet idéal de vie entièrement vouée à la contemplation telle qu'il avait pu l'entrevoir dans ses aspirations et ses études. Il est mort le 26 avril 1958, à Namur.

O. Rousseau, *In Memoriam: Dom Clément Lialine (1901-1958)*, dans *Irénikon*, t. 31, 1958, p. 165-182; *Catholicisme*, t. 7, 1972, col. 538. — Y. Congar, *Chrétiens en dialogue*, Paris, 1964, p. 18.

Olivier Rousseau.

LIBER GRADUUM. — 1. *Origine et date.* — 2. *Doctrine.* — 3. *Le Liber graduum et le messalianisme.* — 4. *Influence.*

1. **Origine et date.** — *Le K^{e}tābā d^{e}masqātā*, « Livre des montées » ou « des degrés », est connu depuis 1926, date à laquelle le texte syriaque, accompagné d'une traduction latine, a été édité par M. Kmosko dans la *Patrologia syriaca*. C'est un gros ouvrage, formé de trente *memrē* ou homélies. Il est anonyme. D'après l'ancien éditeur syriaque, dont l'avant-propos a été conservé avec le texte, l'auteur, dont il ignorait déjà le nom, aurait été « l'un des derniers disciples des Apôtres » et l'un des premiers à écrire en syriaque : affirmation qui montre le prestige et l'autorité dont jouissait le livre, mais qui ne peut être retenue. Le livre n'est pas antérieur au 4^e siècle. L'auteur fait plusieurs fois allusion à une persécution des chrétiens, dont il semble avoir été contemporain. Kmosko, l'éditeur, a pensé qu'il s'agissait de la persécution de Dioclétien et que l'ouvrage avait été composé autour de 320 (Introduction, p. CL svv); en ce cas, l'auteur aurait vécu en territoire romain. Certains indices toutefois, notamment la mention du Petit Zab (XXX, 14), un affluent oriental du Tigre, donnent à penser qu'il vivait plutôt dans le royaume perse et, en ce cas, la persécution dont il parle serait celle de Sapor, qui dura, avec des périodes de répit, pendant une quarantaine d'années (339-379).

1. Hausherr (OCP, t. 1, 1935, p. 495-502) estime que l'ouvrage est postérieur à la mort de saint Éphrem (373), mais antérieur à la diffusion de la Peshitta, donc composé « pas beaucoup avant ni beaucoup après l'an 400 »; il ne saurait, en effet, être de beaucoup postérieur à cette date, car les nombreuses citations qui y sont faites des évangiles sont tributaires du *Diatessaron*. Quoi qu'il en soit de sa date de composition au cours du 4^e siècle, le *Liber graduum* est l'un des plus anciens ouvrages, de quelque importance, qui nous sont parvenus de la littérature syriaque, le plus ancien traité, avec les *Démonstrations* d'Aphraate (DS, t. 1, col. 746-752), qui soit exclusivement consacré à la vie spirituelle. Par les tendances doctrinales qui s'y expriment, il est un précieux témoin de la spiritualité la plus archaïque de l'Église de Mésopotamie.

2. **Doctrine.** — L'auteur pose en principe que les préceptes évangéliques ne s'adressent pas indifféremment à tous (I-II). Il convient, selon lui, de distinguer parmi eux entre les « petits commandements », qui permettent de réaliser la « justice », *qaddīshūtā*, et, d'autre part, les « grands commandements », par lesquels on atteint la « perfection », *g^{e}mīrūtā*. Certes, Dieu veut que tous les hommes puissent parvenir à la perfection, mais le chemin qui y conduit est plein de difficultés et de périls; seuls peuvent le suivre ceux qui ont fait un « pacte » avec le Seigneur, et encore doivent-ils toujours faire preuve de vigilance, pour ne pas déchoir de leurs engagements. Pour les autres, trop faibles pour s'engager dans cette voie, Dieu a fait les sentiers de la justice, chemins détournés par lesquels on peut toujours rejoindre la grande voie de la perfection et qui conduisent, à tout le moins, au salut (XIX). Ainsi se distinguent, dans l'Église, deux catégories de fidèles, les « justes », *qaddīshē*, qui s'en tiennent aux commandements relatifs à la justice, et, d'autre part, les « parfaits », *g^{e}mīrē*, qui observent les préceptes de la perfection : ce sont les « fils du pacte », connus surtout par Aphraate. La conduite des justes repose sur trois préceptes fondamentaux : le jeûne, la prière et l'aumône; elle est régie par la « règle d'or », que l'auteur connaît sous

sa double forme, positive et négative : ne pas faire aux autres ce qui nous est odieux à nous-mêmes et leur faire ce que nous voudrions qu'eux-mêmes nous fassent (VII, 1; XV, 16). Les justes se soumettent aux préceptes de la charité active; ainsi deviennent-ils les « bénis du Père » dont il est parlé en *Matthieu* 25, 34 : ils donnent à manger à ceux qui ont faim, à boire à ceux qui ont soif, ils accueillent les étrangers, habillent ceux qui sont nus, visitent les malades et les prisonniers, et ces œuvres leur procurent le « royaume des cieux », c'est-à-dire le salut (III, 10).

Les parfaits, eux, obéissent aux préceptes du renoncement absolu : ils renoncent à la famille et au mariage, pour vivre dans la continence et le célibat; ils quittent leur maison pour mener une vie errante, n'ayant « pas d'endroit où reposer leur tête », à l'exemple de Jésus (XV, 13); ils renoncent à tous leurs biens, à toute acquisition en ce monde, à tout le « commerce du monde », comme dit l'auteur (III, 6). N'ayant plus rien, pas même de maison, ils ne peuvent pratiquer les œuvres de miséricorde, donner aux pauvres, accueillir les étrangers, etc. Mais ils ont un grand amour pour tous les hommes, amour fondé sur une extrême humilité, car ils s'estiment inférieurs à tous les hommes, y compris les plus grands pécheurs. Aussi, à la différence des justes (auxquels seuls s'adresse ce qui est dit en *Matthieu* 18, 15-18 de la procédure à suivre pour reprendre celui qui a péché et le traduire en jugement), ils s'interdisent absolument de juger personne (à eux s'adresse le précepte de *Matthieu* 7, 1). S'estimant inférieur à tous, s'interdisant de juger et de condamner quiconque, le parfait n'acceptera aucune charge, aucune autorité dans l'Église. Celui qui est revêtu d'une dignité devra se démettre s'il veut atteindre la perfection (XIX, 24). Les vertus du parfait sont essentiellement le pardon, l'humilité, la douceur. A la différence du juste, à qui il est prescrit, en raison de sa faiblesse, de s'éloigner des pécheurs, lui, il peut sans danger partager son pain, non seulement avec les pécheurs, mais même avec les païens, car il est en paix avec tous (V, 2). Il consacre sa vie errante à la prière, à la prédication, à faire la paix entre les hommes. Sa prière n'est pas, comme celle des justes, limitée à certaines heures dans la journée, mais elle est continuelle; de même, il ne jeûne pas seulement, comme le juste, en des jours déterminés et en s'abstenant seulement de nourriture; mais son jeûne est perpétuel et universel, car il est une abstinence totale; comme le dit plusieurs fois l'auteur, le parfait « jeûne du monde » (II, 4; IV, 4; XV, 16; XXIX, 6).

Cette différence de comportement entre les justes et les parfaits, que met particulièrement en relief l'homélie XIV (intitulée « Sur les justes et les parfaits »), tient à une différence plus profonde qui est de caractère proprement spirituel. La doctrine de l'auteur est, en effet, au sens propre du mot, pneumatique, en ce sens que c'est la mesure d'Esprit que l'homme a reçue qui détermine son niveau spirituel. Les justes sont ceux qui ont reçu, comme dit l'auteur en reprenant une expression paulinienne, les « arrhes de l'Esprit », c'est-à-dire une part plus ou moins grande d'Esprit. Les parfaits sont ceux qui ont reçu la plénitude de l'Esprit, le Paraclet : « Il y a des hommes qui ont en eux, de la part du Seigneur, un peu de petite bénédiction (cf *Mt.* 25, 34-40, mentionné ci-dessus); c'est cette petite part qui est appelée arrhes venant de Dieu. Et il y en a qui ont reçu le plus grand de tous les dons : c'est ce qui est appelé l'Esprit Paraclet, en lequel ils sont achevés et accomplis de par Dieu » (III, 12). Les « arrhes de l'Esprit » coexistent, chez le juste, avec ce que l'auteur appelle les « arrhes de Satan », ou les « arrhes du péché » (III, 11). Le progrès dans la vie spirituelle consiste dans l'accroissement des « arrhes de l'Esprit » et dans la diminution des « arrhes de Satan »; la perfection est atteinte quand celles-ci sont réduites à néant et que l'Esprit n'existe plus seulement sous la forme d'arrhes, mais est présent en plénitude.

La vie spirituelle n'est donc pas faite seulement des deux degrés fondamentaux de la justice et de la perfection : entre les deux il y a une multitude de degrés, selon la part d'Esprit que l'homme a en lui; et, de même qu'il y a des degrés dans la justice (et au-dessous même de la justice), il y a des degrés dans la perfection. L'auteur parle même d'un degré qui est supérieur à la perfection : il explique, dans l'homélie XVI, comment l'homme peut, par l'amour, aller au-delà des grands commandements eux-mêmes; la règle de la perfection est le précepte de la charité formulé en *Matthieu* 22, 39 : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », *logion* que l'auteur cite aussi sous la forme majorante : « Aime ton frère plus que toi-même »; le parfait peut encore aller au-delà et aimer plus que lui-même, non seulement ses frères et ses amis, mais, à l'exemple de Jésus, ses ennemis eux-mêmes et ceux qui le persécutent.

La vie spirituelle est donc faite de degrés en nombre indéfini; elle connaît néanmoins une étape décisive, un moment unique, celui où l'homme reçoit le Paraclet, l'Esprit en plénitude. Cet événement est comme un nouveau baptême, le « baptême dans le feu et l'Esprit » (cf *Mt.* 3, 11, avec le même ordre de ces deux termes que dans l'ancienne version sinaïtique); ce baptême fait entrer l'homme dans l'Église céleste, Église « du cœur » et « de la hauteur », distincte de l'Église visible (XII, 4); il l'établit dans l'état où était Adam avant la chute, le délivrant de toute concupiscence et lui rendant l'accès à l'Arbre de Vie (XX, 7). Bien que continuant à vivre sur terre, il vit en esprit dans les demeures célestes, il connaît la vérité entière, et ainsi il ne cesse de croître en se délectant de l'Esprit, jusqu'à ce que le Seigneur lui fasse quitter corporellement cette terre et l'établisse pleinement dans la Jérusalem céleste (VI, 2).

3. **Le Liber graduum et le messalianisme.** — Dans l'Introduction de son édition, Kmosko a rapproché la doctrine du *Liber* de celle des messaliens ou euchites (p. CXXXIX-CXLIX); il a mis en parallèle (p. CXL) sept propositions doctrinales du *Liber* avec autant de propositions messaliennes tirées principalement des *kephalaia* transmis par Timothée de Constantinople et saint Jean Damascène, et concernant : le démon qui habite en l'homme dès sa naissance, la prière seule efficace pour chasser ce démon, l'Esprit qui, d'une façon sensible, vient habiter en l'homme après l'expulsion de ce démon, l'abolition des passions en l'âme après cette venue de l'Esprit, qui rend désormais inutiles les exercices ascétiques, notamment le jeûne, tout comme est désormais inutile l'enseignement, l'homme qui a reçu l'Esprit voyant, des yeux de son corps, la Trinité elle-même.

On a généralement admis, à la suite de Kmosko, le caractère messalien du *Liber*, quitte à y voir, comme I. Hausherr *(op. cit.)*, une forme atténuée de messalianisme, en réaction même contre certaines tendances

du mouvement à ses débuts. L'opinion accréditée par Kmosko a été fortement contestée, en 1954 (puis en 1958), par A. Vööbus. Sans aller jusqu'à dire avec ce dernier que le *Liber* « n'a presque rien à faire avec les messaliens », il faut convenir qu'il est, sur des points essentiels, en désaccord avec la doctrine messalienne, telle du moins que la font connaître les sources hérésiologiques. L'auteur n'affirme jamais que le démon habite « substantiellement » en l'homme, comme le disaient les messaliens; pour lui, les « arrhes de Satan » sont la concupiscence, fruit de la transgression d'Adam, dont l'homme doit se libérer peu à peu. Nulle part non plus il n'est dit que la prière soit seule efficace pour cela; mais avec elle concourent, avec une importance égale, le jeûne et l'aumône. Et surtout l'auteur du *Liber* ne partage pas l'opinion que les messaliens se faisaient du baptême, considéré par eux comme totalement inefficace, des autres sacrements de l'Église et de l'Église elle-même. Sa position, sur ce point essentiel, est nettement définie dans l'homélie XII. Certes, il affirme l'existence d'une Église invisible, céleste, ou « Église d'en haut », où Jésus officie comme grand prêtre et à la liturgie de laquelle prend part celui qui a atteint la perfection; mais il insiste sur la nécessité qu'il y a, pour celui qui veut accéder à cette Église invisible, de passer par l'Église visible, par son baptême, dont il proclame la valeur, et par son sacerdoce : il faut recevoir d'abord le baptême d'eau pour pouvoir recevoir ensuite le « baptême dans le feu et l'Esprit », qui fait entrer dans l'Église céleste (XII, 4); et quand le parfait est entré dans l'Église invisible, il ne doit pas se séparer de l'Église visible, car c'est un même Esprit qui est au service de l'une et de l'autre (XII, 5). L'auteur du *Liber* n'est donc pas membre d'une secte, mais un fidèle de la grande Église.

Un fidèle de l'Église telle qu'elle existait dans le milieu où il vivait, avec une tradition et une organisation propres. La distinction si nette qu'il établit entre « justes » et « parfaits » correspond à une structure de l'Église de Mésopotamie, à haute époque, qui est attestée par d'autres textes, notamment l'œuvre d'Aphraate. D'autre part, en accordant, dans la vie spirituelle, un rôle essentiel à l'Esprit, l'auteur du *Liber* ne professe pas une opinion qu'il aurait en commun avec les seuls messaliens. Cette opinion correspond, en réalité, à une donnée fondamentale et permanente de la spiritualité syriaque, depuis ses origines jusqu'aux grands mystiques nestoriens des 7e et 8e siècles. La parenté qui existe, sur ce point, entre le *Liber* et le messalianisme tient au fait qu'ils sont, l'un et l'autre, tributaires de cette mystique pneumatique, traditionnelle et vivante dans le milieu auquel ils appartenaient. Cette mystique, avec la distinction fortement marquée qu'elle impliquait entre ceux qui n'avaient encore que les « arrhes de l'Esprit » et ceux qui avaient l'Esprit en plénitude, portait en elle les germes qu'a développés le mouvement messalien. En affirmant une incompatibilité entre l'exercice des charges dans l'Église et la réception de l'Esprit en plénitude, cette mystique risquait de créer parallèlement à la hiérarchie ecclésiastique, liée à une juridiction locale et tenue de se comporter à l'égard des pécheurs selon les normes de la « justice », une hiérarchie spirituelle, exerçant partout son empire en raison de la vie itinérante des parfaits et ne pouvant avoir pour les pécheurs qu'amour et miséricorde. Le *Liber* lui-même témoigne d'une sorte de tension existant entre les supérieurs ecclésiastiques et les parfaits (XIX, 31). L'homélie XXX, la dernière, se fait l'écho douloureux d'un conflit entre ceux qui sont appelés les « disciples de la foi » et, d'autre part, les « disciples de l'amour », conflit né de leur comportement différent à l'égard des hérétiques et des païens et qui pouvait aller jusqu'à la persécution (XXX, 4).

4. **Influence.** — J. Gribomont a relevé des parallèles étroits entre les *Homélies ascétiques* du théologien monophysite Philoxène, évêque de Mabboug (5e-6e siècle), et le *Liber graduum*, considéré par lui comme un ouvrage messalien; Philoxène reprend en particulier la distinction entre « justice » et « perfection », celle-ci étant, selon lui, inaccessible à ceux qui n'ont pas renoncé au monde, c'est-à-dire les « justes », lesquels peuvent cependant parvenir au salut; le parfait, ayant renoncé à tout, ne peut être astreint aux devoirs de la charité active; de plus, libéré des passions par la force de l'Esprit, il peut se comporter avec une souveraine liberté à l'égard de tous, y compris les pécheurs. Philoxène était un adversaire des messaliens, fort répandus de son temps en Syrie, et il connaissait bien leur doctrine; les idées qu'il empruntait au *Liber* n'avaient donc pas pour lui un caractère spécifiquement messalien.

L'influence du *Liber* s'est vraisemblablement exercée sur d'autres auteurs de la littérature syriaque, mais on ne dispose pas encore, sur ce sujet, d'études précises. Cette influence serait à étudier notamment chez les mystiques nestoriens des 7e et 8e siècles, où elle semble s'être combinée avec celle des écrits pseudo-macariens et où elle a pu, avec cette dernière, donner lieu au soupçon de messalianisme. Cette influence s'est limitée au monde syriaque, aucune traduction du *Liber graduum* en aucune autre langue n'ayant été signalée.

Édition et traduction latine : Michael Kmosko, *Liber Graduum e codicibus syriacis Parisiis, Londini, Romae, Hierosolymis alibique asservatis*, dans *Patrologia syriaca*, t. 3, Paris, 1926.

Études. — A. Rücker, *Die Zitate aus dem Matthäusevangelium im syrischen « Buche der Stufen »*, dans *Biblische Zeitschrift*, t. 20, 1932, p. 342-354. — I. Hausherr, *Quanam aetate prodierit « Liber Graduum »*, OCP, t. 1, 1935, p. 495-502. — A. Vööbus, *Liber Graduum. Some Aspects of its Significance for the History of Early Syrian Asceticism*, dans *Papers of the Estonian Theological Society in Exile*, t. 7, Stockholm, 1954, p. 108-128; *History of Asceticism in the Syrian Orient*, t. 1 (CSCO 184), Louvain, 1958, p. 178-184 et 190-197. — J. Gribomont, *Les Homélies ascétiques de Philoxène de Mabboug et l'écho du messalianisme*, dans *L'Orient Syrien*, t. 2, 1957, p. 419-432. — A. Guillaumont, *Nêsteuein ton kosmon (P. Oxy. 1, verso, 1. 5-6)*, dans *Bulletin de l'Institut Français d'archéologie orientale* (Le Caire), t. 61, 1962, p. 15-23. — A. Louf, *Une ancienne exégèse de Phil. 2, 6 dans le Kᵉtâbâ dᵉMasqâtâ (Livre des degrés)*, dans *Analecta biblica*, t. 17-18, 1963, p. 523-533. — I. Ortiz de Urbina, *Patrologia syriaca*, Rome, 1958, p. 82-85; 2e éd., 1965, p. 89-91. — A. Baker, *The Gospel of Thomas and the Syriac Liber Graduum*, dans *New Testament Studies*, t. 12, 1965-1966, p. 49-55; *The Significance of the New Testament Text of the Syriac Liber Graduum*, dans *Studia evangelica* v, TU 103, 1968, p. 171-175. — P. Bäss, *Der Liber Graduum, ein messalianisches Buch?*, dans *17. Deutscher Orientalistentag*, Vortrag II, 1969, p. 368-374. — A. Guillaumont, *Les « arrhes de l'Esprit » dans le Livre des degrés*, dans *Mémorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis*, Louvain, 1969, p. 107-113. — R. Terzoli, *Il tema della beatitudine nei Padri siri*, Brescia, 1972, p. 149-177. — A. Guillaumont, *Situation et signification du « Liber Graduum » dans la spiritualité syriaque*, OCA 197, 1974, p. 311-322.

Antoine Guillaumont.

LIBÉRALITÉ. — 1. *Vocabulaire.* — 2. *Aperçu historique.* — 3. *De la libéralité des anciens à la libéralité des chrétiens.* — 4. *Libéralité, don de soi à Dieu et au prochain.*

1. *Vocabulaire.* — Dans la langue latine classique, *liberalis* présente une triple acception : ce qui concerne l'homme libre par opposition à l'esclave, à l'affranchi; ce qui est digne d'un homme libre; généreux sous le rapport de l'argent (cf A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, 1951, p. 632). En français, « libéral » et « libéralité » se sont délestés peu à peu de toute référence à l'état d'homme libre (on en trouve encore trace chez Mme de Staël, au dire de Littré). Désormais, « libéralité » a deux sens : l'un psychologique et moral, « disposition à donner »; l'autre concret, « don largement mesuré ». Le premier sens est presque synonyme de générosité (cf DS, Générosité, t. 6, col. 187-195). Mais il y a une nuance : générosité qualifie une attitude spirituelle, libéralité vise directement une forme, — la donation —, sous laquelle s'exprime la générosité. C'est en ce dernier sens que la libéralité est étudiée ici. Cependant les auteurs la décrivent parfois sous le mot de générosité.

2. **Aperçu historique.** — 1° Lorsqu'ils pénètrent dans la littérature chrétienne, *liberalis* et *liberalitas* sont chargés d'une histoire assez longue. Aristote a étudié la libéralité, vertu de l'homme libre (*Éthique à Nicomaque* IV, 1, 2, 3), Cicéron en a parlé (*De oratore* 2, 105; *De officiis* 1, 20), Sénèque en a traité largement (*De beneficiis* II, 1, 3).

2° Quelques auteurs chrétiens d'Occident, à l'époque patristique, reflètent plus ou moins Sénèque, Cicéron, Aristote, tels saint Ambroise (*De officiis* 30, PL 16, 65-67) et saint Jérôme (*Epist.* 58, PL 22, 564; *In Ep. ad Galatas* 3, 6, PL 26, 433). En Orient, Aristote ne paraît pas exercer d'influence sur les réflexions chrétiennes autour de la libéralité. D'ailleurs, le vocabulaire *eleutherios*, *philodôros*, n'est guère employé. Mais on rencontre un terme au sens plus large, *euergetein*, être bienfaisant.

3° En Occident, entre le 6e et le 12e siècle, on ne fait point de théorie sur la libéralité, mais on la met en œuvre. Le « bienfait » ou le fief construit les relations sociales. Le seigneur s'assure la dépendance des vassaux par les « bienfaits », auxquels s'ajoutent d'autres largesses. Il s'agit là d'un fait socio-économique.

Cependant la *largesse* est l'idéal proposé au seigneur. Lorsque se constitue, avec les encouragements de l'Église, l'ordre de la chevalerie, le code chevaleresque réclame de « l'adoubé » la largesse. D'ailleurs, au cours de cette même période, la générosité chrétienne déployée s'oriente de l'ascèse vers la libéralité en faveur du bien commun : « Donnez la terre et prenez le ciel », conseille Pierre Damien. On garde le souvenir de généreux donateurs, Oswald, roi des Angles (Bède), le père de saint Odon (Jean de Cluny), Wirto (Gerhoch de Reichersberg; DS, t. 6, col. 303-308); on admire les actes de libéralité (Yves de Chartres).

4° Thomas d'Aquin reprend les chemins suivis par Aristote. Bonaventure élargit le sens de « libéralité », sans paraître y attacher d'importance. Pour lui, la libéralité n'est pas simplement disposition à donner largement les *biens* matériels, elle consiste aussi à *se* donner à Dieu pour lui rendre hommage *(major liberalitas)*, à se livrer aux supplices pour l'honneur de Dieu *(summa liberalitas)* (De S. Andrea, Sermo 1, *Opera*, t. 9, Quaracchi, 1901, p. 467). Saint Thomas, lui aussi, notait, en passant, que la libéralité consiste à se donner soi-même à Dieu (*In ep. 2 ad Cor.*, c. 8, lect. 1a).

Au siècle suivant, Ruusbroec, dans l'*Ornement des noces spirituelles*, consacre un chapitre (livre 1, ch. 19) à la libéralité envers le Seigneur, « libre et entière volonté de le servir à jamais », et à la libéralité à l'égard des hommes, fruit de la compassion et ornement de toutes les vertus (*Œuvres*, t. 2, Bruxelles-Paris, 1920, p. 64-66).

Pour que cette conception de la libéralité acquière une certaine explicitation dans la littérature spirituelle, il faudra attendre Ignace de Loyola et ses disciples.

5° S'inspirant de saint Thomas, les théologiens moralistes traitent de la libéralité des biens matériels, tels Denys le chartreux, Jean de Saint-Thomas et, plus près de nous, D. Prümmer, B.H. Merkelbach, etc, cependant que d'autres omettent d'en parler (Alphonse de Liguori, B. Haering).

3. **De la libéralité des anciens à la libéralité des chrétiens.** — 1° L'enseignement hérité des anciens situe *la libéralité entre deux extrêmes*, la parcimonie et la prodigalité, lieu commun d'Aristote à François de Sales, et au-delà.

1) La libéralité est une vertu, c'est-à-dire une disposition conforme à la raison, qui porte à donner largement. Sa valeur se mesure, non à la masse des dons distribués, mais à l'intention qui suscite le don, laquelle ne doit viser que le bien véritable du destinataire (Aristote; Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, 2a 2ae, q. 117, a. 1-6). Ainsi intériorisée, la libéralité l'est plus encore, si l'on en discerne la condition spirituelle : le détachement des biens possédés. Aristote le comprend. Mais c'est à l'Évangile que l'on doit l'intérêt porté à la question, l'ouverture à l'esprit de pauvreté. La veuve avec ses deux piécettes devient exemplaire (*Marc* 12, 41-44).

2) Les meilleures dispositions spirituelles ne suffisent pas à faire la vertu, si l'on ne respecte les structures de la création, l'ordre de la raison. La libéralité doit donc agir avec discernement, selon la hiérarchie objective de la charité, selon les degrés d'urgence. Tous les auteurs sont unanimes sur ce point.

3) D'autre part, la libéralité n'est pas vraie si le don est fait à regret. La libéralité doit être joyeuse, disent les anciens. Saint Thomas l'enseigne. En effet, toute activité humaine réglée selon l'ordre naturel a des conséquences immanentes : épanouissement et donc plaisir.

En terre chrétienne, la joie possède d'autres harmoniques. C'est la joie du bien accompli en faveur de nos « compagnons de service », la joie du centuple espéré (Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèse* IX, SC 104, 1964, p. 123). En d'autres termes, c'est la certitude béatifiante que le mérite du donateur augmente devant Dieu. D'ailleurs, le Seigneur n'aime pas le donateur récriminant, mais le donateur joyeux. Saint Paul, afin d'assurer la joie chrétienne, écarte l'inquiétude de ceux qui craignent de manquer du nécessaire à cause de leur libéralité. Il leur rappelle que Dieu veille sur les donateurs généreux (2 *Cor.* 9, 8-9). Ainsi la pensée chrétienne achève la réflexion des anciens sur les fruits immanents à la libéralité. Celle-ci est un moment de la charité (2 *Cor.* 8, 8), laquelle introduit à la joie de l'entr'aide fraternelle, à celle de l'échange entre bienfaiteurs et bénéficiaires dans la communion des saints (2 *Cor.* 8, 14).

2° *Le devoir de la libéralité. Ses fondements.* — La libéralité est *virtus maxima*, selon saint Jérôme. Elle est donc un devoir, mais pas un devoir de justice.

Cependant Aristote ne parvient pas à distinguer de manière satisfaisante justice et libéralité. Pour saint Thomas, ce qui fait la valeur spécifique de la libéralité, ce sont les *affectus* qui en sont le principe, c'est-à-dire les dispositions spirituelles à l'égard des richesses. Le principe de la libéralité, ce n'est donc pas une dette à éteindre, mais le détachement fondé sur une juste appréciation de l'argent (2ª 2ae, q. 117, a. 5, ad 3).

Ceci assuré, le fondement du devoir de la libéralité est situé dans la structure sociale de l'existence humaine. Chacun est tenu de rendre aux autres la vie plus belle et plus douce. Or, précisément, la libéralité contribue à améliorer les relations humaines, elle confère *majorem honestatem*. Elle est un moyen de payer la dette *(debitum morale* et non *debitum legale)* que nous contractons à l'égard des autres en entrant dans la communauté humaine. La libéralité est donc une expression de la charité : « Nihil fit liberaliter nisi quod fit ex amore » (Bonaventure, *In* III *Sent.*, d. 27, a. 2, q. 1, *Opera*, t. 3, 1887, p. 602). Ainsi se poursuit la conversion de la libéralité naturelle en libéralité chrétienne.

Le fondement du devoir de libéralité apparaît sous un autre jour, lorsqu'on envisage le dessein révélé dans toute son ampleur. De par ce dessein, l'homme est, par toutes ses activités, le coopérateur de la Providence divine dans la création. Telle est aussi la signification de la libéralité chrétienne. Que l'homme se fasse donc l'instrument dont Dieu use pour répandre les biens terrestres, qu'il se souvienne que Dieu, *fons bonitatis*, n'agit point en vue de son intérêt, mais *solum propter suam bonitatem*. Alors sa libéralité tourne à l'honneur de Dieu.

Pour encourager à la pratique de cette vertu, Sénèque invoquait l'exemple des dieux, qui donnent sans rien gagner. Libéralité impersonnelle qui répand sur tous, sans s'adresser à personne. Leçon de libéralité donnée à l'humanité, en face d'elle et en dehors d'elle, comme un spectacle.

Pour les chrétiens, le devoir de libéralité s'inscrit à une autre profondeur. L'homme, en effet, est créé à l'image de Dieu infiniment libéral. La libéralité est donc vocation humaine, parce que structure de l'être-homme. C'est pourquoi, là où Dieu rencontre la libéralité, « il reconnaît l'image de sa propre bonté » (Léon le Grand, *Sermons sur le carême* 11, SC 49, p. 79). Cette vocation s'accomplit concrètement, lorsque l'homme uni à Dieu, « fontaine de justice d'où procèdent libéralité, bienfaisance » (Julien Pomère, *De vita contemplativa* 3, 24, PL 59, 506-507), entre dans les voies de la libéralité effective : « En réalité, l'homme bienfaisant est l'image de Dieu » (Clément d'Alexandrie, *Stromates* II, 19, PG 8, 1045). Ce sera aussi la pensée de Ruusbroec *(supra)*.

Les auteurs chrétiens donnent donc pour modèle exemplaire la libéralité de Dieu. Mais le contexte est tout autre que chez les anciens. La libéralité du Seigneur, que célèbrent avec chaleur Jérôme, Jean Cassien, Bonaventure, d'autres encore, c'est la libéralité de « notre Père dans les cieux », Providence qui n'est point *Fatum* anonyme, mais attention personnelle et aimante de Dieu à ses enfants (*Mt.* 5, 46; 6, 26-34). C'est « notre Père » et sa libéralité qu'il faut imiter, conclut Jérôme (PL 26, 433).

La libéralité de Dieu, c'est aussi et plus encore la grâce en toutes ses formes. Pour exprimer ici la munificence divine, la liturgie, très tôt, emploie avec révérence le verbe *largiri* (C. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, t. 2, Rome, 1961, p. 106-107), tandis que la littérature chrétienne reprend, sous des formes variées, le thème : « Bonorum omnium largitor affluentissimus es » (Augustin, *Confessions*, liv. 2, ch. 6, n. 13, PL 32, 680-681).

Bonaventure cherchant à fonder la libéralité, en trouve la plénitude en la vie trinitaire, communication d'amour *per liberalitatem*. Cette parfaite libéralité s'exprime et se répand éternellement et absolument par la procession du Saint-Esprit. Or, c'est la libéralité de Dieu qui est la source de toute libéralité chrétienne : le Saint-Esprit, qui habite en nous, nous rend semblable à la sainte Trinité infiniment libérale (*In* I *Sent.*, d. 10, a. 1, q. 1-2; d. 18, *Opera*, t. 1, 1882, p. 194-196 et 319 svv).

Là encore, l'Écriture est fondement. Chez Paul et Jean, tout particulièrement, la libéralité divine est thématisée et proclamée comme l'ultime explication de l'histoire du salut et comme le principe de la libéralité chrétienne (cf *Rom.* 5, 5-11; 8, 28-39; 11, 33-36; *Jean* 3, 16-17; 1 *Jean* 3, 16; 4, 9-16).

Celle-ci est pleinement reconnue, lorsque l'on confesse explicitement que le Christ est le Révélateur, le Médiateur et l'Exemplaire immédiat et concret de toute libéralité. Mais alors les critères de la sagesse et de la prudence naturelles cessent d'avoir cours de manière absolue. En effet, la parole de Jésus non seulement recommande la libéralité (le bon samaritain, *Luc* 10, 29-37), mais elle en approuve la démesure (Marie de Béthanie, *Jean* 12, 3-8). Elle y invite le jeune homme riche au-delà de toute mesure (*Mt.* 19, 21).

Paul se fait l'écho du Christ. Il invite à la libéralité et la justifie (2 *Cor.* 8, 1-11; 9, 1-5; *Rom.* 12, 8; 1 *Tim.* 6, 18-19). A ses yeux, tout acte libéral trouve sa raison d'être dans la libéralité du Christ à notre égard. Ce n'est donc plus simplement la parole de Jésus qui fixe les mesures de la libéralité, c'est sa personne elle-même : « Vous connaissez en effet la libéralité de notre Seigneur Jésus-Christ qui, pour vous, s'est fait pauvre de riche qu'il était, afin de vous enrichir de sa pauvreté » (2 *Cor.* 8, 9). La leçon a été reprise par Thomas d'Aquin, Bonaventure. Ambroise avait conclu : personne ne doit avoir honte de devenir pauvre à force de libéralités envers les pauvres (PL 16, 67).

3° *La libéralité dans le cheminement chrétien.* — La libéralité voisine avec le renoncement. Pour certains, elle est un moyen de parvenir au détachement et, par le fait même, à l'humilité. En effet, nous dit-on, celui qui est libéral perdra, à force de libéralités, tout moyen de se glorifier de ses aumônes, en perdant, avec ses biens, le moyen de faire l'aumône. A l'inverse, d'autres voient, dans le renoncement, un moyen qui mène à la libéralité. Quoi qu'il en soit de ces deux cheminements, la libéralité est inséparable de la condition chrétienne.

Quant à sa valeur, elle réside dans la charité, d'où la libéralité jaillit comme de sa source. Mais l'acte courant de libéralité actualise la charité, l'amène à son authenticité, qui consiste non dans les sentiments ou les paroles, mais dans les actes (1 *Jean* 3, 18). C'est pourquoi, selon Ruusbroec, quand la libéralité « devient foncière, toutes les vertus grandissent et toutes les puissances de l'âme reçoivent leur ornement » (*Ornement..*, t. 2, p. 65).

Cependant, même dans les gestes les plus généreux, la charité demeure imparfaite. Toujours, en toute action, l'homme cherche quelque avantage. La libé-

ralité vraie est une limite inaccessible. Dieu seul est libéralité absolue, remarque Denys le chartreux (*Creaturarum... theologica*, p. 119).

4. **La libéralité, don de soi-même à Dieu et au prochain.** — 1° Déjà signalée par saint Thomas et saint Bonaventure (cf *supra*), elle est décrite par l'*Imitation de Jésus-Christ* : « Il faut te donner, tout pour le tout, et ne rien réserver de toi-même » (III, 27, 1).

Que le mot soit employé ou non, l'élan vers cette libéralité se trouve dans la spiritualité dominicaine, de Catherine de Sienne à R. Garrigou-Lagrange, lorsque les écrivains luttent contre son contraire, la tiédeur, ou bien, lorsque, à la suite de saint Thomas, ils invitent à la perfection, à l'authentique charité. En voici les moyens : renoncement, prière, sacrements, charité effective à l'égard du prochain. Volontiers ces auteurs mettent en relief l'initiative de Dieu, ses opérations dans l'âme, plus qu'ils ne détaillent la coopération concrète de l'homme aux grâces qui l'invitent à se donner lui-même à Dieu.

Alphonse de Liguori réclame explicitement une « ferme résolution de se donner tout entier à Dieu » (DS, t. 1, col. 376 svv). Il insiste avec force sur la prière pour y parvenir.

De leur côté, plusieurs spirituels jésuites accordent à la libéralité un traitement de faveur. Ils sont soucieux, selon la tradition de leur ordre, de dire ce que l'homme peut et doit faire pour servir Dieu. De plus, ils réagissent contre la Réforme, comprise alors comme dévaluation des « œuvres ». Ils sont aussi tributaires de l'esprit humaniste (cf DS, HUMANISME ET SPIRITUALITÉ, t. 7, col. 947-1033).

La libéralité, selon les *Exercices spirituels* de saint Ignace, c'est l'offrande de tout le vouloir et de toute la liberté. Elle s'exprime au mieux dans cette prière : « Prenez, Seigneur, et recevez toute ma liberté, ma mémoire, mon intelligence et toute ma volonté... » (n. 234; cf n. 5).

La libéralité s'oppose donc à la mollesse, tiédeur, lâcheté. Elle s'oppose également à une forme subtile d'égoïsme, « l'avarice spirituelle », qui fait désirer la perfection et les grâces extraordinaires dans un esprit de propriété, n'accepte « de s'en laisser dépouiller qu'à regret », au lieu de « les perdre volontiers quand il lui plaît (à Dieu) de les ôter » (J. Rigoleuc, *Œuvres spirituelles*, p. 222). Contre cette avarice, Jean de la Croix, lui aussi, met en garde très fermement (cf DS, t. 1, col. 1160-1161).

Positivement, la libéralité est « une adhérence ferme et générale disposition à faire tout ce qui lui (à Dieu) est agréable », en toute chose et en tout temps, sans limites ni restrictions, sans jamais opposer à aucun appel de Dieu un « je ne ferai pas cela » (J.-J. Surin). Qu'on traduise ensuite la libéralité en termes d'obligation (L. Bourdaloue), de don de soi-même à Dieu (J.-N. Grou), qu'on la réclame comme une condition nécessaire à « franchir le pas » (L. Lallemant), il importe assez peu.

2° *Dimensions de la libéralité.* — La libéralité ainsi entendue ne peut avoir d'autre fin que « le service, l'honneur et la gloire de la Divine Majesté » (*Exercices spirituels*, n. 16), c'est-à-dire le meilleur service du Royaume de Dieu.

1) Quant à sa mesure, elle est d'être sans mesure. Pour être vraiment libéral, il faut « offrir tout ce qu'on a ». Qui pose une limite n'est pas libéral; qui néglige « les petites choses » ne l'est pas non plus; « qui réserve seulement la valeur d'un cheveu de sa tête n'a pas tout donné » (Surin, *Fondements..*, p. 255).

2) En toute occasion, la libéralité peut s'exercer, dans les « petites choses » d'abord. Les *Exercices* en signalent quelques-unes à l'usage du retraitant. Durée de l'oraison? « plutôt plus que moins » (n. 12 et 13). Quelque « attache désordonnée »? « S'attacher à l'opposé et même demander à Dieu l'opposé (n. 16). Davantage encore : se séparer des amis, des personnes connues, des affaires, enfin se concentrer sur le seul service de Dieu et sur le progrès spirituel (n. 20). Plus profondément, l'appel au don de soi retentit à chaque étape des *Exercices*, avec réalisme d'ailleurs. Car il ne faut pas rêver ou s'exalter. L'espace de la libéralité, c'est toute la vie réelle, qu'il faut changer inlassablement en suivant Jésus-Christ dans l'humilité, la pauvreté, la disponibilité à tout appel d'en-haut, quelle qu'en soit la forme concrète. Les auteurs jésuites s'inspirent des *Exercices*. Point de libéralité qui ne tende à donner « le fond de nous-mêmes » et la vie tout entière jusqu'à en mourir. Mais pas de vraie libéralité non plus, si on prétend la limiter aux occasions spectaculaires (J.-N. Grou, *Méditations..*, p. 322).

3) La libéralité, don de soi-même à Dieu et au prochain, est aussi impossible sans le renoncement qu'elle implique en matière d'argent. La chose est évidente pour Tauler, l'*Imitation*, Jean de la Croix, Bérulle, Fénelon, etc. De leur côté, les auteurs de la compagnie de Jésus sont unanimes à demander l'abnégation, l'abandon, le désintéressement. Plus rarement parlent-ils de « liberté », comme d'une condition nécessaire pour accéder à la libéralité. Sous le mot de liberté, il faut entendre le gain positif par le renoncement et l'abnégation. En effet, ayant rompu « tous ses liens pour se mettre en liberté » (Surin, *Dialogues..*, p. 207), l'âme parvient à une sorte d'aisance et de facilité.

4) La mesure de la libéralité, c'est Jésus-Christ. Déjà la libéralité en matière de biens possédés trouve sa mesure dans le Christ devenu pauvre pour nous. Il est le modèle à imiter; davantage, il est celui qu'il faut devenir : contempler Jésus libéral dans les mystères de l'Incarnation et de la Rédemption, c'est « former le Christ » en soi-même (Lallemant). Dès lors, le chrétien « ne ressent presque plus en soi-même ses propres inclinations, mais seulement celles de notre Seigneur Jésus-Christ qui est le principe de ses mouvements (Surin, *Fondements..*, p. 256; lettre du 6 mai 1635, éd. M. de Certeau, *Correspondance*, Bruges-Paris, 1966, p. 268-269).

« Former le Christ », c'est aussi accueillir la mort du Christ et même la choisir, affirme Lallemant, qui précise « trois sortes de belles morts » à désirer : service des pestiférés, mission en terre étrangère, don de la vie physique pour le troupeau (*Doctrine..*, p. 223).

Plus modestement, mais quotidiennement, il faut donner à Dieu en premier lieu toutes choses extérieures, amitiés, lieux, meubles; en second lieu, « se dégager des actions et des emplois qui nous sont agréables »; enfin « déposer entre les mains de Dieu tous les dons, grâces et faveurs spirituelles, s'offrir à toute pauvreté et nudité » (Surin, *Fondements..*, p. 254).

Ces invitations rejoignent les *Exercices spirituels* d'Ignace. Les « trois degrés d'humilité », en particulier, enseignent qu'il n'est pas d'autre mesure à la générosité

du chrétien que celle de Jésus-Christ. C'est pourquoi, le sommet de la libéralité, — à gloire égale du Seigneur —, c'est de préférer les grands dépouillements, ceux-là mêmes que Jésus a choisis pour le salut du monde, c'est d'éprouver, — à service égal de Dieu —, comme un penchant surnaturel vers la Croix du Christ.

Ces considérations, paradoxales dans leur énoncé, ne sont pas nouvelles. Selon la pensée thomiste en particulier, le Christ est l'exemplaire de toute sanctification (*Summa theologica*, 3ª, q. 46, a. 6; q. 56, a. 1, ad 3). La grâce du Christ est grâce capitale. Dès lors elle engendre dans le chrétien qui se laisse faire par le Christ « la même pente » vers la croix (L. Chardon, *La croix de Jésus*, Paris, 1937, 1er entretien, ch. 17, p. 127). Dans un langage différent, Alphonse de Liguori exprime la même pensée.

3° *Ainsi comprise, la libéralité est-elle obligatoire?* — Les exhortations répétées à la générosité et à la libéralité incitent à y voir un vrai devoir.

Claude Judde cependant présente la libéralité comme un surplus qui n'est point dû : « Je fais et beaucoup plus que vous (Seigneur) ne me commandez, et beaucoup plus qu'il n'est nécessaire pour faire ce que vous me commandez » (*Œuvres*, t. 6, p. 401; cf J.-N. Grou, *Manuel..*, p. 61).

Cette manière de parler n'est pas heureuse. Elle fait de la libéralité un élan surérogatoire. La logique de l'Évangile est différente. Si la libéralité est la vocation de l'homme chrétien, elle est un devoir. Encore faut-il en rendre raison. En vertu de l'acte qui le crée, tout homme appartient à Dieu jusqu'aux racines de son être. Il doit rendre à Dieu tout ce qu'il est et tout ce qu'il fait. A chacun de ratifier cette vocation structurelle. C'est cela être libéral, déclare Jean de la Croix.

Mais pourquoi la libéralité conduirait-elle aux sacrifices extrêmes? La vocation humaine et chrétienne, c'est de vivre la vie de Jésus-Christ, autant qu'il est possible. Celle-ci « est comme un miroir de tout ce qui doit arriver à l'Église en général et à chaque fidèle en particulier ». Plus précisément, Jésus-Christ « veut que nous soyons ses images, comme il est l'image de Dieu son Père..; il veut... que par une parfaite expression de ses vertus nous nous rendions semblables à lui » (Lallemant, *Doctrine..*, p. 313; cf *Exercices*, n. 167-168).

4° *La libéralité ainsi comprise est-elle possible?* — Si la libéralité chrétienne a cette ampleur, « il est impossible que l'homme donne rien à Dieu par pure libéralité » (Judde, *Œuvres..*, t. 6, p. 406). Elle est, en effet impossible parce qu'elle est « surnaturelle » (Grou, *Manuel..*, p. 60), née de la charité qui vient de Dieu seul, répandue dans les cœurs par le Saint-Esprit (*Rom.* 5, 5).

Cependant tout est possible à Dieu. Certes, « les grâces communes ne suffisent pas », il y faut les dons du Saint-Esprit, en particulier le don de force (Lallemant, *Doctrine..*, p. 222-227). C'est vrai, mais à condition de ne pas séparer grâces communes et dons de l'Esprit. En tout cas, le sommet de la générosité où l'âme ne se sent plus elle-même mais seulement Notre-Seigneur « dépend plutôt de l'opération de la grâce que de l'effort de la créature » (Surin, *Fondements..*, p. 256).

Toutefois le chrétien n'est pas dispensé des efforts nécessaires pour se disposer à l'Esprit et coopérer à son action. L'effort, c'est « la pureté du cœur », la ferme volonté de ne rien refuser à Dieu, dispositions sans lesquelles les dons du Saint-Esprit sont « inutiles » (Lallemant, *Doctrine..*, p. 191). Surin recommande « le soin continuel de se maintenir en la présence de Dieu ». En outre, il réclame une constante abnégation de soi-même, l'attention aux « petites choses ». Que le chrétien enfin soutienne la charité par la prière, le recours aux sacrements, les bonnes œuvres, toutes les actions ordinaires, en particulier celles qui relèvent du devoir d'état (Grou).

5° *Fruits de la libéralité.* — Aux chrétiens généreux, les *Exercices spirituels* promettent « un grand avantage » (n. 5), sans autre précision.

La libéralité du chrétien provoque celle de Dieu, et la libéralité de Dieu rend l'homme plus apte à recevoir davantage. L'âme généreuse reçoit, en effet, non seulement des grâces particulières (« grâces actuelles », selon le langage théologique), mais Dieu lui-même, « les trois personnes divines, qui se donnent à l'âme pour être à elle par une véritable union, ce que n'expérimente jamais celui qui ne donne pas tout » (*Fondements..*, p. 255) (présence substantielle de la Sainte Trinité, selon le langage théologique). Dans ce texte, Surin parle aussi d'une certaine expérience donnée à l'âme généreuse. Il la décrit comme une sorte de transfiguration, consciente jusqu'à un certain point : l'homme « ne ressent presque plus en soi-même ses propres inclinations, mais seulement celles de notre Seigneur Jésus-Christ, qui est le principe de ses mouvements » (p. 256). Grou tente à son tour d'exprimer le même événement de grâce : « Dieu prend tout ce qu'on lui donne, ne laissant pas même à l'âme son être propre; j'entends son être moral et l'amour intime d'elle-même » (*Manuel..*, p. 260).

L'affectivité spirituelle, elle-même, est atteinte et comme transfigurée : celui qui suit la voie de l'amour à l'exemple du Christ accède à la joie et à la paix du Christ (*Jean* 14, 27; 15, 11; 16, 22-24 et 33; 17, 13). Syméon le Nouveau Théologien (*op. cit.*, p. 123) l'annonçait déjà à quiconque répand libéralement ses biens. Les écrivains postérieurs font la même promesse à qui se donne généreusement au Seigneur.

6° *Bases scripturaires.* — Cet enseignement sur la libéralité dans le don de soi renvoie à l'Écriture, encore que les auteurs des 18e et 19e siècles n'y fassent guère allusion.

1) Cette doctrine correspond en général à la loi évangélique d'infinité et de surabondance qui domine toute la vie spirituelle : « Vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (*Mt.* 5, 40; cf 5, 38-42). Or, il est impossible de s'ouvrir à « l'exigence infinie » (Kierkegaard), sans être libre à l'égard de toutes les valeurs créées. Saint Paul appelle donc à la liberté (*Gal.* 5, 13; cf 5, 1). Sans doute, dans l'épître aux Galates, s'agit-il d'abord de la liberté à l'égard de la loi. Mais le même dynamisme de la liberté pousse le chrétien à se libérer de tout ce qui contredit l'Esprit (*Gal.* 5, 16-25) et à gagner ainsi la liberté d'aimer (5, 13-14). C'est pourquoi, « là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté » (2 *Cor.* 3, 17). Et cette liberté, fondement de toute libéralité, est réclamée du jeune homme riche par Jésus (*Mt.* 19, 21), approuvée par lui dans le cas de Marie (*Mt.* 26, 6-13), de Zachée (*Luc* 19, 6). Pour accéder à la liberté chrétienne, il faut le renoncement évangélique. Le Christ est formel (*Mt.* 10, 37-39; 16, 24-26; 19, 21; *Luc* 6, 30-35, etc) et l'exemple de Zachée est stimulant (*Luc* 19, 8). Voir J. Guillet, art. Liberté, *infra*.

2) Paul et Jean inaugurent la réflexion théologique qui justifie la libéralité mesurée à la mesure du Christ lui-même.

Selon Paul, la destinée de tout homme est de reproduire l'image du Fils de Dieu (*Rom.* 8, 29). Il demande avec insistance que le Christ soit formé en nous (*Gal.* 4, 19), que nous revêtions le Christ (*Gal.* 3, 29; *Éph.* 4, 24). Dès lors, la vocation chrétienne comporte un penchant vers la Croix, expression dernière de la libéralité :

« Pour moi, que jamais je ne me glorifie sinon dans la Croix de notre Seigneur Jésus-Christ qui a fait du monde un crucifié pour moi et de moi un crucifié pour le monde » (*Gal.* 6, 14; cf *Phil.* 3, 10-11). Ainsi donc la libéralité, c'est le don de soi-même à Dieu, à l'image de Jésus-Christ.

Pour Jean, la vocation chrétienne, c'est demeurer en Dieu et en Jésus-Christ (*Jean* 6, 36; 15, 4-5; 17, 21; 1 *Jean* 4, 12, 15-16), par la foi et dans l'amour de charité. Or « l'amour, de sa nature, n'aspire qu'à se donner.., il abhorre jusqu'à la moindre réserve et il est heureux lorsqu'il s'est dépouillé de tout pour Dieu » (Grou, *Méditations..*, p. 344). Jésus l'avait dit : « Nul n'a plus grand amour que celui-ci : donner sa vie pour ses amis » (*Jean* 15, 13). C'est cette logique de l'amour qui presse le chrétien d'assumer tout le Mystère du Christ, y compris la Croix. Jésus l'a signifié implicitement : « *Comme je vous ai aimés*, aimez-vous les uns les autres » (*Jean* 13, 34; 15, 12). « A ceci nous avons connu l'Amour : celui-là a donné sa vie pour nous. Et nous devons, nous aussi, donner notre vie pour nos frères » (1 *Jean* 3, 16).

En conséquence, il n'y a point deux christianismes dont l'un serait appelé à la générosité-libéralité et dont l'autre n'y serait pas appelé. Il n'y a qu'une existence chrétienne, parce qu'il n'est qu'un seul Jésus-Christ, Fils de Dieu. Il n'est qu'une seule et même vocation chrétienne pour tous. Mais pour l'accomplir, il faut accueillir l'Esprit Saint, car « hors de moi, dit Jésus, vous ne pouvez rien faire » (*Jean* 15, 5).

La littérature spirituelle ne parle plus aujourd'hui de libéralité. Ce n'est pas que le sens chrétien la récuse, mais le mot a vieilli. La libéralité est maintenant impliquée dans un autre vocabulaire et sous d'autres perspectives. Ce qui est proclamé, c'est la vocation universelle à la sainteté, à l'amour de charité. Le concile du Vatican II en souligne, selon l'Écriture et la tradition spirituelle, l'obligation et l'urgence. Il s'agit toujours de « laisser disposer de soi », il est toujours question du « don de soi », de la « disponibilité » à tout appel de Dieu. Il s'agit donc toujours de libéralité.

En même temps, la préoccupation majeure, c'est le devoir d'agir, de changer le monde et la vie, même sur un plan terrestre. Là encore, il s'agit de donner ce qu'on fait, ce qu'on a, ce qu'on est. La libéralité est devenue « engagement » et « l'engagement mène plus loin qu'on ne pense » (H. Urs von Balthasar).

Outre les ouvrages déjà cités, signalons : E.F. Bruck, *Ethics vs. Law : St. Paul, the Fathers of the Church and the « Cheerfull Giver » in Roman Law*, dans *Traditio*, t. 2, 1944, p. 97-121. — Clément d'Alexandrie, *Stromates* II, 19, et IV, 22, PG 8, 1045, 1348. — Diadoque de Photicé, *Cent chapitres gnostiques*, ch. 66, SC 5 ter, 1966, p. 125-126. — Léon le Grand, *Sermons sur le carême*, 5 et 11, SC 49, 1957, p. 55, 79.

J. Leclercq, etc, *La spiritualité du moyen âge*, Paris, 1961, p. 81-82, 125-127. — M. Bloch, *La société féodale*, Paris, 1949, t. 1 *La formation des liens de dépendance*, p. 251-270; t. 2 *Les classes et le gouvernement des hommes*, p. 53-66. — E. Koehler, *L'aventure chevaleresque*, Paris, 1974, p. 12-37.

Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 1ª, q. 44, a. 4; 2ª 2ae, q. 117; 3ª, q. 7, a. 2; *In libros ethicorum*, lib. 4, lect. 1 et 2; *Les vertus sociales*, éd. Revue des Jeunes, Paris, 1932, p. 431-443. — A.-D. Sertillanges, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1942, p. 191-234. — Bonaventure, déjà cité. — Catherine de Sienne, *Il Dialogo*, éd. G. Cavallini, Rome, 1968, ch. 9 et 10; trad. L.-P. Guigues, Paris, 1953. — *Imitation de Jésus-Christ*, liv. 3, ch. 5, n. 27 et 32. — Denys le chartreux, *De doctrina et regulis vitae christianorum*, liv. 2, a. 17, dans *Opera omnia*, t. 39, Tournai, 1910, p. 556, 557; *Creaturarum in ordine ad Deum consideratio theologica*, a. 25, t. 34, 1907, p. 119. — Le *Paradisus animae*, longtemps attribué à saint Albert le Grand et qui en est peut-être contemporain, comprend parmi les vertus la *largitas* ou libéralité (éd. Ratisbonne, 1864, p. 46-49; trad. franç., Juvisy, 1921, p. 99-102).

Les recueils médiévaux et modernes (*Bibliotheca*, *Hortus*, etc), qui monnaient, au profit des prédicateurs, les principaux thèmes moraux de leurs sermons, ont parfois retenu la *liberalitas* (par exemple, T. Lohner, *Instructissima bibliotheca manualis concionatoria*, t. 2, Dillingen, 1681, p. 161-166).

Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*; *Lettres*, éd. G. Dumeige, coll. Christus, Paris, 1959, p. 99, 119, 124-125. — L. Lallemant, *Doctrine spirituelle*, éd. F. Courel, coll. Christus, Paris, 1959, p. 89-91, 103-104, 126, 156, 222-227, 231. — J. Rigoleuc, *Vie et œuvres spirituelles*, éd. P. Hamon, coll. Maîtres spirituels, Paris, 1931. — J.-J. Surin, *Les fondements de la vie spirituelle*, éd. F. Cavallera, coll. Maîtres spirituels, Paris, 1930, liv. 5, ch. 3; *Dialogues spirituels*, t. 2, Paris, 1723, p. 54-63. — L. Bourdaloue, *Doctrine spirituelle*, éd. R. Daeschler, coll. Maîtres spirituels, Paris, 1932, p. 27, 34. — C. Judde, *Œuvres spirituelles*, t. 6, Paris-Lyon, 1782, p. 393-420. — J.-N. Grou, *L'école de Jésus-Christ*, t. 1, Lille, 1885, 9e leçon; *Manuel des âmes intérieures*, Paris, 1947, p. 60-61, 165-170, 251-259; *Méditations sur l'amour de Dieu*, avec le *Don de soi-même à Dieu*, Londres, 1796; Paris, 1867. — P. de Clorivière, *Considérations sur l'exercice de la prière et de l'oraison*, éd. A. Rayez, coll. Christus, Paris, 1961, p. 118.

J. Lobbet (notice, *infra*) a publié un petit traité *De liberalitate* dans ses *Opera omnia* (t. 6, Liège, 1668, p. 90-102).

Jean de la Croix, *Maximes*, n. 188, 203; *La nuit obscure*, livre 1, ch. 3; cf Antoine du Saint-Esprit, *Directorium mysticum*, Paris, 1904, p. 154. — L. Chardon, *La croix de Jésus* (1647), Paris, 1937. — J.-F. Billecocq † 1711, *La religieuse parfaite... Instructions familières sur les pratiques de la vraie dévotion*, Paris, 1900, ch. 11 (DS, t. 1, col. 1619). — Bérulle † 1629, *Opuscules de piété*, coll. Maîtres de la spiritualité chrétienne, Paris, 1944, p. 90-91. — Fénelon, *Œuvres*, Paris, 1851, t. 6; cf M. Cagnac, *Fénelon. Lettres de direction*, Paris, 1902. — S. Alphonse de Liguori, *Pratica di amar Gesù Cristo*, dans *Opere ascetiche*, t. 1, Rome, 1933.

E. Mounier, *Traité du caractère*, 2e éd., Paris, 1947, p. 243, 332-333. — G. Thils, *Sainteté chrétienne*, Tielt-Paris, 1963, p. 553-558.

DS, voir art. Avarice spirituelle, Charité, Devoir, Don de soi, Égoïsme, Générosité, Joie, Liberté.

André de Bovis.

LIBERMANN (François-Marie-Paul), 1802-1852. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine spirituelle.*

1. Vie. — Fils d'un rabbin de Saverne en Alsace et destiné lui-même au rabbinat, Jacob Libermann vécut dès son plus jeune âge dans une orthodoxie juive très stricte et dans une étude des plus appliquées du Talmud. Ses deux langues maternelles, l'hébreu et le yiddish mêlé de dialecte alsacien, séparaient radicalement l'enfant et l'adolescent de son entourage chrétien. Son père, talmudiste réputé de formation polonaise, avait été gratifié, au début de la Révolution, d'une citoyenneté française qu'il n'avait pas désirée. Sous la Terreur, il fut persécuté pour sa foi et privé de son gagne-pain. En 1807, le préfet de Strasbourg le désigna, malgré lui, pour siéger au grand sanhédrin et à l'assemblée des notables que Napoléon réunit à Paris pour surveiller les juifs. Les exigences du code civil étaient difficilement conciliables avec le droit talmudique. Sous l'influence de l'*Aufklärung*, puis de la Révolution française, de graves différends avaient d'ailleurs surgi dans les communautés juives d'Allemagne et d'Alsace entre progressistes et orthodoxes. Le rabbin

Libermann fut de ces derniers, tout en se rendant compte que sa position ne serait pas tenable à la longue. C'est dans ce milieu pauvre, humilié, déchiré, affronté à des problèmes vitaux que Jacob passa sa jeunesse. Les souffrances étaient compensées par l'affection d'une famille honnête, nombreuse et très unie, de même que par une expérience religieuse intensément vécue. On ne peut pas comprendre Libermann adulte si l'on n'a pas une idée au moins sommaire du drame de sa jeunesse.

A vingt ans, Jacob quitta son milieu familial et le ghetto de Saverne pour l'école rabbinique de Metz afin d'y achever la préparation à sa profession. Le contact avec le monde extérieur fut une dure épreuve : un enseignement talmudique de qualité très médiocre, la fréquentation de familles juives à tendances libérales, l'amitié avec un étudiant baptisé mais incroyant qui lui apprit en secret le français et le latin, une crise religieuse grave dans la communauté juive de Strasbourg aboutissant à des conversions retentissantes au catholicisme, comme celle du rabbin David Drach, de Théodore Ratisbonne, et surtout celle de son frère aîné, Samson (1790-1860). Tous ces événements bouleversèrent Jacob, lui firent rejeter la foi de ses pères et l'amenèrent à un vague déisme plus ou moins inspiré de Rousseau dont il avait lu l'*Émile*. Sur cette évolution consulter la première lettre que nous possédons de Libermann (6 janvier 1826); elle contient une critique radicale de la Bible et manifeste un refus d'ouverture au christianisme (N.D., t. 1, p. 52-54).

Lassé de mener une vie en quelque sorte double dans une école rabbinique qui ne signifiait plus rien pour lui, Libermann réussit à obtenir de son père, qui ignorait son évolution, la permission de se rendre à Paris. Il y arriva au début de novembre 1826 et fut accueilli par deux de ses frères (Félix et Samuel) récemment convertis et par David Drach. Ceux-ci croyaient avoir affaire à un catéchumène. Jacob voulait surtout se faire une « position avantageuse » (N.D., t. 1, p. 85); il ne fit rien pour dissiper le malentendu. Quelques jours après, logé au collège Stanislas, on lui offre deux ouvrages de Lhomond (*L'histoire de la Religion* et *L'histoire de la doctrine chrétienne*). Avant même d'avoir commencé à les étudier, Libermann, dans un moment de nostalgie et de prière intense au Dieu de ses pères, se trouve converti. Baptisé sous le nom de François, la veille de Noël, il est, au début de janvier, au séminaire de philosophie, installé à Stanislas. Dans cette absence de catéchuménat et dans cette admission sans délai au séminaire d'un jeune homme sans formation profane, qui parlait mal le français et venait d'un milieu religieux si dissemblable, il y a quelque chose de déconcertant. Cependant, à Stanislas, Libermann était heureux et pratiquait le catholicisme « de bon cœur et avec joie » (N.D., t. 1, p. 66). On peut voir là une grande souplesse intellectuelle et morale, mais peut-être aussi une ressemblance plus grande qu'il ne paraît entre sa vie au séminaire et son existence antérieure. Sur la jeunesse et la conversion, consulter les documents rassemblés dans N.D., t. 1, p. 4-108.

De la fin d'octobre 1827 à décembre 1831, Libermann suivit les cours de théologie au séminaire de Saint-Sulpice. Les témoignages de ses condisciples sont assez contradictoires (N.D., t. 1, p. 108-142). Certains, parmi ceux qui l'ont moins fréquenté, le trouvent raide et d'une austérité effrayante. Ses amis signalent sa douceur et sa constante préoccupation d'être uni à Dieu. Les supérieurs, en particulier A. Garnier, et É. Faillon (DS, t. 5, col. 33-34), lui font confiance. C'est à Saint-Sulpice surtout que Libermann vécut l'expérience de l'oraison d'affection qu'il décrira plus tard avec tant de précision. Cependant sa santé, qui n'avait jamais été robuste, ne résista pas. A la mi-mars 1829, la veille de son ordination au sous-diaconat, il eut une crise d'épilepsie caractérisée, suivie de cinq autres en 1829-1831, sans que ses capacités mentales et son égalité d'humeur en fussent gravement affectées. Bientôt il parlera de sa « chère maladie » comme d'une grâce imméritée (L.S., t. 1, p. 9).

Empêché d'accéder au sacerdoce, ses directeurs le gardèrent cependant au séminaire. En décembre 1831, il rejoignit la maison des sulpiciens à Issy (philosophat et noviciat ou « solitude »), où il devait rester six ans, comme une sorte de séminariste hors cadre, rendant les services qu'on lui demandait. Il devait très vite affirmer sa vocation de conseiller spirituel et son rôle d'épistolier, évangélique et humain. Il essayait aussi de regrouper ses amis pour la prière et des entretiens spirituels. C'est là l'origine (1833) des « bandes de piété » qui se constituèrent à Saint-Sulpice et à Issy et qui devaient avoir une influence considérable sur l'esprit des deux séminaires. La personnalité chrétienne de Libermann s'affirme et son attitude vis-à-vis des hommes et du monde se précise. Sa santé s'améliorait, il aurait aimé devenir sulpicien, mais on ne l'accepta pas (N.D., t. 1, p. 373). Son personnage cadrait mal sans doute avec le milieu sulpicien de l'époque. Toutefois, Libermann se rendait compte de tout ce qu'il devait à ses maîtres, en particulier à Gabriel Mollevault † 1854 et Alexis Pinault † 1870, même s'il lui arrivait de reprocher aux sulpiciens certaines infidélités à l'esprit de leur fondateur (N.D., t. 1, p. 385). Cette constatation suppose d'ailleurs une bonne connaissance d'Olier. Voir témoignages et sources sur le séjour chez les sulpiciens dans N.D., t. 1, p. 275-335 et dans L.S., t. 1, p. 79-273.

Comme Louis de la Morinière, supérieur des eudistes, cherchait un directeur spirituel pour le noviciat de sa société, Mollevault, directeur de la « Solitude », lui conseilla Libermann qui se laissa faire, tout en ne voyant pas clairement la volonté de Dieu. Il rejoignit Rennes en août 1837. Alors commença pour lui une période de purification atroce. Tout en étant aimé par les novices et estimé par le supérieur, il ne se croyait pas à sa place et éprouvait un véritable anéantissement de ses facultés en même temps que des souffrances d'une intensité difficilement supportable (L.S., t. 1, p. 352-353). Il se sentait à la fois « inutile » et appelé à « faire quelque chose pour la gloire de Dieu » (N. D., t. 1, p. 675). Une grave crise d'épilepsie vint compliquer la situation. En septembre 1838, un créole de la Réunion, Frédéric Le Vavasseur (1811-1882), fils d'un propriétaire d'esclaves, lui parla de l'évangélisation des noirs dans son île natale. Déjà Libermann et un groupe de ses amis d'Issy, plus ou moins patronnés par un directeur, J.-B. Galais, avaient été sensibilisés à ce problème. A la fin d'octobre 1839, Libermann comprit que l'Esprit Saint l'appelait à « l'œuvre des noirs » (N.D., t. 1, p. 660-661). Le 1er décembre, il quitta Rennes avec Maxime de La Brunière, séminariste, à destination de Rome, afin de faire contrôler l'authenticité de cet appel de Dieu. C'était contre l'avis de presque tous ses conseillers, aussi son désarroi était profond. Il retrouva la paix auprès de Notre-Dame de Fourvière, à Lyon.

Avec la lucidité et la patience qui caractérisent son action, malgré les préventions et les difficultés de toutes sortes (La Brunière, découragé, le quitte; devenu prêtre des Missions étrangères, il mourra en Mandchourie en 1846), Libermann, en mars 1840, remet à La Propagande un Mémoire sur le projet de l'œuvre des noirs (N.D., t. 2, p. 68-77); la bulle *In supremo apostolatus* qui condamnait l'esclavage et la traite des nègres datait du 3 décembre précédent. L'attente lui parut longue; au début de mai, il compose la « première » *Règle provisoire* en même temps qu'une importante glose (N.D., t. 2, p. 154), aujourd'hui détruites. Après un examen très attentif du Mémoire, le cardinal J. Ph. Fransoni, préfet de la Propagande, encourageait, le 6 juin, les projets, mais Libermann devait être prêtre (N.D., t. 2, p. 14). Prolongeant son séjour, il prie, compose son *Commentaire de l'évangile de saint Jean* et fait un pèlerinage à Lorette, où il semble que l'Esprit lui ait fait comprendre l'appel à la prêtrise.

Pendant ce temps et en quelque sorte indépendamment de Libermann, l'œuvre des noirs était en crise à Paris : s'entremêlaient entrées et départs (celui, par exemple, de Jean Luquet, futur évêque des Missions étrangères, † 1858), tandis que Edward Allen Collier cherchait des recrues pour son diocèse de l'île Maurice et que des liens plus étroits se nouaient, par l'intermédiaire d'Eugène Tisserant † 1845, avec l'archiconfrérie de Notre-Dame des Victoires.

De son côté, Libermann quittait Rome en janvier 1841 et gagnait Strasbourg, son diocèse, où l'attendaient des parents et des amis (la proximité de l'Allemagne le fascinait, N.D., t. 2, p. 376-377). Il entra au séminaire, fut ordonné sous-diacre le 5 juin et diacre le 8 août. Mais un de ses compagnons d'Issy et de Rennes, Charles de Brandt, neveu de Jean-Marie Mioland, évêque d'Amiens, trouvait une maison à La Neuville-les-Amiens pour y établir un noviciat. Libermann fut ordonné prêtre à Amiens le 18 septembre; il célébra la première messe de communauté à Notre-Dame des Victoires et il ouvrit à La Neuville à la fin du mois le noviciat des « Prêtres du Saint-Cœur de Marie ».

Sous son impulsion lucide, paisible, dominée par l'Esprit, la communauté s'organisa. Bientôt les premiers Pères s'embarquèrent pour les « Iles » et sur la côte ouest de l'Afrique, où pendant des décennies le taux de mortalité des missionnaires fut très élevé. Aussi à La Neuville, puis à Notre-Dame du Gard (à quelques kilomètres au nord d'Amiens), vivait-on dans un climat d'héroïsme.

Le séminaire du Saint-Esprit qui avait la charge pastorale des colonies françaises ne s'occupait en fait que des Blancs et des créoles. Libermann sut éviter les conflits majeurs et parvint à ce que ses missionnaires ne fussent pas considérés comme des concurrents indésirables. En 1848, il « sacrifia » sa petite société dont tous les membres entrèrent dans celle du Saint-Esprit. Il devint le supérieur général du nouvel ensemble qui, peu à peu, se mua en « congrégation du Saint-Esprit ». Ce fut un cas exceptionnel de « fusion » réussie. Libermann dut également ménager les susceptibilités de l'archevêché de Paris, qui voulait garder la haute main sur la congrégation en invoquant des droits périmés. A la lumière de l'expérience de ses missionnaires, Libermann dictera ou composera des mémoires et des études qui méritent de figurer parmi les documents majeurs de la missiologie du dix-neuvième siècle.

Au milieu de ces travaux et soucis, malgré la fatigue et de douloureuses migraines qui lui rendaient la vie très difficile, il assurait une présence au travail, à la prière et à l'accueil qui faisait l'admiration de tous. Après de longues souffrances, il mourut à Paris le 2 février 1852.

2. **Œuvres.** — La lecture des écrits de Libermann est « une mine d'informations d'une exceptionnelle richesse »; elle permet d'entrer en contact avec un homme et une pensée d'une « qualité peu ordinaire » (L. Cognet, dans *Spiritus. Supplément*, 1963, p. 23). Libermann qui a beaucoup écrit, mais peu publié, est un auteur spirituel resté inconnu de ses contemporains. Même après leur publication, ses écrits restèrent dans le cercle de sa famille religieuse et de quelques spécialistes.

Sa correspondance forme la partie la plus importante de ses écrits (L.S. et N.D. se complètent); on conservait 1711 lettres au moment où le procès de béatification fut introduit (1876). Les principales œuvres de Libermann sont inachevées. Si le vocabulaire est assez pauvre et si le style manque de relief, la pensée et le dessein missionnaire rejoignent ceux d'aujourd'hui.

Bibliographie des œuvres : A. Cabon, N.D., t. 13, Appendice, p. 1-10; P. Blanchard, *Le vénérable Libermann*, t. 2, p. 491-495. Nous la complétons ci-dessous. L'ensemble des manuscrits est conservé à la Maison-Mère, à Paris.

1° *Lettres spirituelles*, 2 vol., Paris, 1874; 3e éd., 3 vol., 1889 (sigle L.S.) : vol. 1, 109 lettres, 549 p.; vol. 2, 128 lettres, 612 p.; vol. 3, 148 lettres, 675 p. — 2° *Lettres spirituelles aux membres de la congrégation*, 1889, 143 lettres, 716 p. — Des extraits de la correspondance ont été publiés, par exemple : W. Van de Putte, *The Spiritual Letters..*, Pittsburgh, 1963; P. Rigault, *La doctrine des lettres spirituelles. Textes choisis*, Paris, 1964, et *Sujets d'oraison d'après les lettres*, 1964; L. Vogel, *Lettres*, extraits, Paris, 1965.

3° *Écrits spirituels*, Paris, 1891 (E.S.).

Ce volume comprend : Instructions sur la vie spirituelle, p. 1-88; Instructions sur l'oraison, p. 89-147; De l'oraison d'affection, p. 149-209; Complément des instructions sur l'oraison, p. 211-270; Petit traité de la vie intérieure, p. 271-280; De l'orgueil, p. 281-321; De l'humilité, p. 323-350 (Complément dans N.D., t. 1, p. 579-588); De la direction des âmes dans les voies du salut, p. 351-363; Instructions aux missionnaires, p. 365-560 (cf N.D., t. 13, p. 402-407); Sur l'épiscopat, p. 561-601; Réflexions sur l'épiscopat, p. 601-604; M. Liévin. Mémoire sur les trois dernières années de sa vie, p. 605-640; Des pèlerinages lointains, sous forme de règlement, p. 640-651; Pèlerinage à Notre-Dame de Chartres, p. 652-655.

4° *Écrits spirituels. Supplément*, 1891, 236 p. (S.E.S.). Ce volume contient : Entretiens de piété, p. 1-112; Instructions pratiques sur l'exercice des saintes fonctions inhérentes à la vie apostolique (pour le noviciat), p. 113-119; Sujets d'oraison, p. 121-151; Plans de retraites, p. 153-205; Plans d'instructions, p. 207-215.

5° *Commentaire du S. Évangile selon S. Jean, sous forme d'explications littérales et spirituelles* (jusqu'à *Jean* 12, 8), Mission de Ngazobil en Sénégambie, 1872, 739 p.; Paris, 1874, 736 p. (sigle C.S.J.); *Commentaire de S. Jean*, extraits par L. Vogel, Paris, 1958.

6° *Règle provisoire des missionnaires du Très-Saint Cœur de Marie*, Amiens, 1845, 192 p. (R.P.). Cette Règle n'est pas tout à fait identique au manuscrit composé à Rome en 1840 (circonstances de la composition, N.D., t. 3, p. 370). Celui-ci est détruit et on ne peut le comparer avec la Règle. A. Cabon l'a reproduite dans

N.D., t. 2, p. 235-365, avec des variantes qui paraissent inutiles. J.-M.-R. Tillard parle d'un « sentiment d'émerveillement » devant la beauté et l'actualité de ce document spirituel (*Spiritus. Supplément*, 1968, p. 328-331).

7° *Règlements de la Congrégation du Saint-Esprit sous l'invocation de l'Immaculé Cœur de Marie*, Paris, 1849, 216 p. (rééd. dans N.D., t. 10, p. 450-569) : premiers règlements entrés en vigueur après la « fusion ».

Ajouter les *Règles des Frères*, Paris, 1851 (N.D., t. 11, p. 487-517).

8° *Règle provisoire des missionnaires de Libermann. Texte et Commentaire*, éd. F. Nicolas, manuscrit polycopié, vers 1960, 231 p. (C.R.P.). Le commentaire est de Libermann, d'après des notes prises en 1844-1846 par son disciple L. de Lannurien; on peut être moralement sûr qu'il exprime son esprit. Il recouvre 320 des 601 numéros de la Règle (autre document analogue, fort sommaire, de J. Schwindenhammer, aux archives de la Maison-Mère).

9° *Synopse des deux Règles de Libermann précédée de la première Règle spiritaine*, éd. par A. Bouchard et F. Nicolas, Paris, 204 p. (cahier polycopié, rédigé avec une attention scrupuleuse, dont l'utilisation paraît indispensable pour une étude scientifique des premières Règles « spiritaines »).

10° *Notes et Documents relatifs à la vie et à l'œuvre du Vénérable Fr.-M.-P. Libermann*, Paris, Maison-Mère (N.D.), 13 vol., 1929-1941 (les vol. 9 et 13 sont complétés chacun par un Appendice paru en volume séparé; en 1956, l'édition fut achevée par un volume de *Compléments*; l'ensemble comporte 8614 pages).

Il ne s'agit pas d'« Œuvres complètes » ou critiques, mais d'écrits tant soit peu significatifs qui n'avaient pas encore été publiés, et d'un ensemble de documents historiques et de témoignages. Ce travail, dû à Adolphe Cabon, spiritain, très familiarisé avec l'esprit de Libermann et son milieu, a permis de faire connaître les noms de correspondants, de préciser des événements et de fixer une chronologie que la proximité des faits n'avait pas autorisée. En voici le contenu :

1) *Œuvres d'Issy.* — a) *Notes pour Issy* : réflexions sur le séminaire d'Issy contenues dans un Mémoire adressé aux directeurs (N.D., t. 1, p. 234-247, texte satisfaisant). — b) *Pour les Issyens de bonne volonté* : règlement des « Bandes de piété » (t. 1, p. 248-262). Il en existe 4 mss qui se ressemblent beaucoup; aucun n'est de Libermann. L'un est de Jean Luquet (Archives : 17-B-II). Reconstituer un « original » paraît illusoire, les règlements ayant probablement varié.

c) *Entretiens de piété* : primitivement billets rédigés par Libermann pour les réunions des « Bandes ». Les autographes ont disparu (à part celui du troisième entretien : De l'union de notre âme à Dieu). On en a cinq recueils de copies, sensiblement différents (Archives : 17-B-I). S.E.S., p. 1-119, en reproduit une synthèse; textes ou renseignements complémentaires dans N.D., t. 1, p. 263-270 et 275-280. On ne peut reconstituer le texte primitif.

d) Le texte sur François Liévin † 1837 (E.S., p. 605-640); il a été composé en vue d'une biographie éditée sous le titre : *Pratique de l'union à Notre-Seigneur*. C'est avec la R.P. le seul texte publié par Libermann.

2) *Œuvres de Rennes.* — a) *Règlements de la maison de probation des eudistes* : quelques allusions au contenu (N.D., t. 1, p. 549) et un extrait concernant les catéchistes (p. 551-555); une copie aux Archives (14-B-VII). b) *Coutumier ou Journal du noviciat* (1838-1839) : résumé dans N.D., t. 1, p. 549-551; le ms original à la Maison-Mère. c) *Règlements du collège de Redon* : Règles des professeurs (p. 555-560), des maîtres d'études, des externes (Archives 17-B-II). d) Notes pour le bon ordre du noviciat destinées à L. de la Morinière (octobre 1839) (N.D., t. 1, p. 560-566; à compléter par une lettre à M. Gaudaire du 5 juillet 1840, p. 566-572). e) *Plans de retraites d'ordination* (S.E.S., p. 159 et 172).

3) *Écrits de Rome : Commentaire de S. Jean* (voir col. 768), *Règle provisoire* et Glose (col. 769).

4) *Œuvres du fondateur* (composées durant la dernière période de sa vie). — a) *Mémoire sur les missions des noirs en général et sur celle de la Guinée en particulier, présenté à... la Propagande* (imprimé; reproduit : N.D., t. 8, p. 222-277). — b) *Réunions ecclésiastiques sous le patronage de S. Jean l'Évangéliste* (t. 11, p. 518-575) : comptes rendus de rencontres de prêtres (à partir de janvier 1849) pour la prière et des entretiens spirituels. Le texte est une œuvre collective inspirée par Libermann (Archives : 15-A-1). — c) *Note sur les besoins religieux des colonies présentée à M. de Falloux, ministre des cultes*, 15 octobre 1849 (N.D., t. 11, p. 184-189). — d) *Mémoire... (aux) évêques de la Guadeloupe, de la Martinique et de l'île de la Réunion, sur l'état actuel des colonies françaises et les moyens d'y faire le plus de bien possible, sur l'état du clergé de ces pays et le séminaire destiné à en maintenir le cadre*, 27 juin 1850 (N.D., t. 12, p. 245-307).

e) *Retraites... aux membres de la congrégation réunis à Notre-Dame du Gard aux mois d'août 1850 et 1851 d'après les notes du Père Lannurien* (N.D., t. 13, p. 673-686). — f) *Dernières conférences spirituelles au noviciat du Gard en mars et avril 1851* (p. 686-717) : notes prises par Le Saout, novice, et complétées par le P. Delaplace, qui remarque : « On y reconnaît facilement la doctrine de notre V. Père, ses manières de dire et souvent même ses propres expressions ». — g) *Instructions aux missionnaires* (avril-juillet 1851; Introduction dans N.D., t. 13, p. 402-407).

Ajoutons enfin que le *Directoire spirituel* (Paris, 1910, 620 p.) est l'un des ouvrages les plus connus publiés à l'usage des spiritains; il donne, avec quelques aménagements, les *Instructions aux missionnaires*, des extraits de lettres, groupés par thèmes, et des *Règlements* de 1849.

3. Doctrine. Une spiritualité missionnaire.

— Il existe plusieurs façons de lire Libermann dont chacune, à son niveau, est valable : celle des spiritains qui voyaient dans ses écrits des « manuels » pour la formation des missionnaires ou une source de « lectures spirituelles » et de méditations (de là ces « morceaux choisis » sans grande valeur critique, mais remarquablement fidèles à l'esprit de Libermann); la lecture de l'historien spécialisé dans les mouvements spirituels, intéressé par une vue d'ensemble sur un personnage précis (c'est le cas du monumental ouvrage de Pierre Blanchard; cf bibliographie). On cherchera davantage ici à mettre en relief ce qui fait l'originalité de Libermann et à esquisser ses traits les plus caractéristiques.

1° Sources d'une spiritualité. — Si l'on examine attentivement la spiritualité de Libermann, on constate qu'elle jaillit surtout d'une double expérience. L'une se situe dans sa formation première. Son enfance et son adolescence ont littéralement baigné dans une atmosphère de présence divine, atmosphère que décrit fort bien R. Aron, dans *Les années obscures de Jésus* (Paris, 1960, p. 72), à propos de l'enfance juive du Christ. Visiblement l'auteur parle d'une expérience vécue à travers laquelle (nos sources l'indiquent) nous pouvons légitimement lire celle de Libermann. Il faut également tenir compte du fait que celui-ci est un homme très doué sur le plan intellectuel et affectif. La prière et une étude fervente du Talmud, loin de les dessécher, ont contribué à aiguiser ses facultés naturelles. J. Eisenberg voit dans la « gymnastique intellectuelle » exigée par l'étude du Talmud « des prédispositions aux études qui expliquent, entre autres motivations, la place importante que les juifs allaient tenir au dix-neuvième siècle dans l'intelligentsia européenne » (*Une histoire du peuple juif*, Paris, 1974, p. 409-410). Par ailleurs, Libermann, lors

de sa conversion à vingt-quatre ans, était déjà un homme fortement structuré sur le plan spirituel.

La deuxième source d'où jaillit la spiritualité de Libermann est une vocation vécue avec une grande intensité, longtemps contrecarrée et cherchée à tâtons dans l'obscurité, mais accueillie avec une plénitude rayonnante.

Cette constatation peut s'illustrer par la vision symbolique que rapporte F. Delaplace : « C'était le 16 juillet 1831, en la fête que le séminaire de Saint-Sulpice consacre plus spécialement à honorer le sacerdoce de notre Seigneur. Le divin Maître, par une vue sensible et distincte, daigna se montrer à lui comme Pontife suprême. Il le vit, les mains pleines de lumières et de grâces, et, comme rangés autour de lui, tous ses frères du séminaire. Il lui sembla que notre Seigneur parcourait les rangs, donnant à chacun une part de ses grâces et n'exceptant que lui seul, en même temps qu'il parut lui offrir ses frères, et comme mettre à sa disposition le trésor distribué à tous » (*Vie*.., p. 48). Quoi qu'il en soit de la réalité de cette vision, son caractère signifiant est clair.

Libermann passera sa vie à former des prêtres. Son milieu spirituel est celui d'un petit nombre d'hommes qui cherchent Dieu avec passion pour en témoigner devant le monde : à Saint-Sulpice et à Issy, les bandes de piété; plus tard, les petits groupes des missionnaires du Saint-Cœur de Marie. Ce sont également ses nombreux correspondants qui nous ont offert, à travers les lettres reçues, la possibilité de reconstituer le portrait d'un Libermann, à la fois affectueux, riche en nuances, très intuitif et tout donné à Dieu. Il aimait dialoguer, s'épancher dans de petits groupes, écrire des lettres et vivre au diapason de ses amis répartis à travers le monde. Nous avons affaire à un type de relations basé sur un empirisme à la fois attentif aux expériences humaines et docile aux inspirations multiformes de l'Esprit Saint.

Aussi est-il difficile de situer Libermann par rapport à une école de spiritualité. L. Cognet (*Spiritus. Supplément*, 1963, p. 22-30) et P. Blanchard (*Le Vénérable Libermann*, t. 1, p. 192-227) ont essayé de le placer, tout en soulignant son originalité, dans la lignée des spirituels de l'École française. A Issy, Libermann fut l' « apôtre » d'Olier (N.D., t. 1, p. 384-385) et nous le voyons même s'intéresser aux recherches de Faillon sur le fondateur des sulpiciens (L.S., t. 1, p. 353-360; t. 2, p. 127-130). A Rennes, il étudie « les Constitutions du P. Eudes » (cf DS, t. 8, col. 488-502) avec un grand sérieux (N.D., t. 1, p. 345). A plusieurs reprises nous trouvons exprimée sous sa plume la conviction qu'une société s'en va à la dérive si ses membres perdent l'esprit des fondateurs (N.D., t. 1, p. 384-385, 568-569). Mais après son départ d'Issy et de Rennes nous avons la surprise de voir les allusions à Olier et à Jean Eudes disparaître presque complètement des écrits de Libermann. Il en sera assez rapidement de même de toute correspondance significative avec ses anciens maîtres. Visiblement des liens se sont défaits. Nous le voyons surtout se transformer spirituellement, devenir plus souple, moins pessimiste, plus « libéré ». Il se trouve très à l'aise dans l'atmosphère religieuse de Rome qui favorise une contemplation de rare qualité. De cette époque date le *Commentaire de l'évangile de S. Jean*. C'est sans doute le seul de ses écrits auquel Libermann était vraiment attaché. Il s'agit d'un document d'une richesse foisonnante, souvent plus proche du midrash juif que de la méditation biblique. Les grands thèmes du quatrième évangile, qui l'avait « toujours fort touché » (C.S.J., Introduction, p. 13), resteront désormais au centre de sa vie spirituelle. Celle-ci s'enrichira ensuite de son expérience de fondateur d'une société missionnaire pour les noirs. Nous en parlons plus loin.

Si l'on tient compte de tous ces éléments, y compris son origine juive et la solide formation talmudique de sa jeunesse, et que l'on considère Libermann dans sa pleine maturité, il devient difficile de le classer dans une famille spirituelle. Comme pour nombre de ses contemporains, on a signalé chez lui son christocentrisme, sa ferveur eucharistique, son amour de l'Église, sa spiritualité mariale (cf DS, t. 5, col. 968-970, 980-983). Libermann acquit cette formation chez les sulpiciens, mais elle était commune chez tous les vrais chrétiens de son temps. Là où se manifeste chez lui une originalité, mais secondaire, c'est dans l'absence des dévotions chères au dix-neuvième siècle (l'idée de la consécration de sa société au Saint-Cœur de Marie vient de Tisserant; N.D., t. 6, p. 40). Dans les relations de l'homme avec Dieu, il se méfie des « systèmes » (N.D., t. 6, p. 13) et demande une docilité constante à l'appel de l'Esprit Saint. Sur un plan plus général, nous le voyons assez étranger aux passions et aux polémiques de son temps. Il se montre pourtant antigallican (N.D., t. 13, p. 597-601) et peu lié par son appartenance à une communauté nationale ou à un régime politique (lettre à propos de la révolution de 1848; N.D., t. 10, p. 145-151). En tous ces points nous avons une dimension essentielle de la spiritualité missionnaire de Libermann : il venait « d'ailleurs », se trouvait plus libre vis-à-vis des contraintes sociales, plus confiant dans l'avenir, plus ouvert sur le monde et les hommes. Tous ces traits constituent une originalité qui reste actuelle.

2° Structures de l'appel a la Mission. — Pour un homme aussi empirique que Libermann, la spiritualité de la vocation à l'apostolat ne peut être précisée qu'à partir de son expérience et de celle de ses compagnons. Le dessin visible est constitué, dans ses grands traits, par ses réussites et ses échecs d'Issy et de Rennes, par les rencontres avec Frédéric Le Vavasseur, Eugène Tisserant, et, plus tard, avec Mgr Edward Barron, par les désastres et le caractère impitoyable de la Mission de Guinée, par la fidélité surtout de ses Pères presque toujours prêts à se dévouer jusqu'à la mort située pour eux dans une perspective toute proche. Sous la texture des événements il y a les structures de base qui ne varieront guère : besoin obstiné de connaître la volonté divine à tout moment et soif de s'y soumettre; une espèce d'évidence qu'il faut annoncer la Parole de Dieu quoi qu'il arrive. Après le désastre de Guinée il écrit le 16 octobre 1844 : « Mon désir pour le salut de ces vastes contrées est plus violent que jamais, et je suis bien décidé, par la grâce, à ne jamais abandonner ces pauvres peuples, à moins que la divine Volonté se manifeste là-dessus et montre que je ne dois plus m'en occuper » (N.D., t. 6, p. 375). Libermann se sait *obligé* de communiquer à ceux qui l'entourent les merveilles que le Christ lui a révélées; il *doit* témoigner par la sainteté de sa vie de l'amour qui l'anime et entraîner d'autres à sa suite. Cette expérience personnelle de l'appel à la Mission sera une des bases de la spiritualité vécue à La Neuville. Elle explique les actes d'héroïsme et l'enracinement définitif de la Mission en Afrique tropicale dans la perspective des apôtres (1 *Cor*. 9, 16; 2 *Cor*. 5, 14; *Actes* 4, 20).

La lecture de l'important chapitre premier de la « Règle provisoire » permet de préciser cette intuition

essentielle de Libermann sur l'appel de Dieu. On y relève trois mots-clés : le Christ, envoyé, pauvres. Le missionnaire n'est pas présenté comme envoyé par l'Église, un évêque ou un supérieur, mais par le Christ. Ce n'est pas là une thèse d'école, mais une généralisation à partir du vécu. Si on essaie de préciser l'image du Christ, on constate que Libermann est avare de formulations théologiques; son texte est un tissu un peu rêche d'expressions venant des synoptiques relus à la lumière de saint Jean. C'est moins le Christ de l'Incarnation et de la Croix qui apparaît que celui des Béatitudes. C'est vers les opprimés, les démunis et les méprisés qu'il s'agit d'aller. Les « pauvres de Yahvé » du dix-neuvième siècle sont les esclaves noirs. Les envoyés du Christ doivent, à l'image de leur Maître, se faire « nègres avec les nègres » (19 novembre 1847, N.D., t. 9, p. 330), afin de pouvoir les comprendre, les aider à découvrir les valeurs évangéliques et accéder à une promotion humaine et évangélique. Dans cette perspective la vie missionnaire est considérée comme la vocation par excellence.

« La vie apostolique renferme en elle-même la perfection de la vie de notre Seigneur sur laquelle elle est modelée; plus que toute autre vie, elle nous donne la conformité à Jésus-Christ; elle exige un sacrifice absolu et continuel et est basée sur le parfait amour qui nous transforme en notre Seigneur » (Commentaire de la R.P., p. 7). « Pour notre part, nous avons été entés dans le cœur, dans la moelle même de l'arbre de vie; nous recevons la sève avec surabondance, et sa tendance n'est pas seulement de produire la vie en nous et pour nous, mais elle veut faire de nous des branches vigoureuses, des branches-mères devant communiquer la vie et la verdure aux rejetons, qui doivent recevoir la naissance par l'action de la sève divine, qui est en nous et qui leur est transmise par nous » (E.S., p. 420-421).

3° A L'ÉCOLE DE L'AFRIQUE. — L'aspect le plus original de Libermann est sa compréhension exceptionnelle du monde noir. Cette adaptation s'est faite avec une rapidité stupéfiante puisque, entre le départ des premiers missionnaires et la mort de leur supérieur, il n'y a pas dix ans. Nous avons trois documents importants à ce sujet : deux Mémoires à la Propagande (3 novembre 1844, N.D., t. 6, p. 391-399; 15 août 1846, t. 8, p. 222-277) et un troisième adressé aux évêques des Antilles Françaises (27 juin 1850, t. 12, p. 245-307). Consulter également les *Instructions aux missionnaires* (E. S., p. 365-560).

L'attitude des missionnaires vis-à-vis des gouvernements européens et des Blancs vivant dans les colonies est d'abord un problème d'ordre spirituel dont les critères sont à chercher dans l'Évangile. Pour Libermann, des États et des hommes compromis dans l'esclavage et les trafics les plus éhontés se trouvent disqualifiés pour parler au nom du Christ (N.D., t. 12, p. 246-248). Il tient à ce que les populations noires fassent la distinction entre les Blancs esclavagistes, commerçants ou militaires, et les témoins de l'Évangile (L.S., t. 4, p. 149).

L'envoi des premiers missionnaires sur la côte de Guinée se fit en dehors de toute ingérence gouvernementale. Ce fut une entreprise à la fois utopique et pitoyable : en quelques mois presque tous moururent et les deux survivants durent être recueillis dans un comptoir français du Gabon. Lorsque Libermann se rendit compte que l'on ne pouvait pas ignorer les autorités locales, il demanda à ses missionnaires de garder les distances vis-à-vis des Blancs et d'éviter toute polémique (L.S., t. 4, p. 217-218). Lui-même régla les principales affaires à Paris avec une indépendance et une dignité qui forcèrent le respect.

Vis-à-vis du clergé, la situation était plus complexe. Dans l'Église de France, aucun effort sérieux n'avait été entrepris pour réfléchir au problème de l'esclavage. La plupart des préfets apostoliques et des prêtres envoyés aux colonies ne s'adressaient qu'aux Blancs et aux créoles. Les évêques de France n'avaient guère soutenu les efforts des congrégations missionnaires, comme celle du Séminaire du Saint-Esprit (cf M. Legrain, *Une union de congrégations..*, p. 35-56). A l'exception d'André Raess, évêque de Strasbourg, et de quelques amis du séminaire de Saint-Sulpice (N.D., t. 2, p. 446 et 472), peu d'entre eux semblaient prêts à jouer un rôle positif en ce sens (sur Mgr Sibour, archevêque de Paris, cf N.D., t. 13, p. 211-215 et 254-256).

En se rendant à Rome pour soumettre son œuvre à la Propagande, en refusant tout cadre national à son action et en ne s'attachant à aucun gouvernement, Libermann fit œuvre prophétique.

Le noyau de la spiritualité missionnaire de Libermann se situe dans sa vision du monde noir (c'est-à-dire les esclaves libérés ou non et les tribus côtières de l'Afrique de l'Ouest plus ou moins complices des esclavagistes et des commerçants). Les mots ou expressions comme « pauvres noirs », leur « misère », leur « avilissement » désignent des situations objectives résultant de la traite. De là ces jugements si sévères sur l'esclavage qui détonnent chez un homme d'ordinaire si modéré (N.D., t. 12, p. 246-257), mais aussi une attitude assez paternaliste inspirée par la pitié. On ne trouve toutefois chez Libermann aucune réaction de racisme implicite, — ce qui, pour l'époque, est assez exceptionnel (N.D., t. 8, p. 226-229). Il fonde de grandes espérances sur l'avenir de l'Afrique et sur les efforts des missionnaires, d'autant plus que les populations noires sont très sensibles aux valeurs chrétiennes (p. 226). Lorsque ces hommes pourront vivre dans des conditions normales, leurs capacités naturelles s'épanouiront. Il soupçonne d'ailleurs qu'à l'intérieur du continent vivent des peuples bien organisés. Il se méfie trop de la civilisation européenne pour vouloir l'exporter en Afrique (N.D., t. 9, p. 330). Les missionnaires pourront cependant beaucoup apporter à l'Afrique sur le plan religieux, comme dans le perfectionnement des techniques agricoles et des métiers manuels ou dans le domaine scolaire (N.D., t. 8, p. 244-249). Pour en arriver là les spiritains ont appris les langues autochtones et ont publié de nombreux ouvrages dans les langues africaines.

Une des idées chères à Libermann était le développement de l'Afrique par les africains. Il préconise « une organisation stable et inhérente au sol que nous voulons cultiver ». Dans ce but il faut « une pensée d'avenir présidant aux projets et une pensée du temps pour l'exécution des détails... ». « On ne commencera pas du tout, si l'on n'agit dans ce but dès le commencement » (N.D., t. 8, p. 242-243). Ce programme s'étend à la formation de prêtres autochtones, de catéchistes, de maîtres d'école, de spécialistes en agriculture, arts et métiers. Il forme un tout cohérent, un peu utopique, mais montre clairement qu'un des buts de la Mission est à plus ou moins long terme sa propre disparition par l'accomplissement de sa tâche.

Ce plan est esquissé dans une lettre au cardinal Fransoni (3 novembre 1844, N.D., t. 6, p. 391-399) et développé dans le Mémoire de 1846. Par une coïncidence étonnante les idées de la lettre de 1844 rejoignaient, en partie, celles que Jean

Luquet, ancien membre de l'œuvre des noirs, avait rencontrées au début de 1844 au synode de Pondichéry et qu'il soumit à la Propagande en même temps que Libermann proposait les siennes (cf R. Roussel, *Un précurseur : Mgr Luquet*, († 1858), Langres, 1960, p. 30-35). Il n'y eut pas entente préalable entre eux, mais inspiration identique remontant en partie aux entretiens d'Issy. Voir *infra*, notice LUQUET.

D'où venait l'information de Libermann? Rien n'indique qu'il ait lu les *Lettres édifiantes et curieuses* ou des recueils similaires. L'exemple des missionnaires d'Asie ne semble pas non plus l'avoir inspiré; il n'en fait guère état. Son information était surtout d'ordre oral et épistolaire. Sa curiosité auprès de ses missionnaires était insatiable. Il interrogeait également des voyageurs qui avaient séjourné en Afrique et parmi eux il y avait des noirs (N.D., t. 12, p. 274-275). Anne-Marie Javouhey (1779-1851), qui lui était spirituellement très proche, le conseilla utilement. Toutes ces informations étaient examinées et assimilées à la lumière de l'Évangile et sous l'inspiration de l'Esprit (N.D., t. 9, p. 330). On peut cependant regretter qu'il n'ait pas analysé ni compris les motivations et les méthodes des ministres protestants sur les côtes d'Afrique.

4° UNE FORMATION SPIRITUELLE AU SERVICE DE LA MISSION. — 1) *L'accompagnement spirituel.* — Pendant des années l'ascendant de Libermann était basé sur son rayonnement personnel, la lucidité et l'amitié. Le type de relations qu'il établit ainsi, même une fois qu'il fut supérieur, ne se fondait pas sur des ordres, mais sur le besoin d'expliquer, de motiver son point de vue, de persuader avec douceur tout en acceptant qu'une liberté ne peut pas être contrainte et que les événements prennent souvent un tour imprévu.

Le 4 août 1840, il écrivait à Jean Luquet : « C'est un grand principe, dans les choses divines, de ne vouloir pas amener tout le monde à son avis et à sa manière d'agir. La rigueur dans ce genre de choses a des suites funestes. Dieu a ses vues sur chacun; il communique et distribue ses grâces diversement; et nous aurions beau nous efforcer, nous ne pourrions jamais parvenir à faire changer les autres. Que si parfois, en pareil cas, on en vient à bout, c'est à leur détriment. Il y a plus : il ne faut même pas se tenir assuré d'avoir raison; mais l'on doit se défier de soi-même, de crainte de tomber dans une espèce de rigueur intérieure, qui est très nuisible » (N.D., t. 2, p. 124).

Nous avons là l'expression de la volonté de s'adapter au dessein de Dieu sur chacun. C'est le seul accompagnement spirituel qui puisse amener quelqu'un à une plus grande union avec Dieu. Peu à peu Libermann était passé maître sur ce plan et en 1846 il écrit à un novice : « Je crois qu'il a plu à Dieu de me donner une grâce particulière pour les vérités de salut et la direction de certaines âmes » (N.D., t. 8, p. 178). La lecture de ses lettres confirme l'existence de ce charisme et plusieurs spécialistes ont vu en Libermann un des plus grands directeurs spirituels du 19e siècle.

En 1839, il expose à un directeur de Saint-Sulpice sa manière de procéder afin de la faire contrôler (L.S., t. 2, p. 385-391). Lorsque Dieu sollicite une personne à un don plus complet, il faut lui donner « une forte idée de la perfection afin qu'elle fût frappée et comme enlevée » (p. 388). C'est l'occasion d'instituer un dialogue pour une véritable catéchèse sur la vie spirituelle et voir comment peu à peu l'intéressé se situe par rapport à l'appel divin. Ce dialogue demande souplesse et intelligence : il n'y a pas « dix âmes qui se ressemblent » (N.D., t. 13, p. 133). Il faut freiner ensuite toute précipitation et rassurer devant les troubles et les inquiétudes. Assez vite un appel à un « renoncement intérieur et universel » est nécessaire (L.S., t. 2, p. 389); la purification des motivations naturelles est une condition indispensable pour une union authentique avec Dieu. Il faut aussi chercher ensemble quel type de prière convient et encourager à de longs moments de recueillement. Tâtonnements et maladresses sont inhérents à cette recherche. Chez un homme vraiment généreux Dieu corrige ces déviations et peut l'amener assez vite à une « simple contemplation » dont il n'a pas forcément conscience. — Cette lettre concerne la « direction spirituelle » au sens strict du mot. Peu à peu la vision de Libermann s'élargit et s'enrichit. Avec patience et docilité, sous la lumière de l'Esprit Saint, il explicite la signification chrétienne possible des événements plus importants comme des faits les plus ordinaires. En méditant ses lettres spirituelles on ne peut s'empêcher de penser aux « sages d'Israël » qui étaient pour le peuple les interprètes des mystères de la vie et de la mort comme des menus traits de l'existence quotidienne.

2) *Sainteté et Mission.* — Un des buts de l'accompagnement spirituel est la marche vers la sainteté. Or, les deux termes de sainteté et de mission sont indissociables. Libermann revient sans cesse sur ce thème.

Il en parlera longuement dans les *Instructions aux missionnaires* que l'on peut considérer comme son testament spirituel. « Jésus-Christ nous envoie comme il a été envoyé. Notre mission est la sienne; c'est Jésus qui vit dans ses envoyés, qui souffre dans ses envoyés, qui attire les âmes à Dieu son Père, et leur communique les grâces par ses envoyés. Mais pour que Jésus vive dans ses envoyés et fasse toutes choses en eux et par eux, il est nécessaire que ceux-ci vivent en lui, soient unis avec lui dans leur vie, leurs souffrances et leur action apostolique. S'il n'en est pas ainsi, ils ne sont les envoyés de Jésus-Christ qu'en figure, et n'en ont rien de réel » (E.S., p. 374-375).

Le missionnaire a fait un contrat avec le Christ; il a accepté le mandat qui lui a été confié, le recul n'est plus possible. En 1847, dans une lettre aux communautés de Dakar et du Gabon, qui est un petit traité de spiritualité, Libermann le redit d'une autre manière. Les missionnaires sont les premières pierres d'une chrétienté et les créateurs d'une tradition. « Vos péchés seraient des péchés originels et vos vertus renferment une puissance et des grâces toutes spéciales » (N.D., t. 9, p. 325). Un des moyens privilégiés pour arriver à la sainteté est la vie de communauté avec une pratique stricte des vertus évangéliques. C'était déjà l'idéal des « bandes de piété ». Les mots clés de cette vie de communauté sont : paix, douceur, joie, compréhension mutuelle, absence de jugement sévère, de raideur, d'amour-propre. Dans cette poursuite de la sainteté, Libermann semble nourrir une pensée implicite; humainement les fondations en Afrique sont fragiles et les Pères vivent sous des climats qui irritent, fatiguent et tuent. Seuls un don complet de soi et une patience inlassable peuvent assurer un avenir solide. L'intuition a été juste, mais les conseils donnés ont une portée plus générale encore.

3) *Optimisme puisé en Dieu.* — Pour parvenir à cette sainteté il faut passer par le feu de la purification. Comme les autres classiques de la spiritualité, Libermann en parle beaucoup, mais sans grande originalité. Cette originalité apparaît pourtant dans le ton qu'il

emploie pour parler de la misère de l'homme. On lui a reproché un pessimisme « ontologique » (Piault, dans *Spiritus. Supplément*, 1963, p. 41-45). D'autres y ont vu une parenté avec le vocabulaire de l'École française, en particulier avec saint Jean Eudes (DS, t. 8, col. 488-502). Il y a, certes, similitude de vocabulaire, mais il faut plutôt chercher l'origine de cette attitude dans le milieu humilié et persécuté de son enfance. A propos des juifs orthodoxes on a pu parler d'une « éthique de l'humilité », d'une espèce d'humour noir consistant à se rabaisser soi-même (S. Landmann, *Wer sind die Juden?*, Munich, 1967, p. 202-206). Ce sentiment fut renforcé chez Libermann par la maladie, les humiliations, les tentations de suicide et la crise de Rennes. C'est de cette dernière époque que datent les lettres les plus pessimistes. Les mots misère, bassesse, abomination, abjection sont alors fréquents; ils diminuent avec les années. Il continuera cependant à insister sur la petitesse de l'homme et son penchant au péché (d'où la nécessité de la purification) pour mieux mettre en relief l'amour de Dieu comme unique refuge. Nous rejoignons là une tradition chrétienne qui vient de saint Paul (1 *Cor.* 1, 25-30) en passant par Augustin, Luther, Jean de la Croix et Bérulle. L'optimisme surnaturel et la confiance en Jésus-Sauveur submergent tout sentiment pessimiste. C'est dans ce contexte qu'il faut placer la phrase célèbre de Libermann agonisant : « Sacrifiez-vous pour Jésus, pour Jésus seul. Dieu, c'est tout, l'homme n'est rien » (M. Briault, *op. cit.*, p. 429). Il voulait que ses Pères fussent uniquement forts de la force du Christ.

4) *Prière comme rayonnement de la vie divine.* — Plus du tiers des écrits spirituels de Libermann sont consacrés à la prière. Ce fait n'étonne pas lorsqu'on se rappelle les longues heures passées dans la familiarité avec Dieu par l'adolescent juif de Saverne et le séminariste d'Issy. Nombre de ces textes n'ont pas de valeur particulière; ils étaient destinés à la formation des aspirants. On y trouve des généralités que tout éducateur doit rappeler aux commençants. Deux points manifestent une certaine originalité : l'oraison d'affection et l'union pratique.

Libermann explique : « Notre âme avec toutes ses puissances doit tendre sans cesse vers Dieu pour trouver en lui sa vie et son unique subsistance, ce qui ne peut se faire que par l'oraison » (E.S., p. 100). Il distingue ensuite trois puissances spirituelles qu'il lie aux trois vertus théologales : la mémoire, qui par le souvenir et la tension vers le futur devient source de l'espérance; l'intelligence, qui est affrontée tantôt aux lumières, tantôt à l'obscurité donnée avec la foi; la volonté, mise à l'épreuve par un amour qui tour à tour se donne puis semble se refuser. Les puissances sensibles sont elles-mêmes engagées dans la joie, la souffrance, l'angoisse et les privations. La vie de prière prend l'homme dans sa totalité.

Le traité de l'oraison d'affection est un des mieux composés. C'est le résumé d'une expérience personnelle de Libermann et de confidences reçues à Saint-Sulpice et à Issy (cf N.D., t. 1, p. 109, etc). Il constate que pour les commençants, surtout ceux qui trouvent la méditation trop aride, Dieu remplace les affections naturelles par une vive conscience de sa présence. Cet ensemble de sentiments se présente sous un état soit faible, soit fort. Dans le premier cas, il est caractérisé par la douceur, la paix et la conscience de l'union à Dieu qui peut se prolonger des journées entières et déboucher, par moments, sur la contemplation. Dans l'ensemble, nous avons cependant affaire à un état fragile et passager; l'intéressé doit éviter toute excitation artificielle et s'attendre à de longues périodes de purification, du moins s'il est fidèle. A l'état fort, l'oraison d'affection comporte des manifestations plus ou moins spectaculaires de grandes joies mêlées à de vives souffrances avec, comme arrière-plan, un sentiment d'attachement profond au Christ. Cette situation peut conduire à des mouvements du corps incontrôlés et à des actes inhabituels de « délire spirituel » (E.S., p. 172). L'avantage de l'oraison d'affection est de sensibiliser aux mystères révélés, à la personne du Christ, au péché, à la vie communautaire et à la liturgie. Il est probable que l'homme ne pourrait surmonter certaines périodes de sécheresse ou de désespoir s'il ne vivait dans le souvenir de rencontres privilégiées avec le Christ.

Libermann parle, en 1851, de l' « union pratique » dans les *Instructions aux missionnaires* (E.S., p. 480-495) et dans les conférences de mars-avril 1851 (N.D., t. 13, p. 686-711). Nous ne savons pas bien quand il a inventé cette expression : il s'agit de l'union à Dieu dans l'activité quotidienne. Dans un autre texte contemporain (p. 692), il emploie la formule « l'étude pratique de la sainteté » pour désigner l'effort concret et l'attention actuelle donnée à l'appel de Dieu. Les deux expressions sont parentes et entrent dans le même dynamisme de vie. Le problème posé a toujours préoccupé les maîtres de la vie spirituelle. La solution radicale est la vie contemplative au sens strict du mot. Une solution boiteuse serait la dichotomie entre vie de prière et activité professionnelle avec alternance des deux. D'après Libermann, cette opposition peut être surmontée si l'homme appelé par Dieu réussit, avec l'aide de l'Esprit Saint, à éliminer de plus en plus de sa vie les motivations naturelles et à restituer à son activité la signification théocentrique originelle. Loin d'éloigner de Dieu, nos occupations en rapprochent alors : « Dans l'oraison, comme dans l'union pratique pour les habitudes ordinaires de la vie, l'âme s'unit à Dieu par la foi et l'amour. Mais... dans celle-ci, l'âme conservant ses relations avec les créatures, selon l'ordre de la volonté de Dieu, adhère et obéit à la grâce qui l'anime et s'unit à Dieu dans ses œuvres; dans l'oraison, elle rompt toute relation avec les créatures, recueille toutes ses puissances, pour les appliquer à Dieu par une pensée de foi, et s'unit à lui par l'amour » (E.S., t. 13, p. 496). Il ne s'agit pas là d'un problème abstrait, mais d'une réflexion concrète sur la vie quotidienne. Dans une existence très active, les hommes et les événements vus sous l'angle de Dieu nous maintiennent comme par un mouvement spontané dans l'union pratique. Le tout est d'apprendre à être vraiment renoncés. « Malheur à nous, si nous sommes amateurs de nous-mêmes, si nous sommes orgueilleux, si nous avons la nuque dure, et ne voulons pas la courber avec souplesse et amour sous le joug doux et léger de la divine volonté, si nous avons un esprit de rigueur, de dureté et de jugement! Nous ne sommes alors que des avortons d'apôtres; notre apostolat, non seulement sera stérile, mais il sera mort, et la vie de Jésus ne sera pas avec nous » (E.S., p. 378).

Bibliographie générale. — R. Streit et J. Dindinger, *Bibliotheca missionum*, t. 17, Fribourg-en-Brisgau, 1952, p. 421-428, 453-461 et *passim* (voir table). — P. Blanchard, *Le Vén. Libermann*, t. 2, p. 491-502. — Relevé des études libermaniennes (à partir de 1952), dans *Spiritus*, 1959 et svv.

Vie et œuvre. — Cardinal J.-B. Pitra, *Vie du R. P. Libermann* (Paris, 1855; 5e éd., 1913; diverses traductions; a inspiré plusieurs biographes). — F.-J.-B. Delaplace, *Vie...* (Paris, 1878). — G. Lee, *The Life of the Ven. Fr. Libermann* (St. Louis, 1911; Londres, 1937). — H. Döring, *Vom Juden zum Ordensstifter* (Knechtsteden, 1920). — J. Gay, évêque de la Guadeloupe, *La doctrine missionnaire du Vénérable...* (Basse-Terre, 1945). — M. Briault, *La reprise des missions d'Afrique au 19e siècle... F.-M.-P. Libermann* (Paris, 1946). — L. Dohmen, *P. Libermann. Ein Apostel der Neger* (Spire, 1948). — M. O' Carroll, *Fr. Libermann*, Dublin, 1952. — M.-L. de Sion, *Le Vén. Libermann* (Paris, 1954). — A. L. van Kaam, *De eerbiedwaardige Frans Libermann* (Rhenen, 1954; *A Light to the Gentiles. The Life-Story of Fr. L.*, Pittsburgh, 1958). — J. Gay, *Libermann* (Paris, 1955). — P. Blanchard, *Le Vénérable Libermann*, coll. Études carmélitaines (2 vol., Bruges-Paris, 1960, thèse de doctorat). — J. Letourneur, *Cahiers Libermann* (5 livrets polycopiés; importantes bibliographies; Chevilly-Larue, 1967-1970). — J. Gay, *Fr. Libermann. Les chemins de la paix* (Paris, 1974).

Spiritualité. — J. Vulquin, *La direction spirituelle d'après les écrits et les exemples du Vén. Libermann*, Paris, vers 1900; 3e éd., 1940. — A. Cabon, *La spiritualité du Vén. Libermann*, VS, t. 50, 1937, p. 42-60. — V. Lithard, *Spiritualité spiritaine. Étude sur les écrits de Poullart des Places et du Vén. Libermann*, Paris, 1938; *Le Vén. Libermann, auteur spirituel*, RAM, t. 19, 1938, p. 141-170. — M. O'Carroll, *The Ven. F.-M.-P. Libermann, Director of Souls*, Fribourg, Suisse, 1939, thèse. — L. H. Hampson, *Divine Love and Renunciation according to the Writings of Libermann*, Fribourg, Suisse, thèse, 1939. — F. Simon, *L'oraison d'affection selon Libermann*, thèse, Institut catholique, Paris, 1941. — L. Liagre, *Le Vén. Libermann. L'homme, la doctrine*, Paris, 1948. — L. Dohmen, *Natur und Uebernatur in der Aszetik des P. Libermann*, GL, t. 25, 1952, p. 67-71. — P. Blanchard, *La sainteté selon le P. Libermann*, VS, t. 83, 1953, p. 157-186; *L'abnégation chez le Vén. Libermann*, dans *Le renoncement... selon S. Jean Eudes*, Paris, 1956, p. 93-110. — H. Barré, *Spiritualité mariale du Vén. P. Libermann*, dans *Maria*, t. 3, Paris, 1954, p. 379-401. — B. J. Kelly, *The spiritual Teaching of Ven. Fr. Libermann*, Dublin-Londres, 1955. — J. Le Meste, *Le Vén. P. Libermann, modèle d'équilibre dans sa vie et son activité*, dans *Spiritus*, n. 1 et 2, 1959, p. 51-66 et 153-166. — H. Dubreil, *Le Vén. P. Libermann, maître de vie intérieure et contemplative*, thèse de l'Univ. Grégorienne, Rome, 1938; partiellement publiée dans *Spiritus*, 1959-1963. — L. Cognet, *Libermann et la spiritualité française*, dans *Spiritus. Supplément*, 1963, p. 23-30. — B. Piault, *La direction spirituelle chez Libermann*, *ibidem*, p. 31-46. — J. Le Meste, *Libermann et « l'union pratique »*, dans *Spiritus*, 1965, p. 29-43.

Histoire des spiritains. — Mgr A. Le Roy, *Frédéric Le Vavasseur*, Paris, 1930. — F. Delaplace et J.-M. Pivault, *Jacques-Désiré Laval, apôtre de l'île Maurice (1803-1864)*, Paris, 1932. — J. Janin, *Le clergé colonial de 1815 à 1850*, Toulouse, 1935. — G. Goyau, *La congrégation du Saint-Esprit*, Paris, 1937. — R. Piacentini, *F.-J.-B. Delaplace (1826-1911)*, Montgeron, 1952. — A. Rétif, *Pauvreté spirituelle et Mission*, Paris, 1956. — L. Roques, *Le pionnier du Gabon, Jean-Remi Bessieux, 1803-1876*, Paris, 1957. — H. J. Koren, *The Spiritans*, Pittsburgh, U.S.A., 1958. — M. Legrain, *Une union de congrégations au 19e siècle: le Saint-Esprit et le Saint-Cœur de Marie*, Institut catholique, Paris, 1965, thèse.

Les écrits spirituels de Cl.-Fr. Poullart des Places, introd. et notes par H. J. Koren et M. Carignan, Pittsburgh et Louvain, 1959. — J. Michel, *Cl.-Fr. Poullart des Places, fondateur de la congrégation du Saint-Esprit, 1679-1709*, Paris, 1962. — J. T. Rath, *Geschichte der Kongregation vom Heiligen Geist*, t. 2 *Das Pariser Kolonialseminar vom H. G., 1800-1848*, Knechtsteden, 1974.

Revues : *Spiritus* et *Spiritus Supplément* (textes de Libermann, études et fiches libermaniennes); *Annales spiritaines*, transformées en *Pentecôte sur le monde*; *Bulletin général de la congrégation du Saint-Esprit.*

Histoire générale. — D. Drach, *Rituel quotidien* (juif), Paris, 1819. — É.-M. Faillon, *Vie de M. Olier*, 4e éd., 3 vol., Paris, 1873. — F. Gamon, *Vie de M. Mollevault*, Paris, 1875. — J. Dauphin, *Louis de La Morinière*, Paris, 1893. — F. Delaplace et P. Kiefer, *Anne-Marie Javouhey*, 2 vol., Paris, 1914. — J. Leflon, *La crise révolutionnaire (1789-1846)*, coll. Fliche et Martin, Paris, 1949. — S. Delacroix, etc, *Histoire universelle des Missions catholiques*, 4 vol., Paris, 1956-1959. — P. Leuilliot, *L'Alsace au début du 19e siècle*, 4 vol., Paris, 1956-1961. — F. Pietri, *Napoléon et les Israëlites*, Paris, 1965. — M. Crouzet, *Les pays pauvres et la naissance des nouveaux mondes*, Paris, 1972. — C. Coquery-Vidrovitch et H. Moniot, *L'Afrique noire de 1800 à nos jours*, Paris, 1972. — Fabien Jouniaux-Dufresnoy, *Un siècle de saints*, Paris, 1973.

Paul Sigrist.

LIBERTÉ, LIBÉRATION. — Il est peu de mots susceptibles d'être chargés de plus de sens et de valeur que celui de liberté. On sait combien nombreuses sont les significations différentes qu'en français comme dans les principales langues occidentales, le mot exprime si on ne le spécifie pas : liberté physique ou externe, liberté d'indifférence, libre arbitre, liberté psychologique, morale, spirituelle, liberté sociale, politique, religieuse, etc. On dit encore que « Dieu seul est parfaitement libre » (Leibniz, *Nouveau essais* II, 21, 8). Quant à l'homme, son aspiration à la liberté, tout au long de son histoire individuelle et collective, s'exerce dans des conditions et en dépit de contraintes de tout genre, au niveau de l'action, de la pensée, des rapports humains ou de la vie la plus intérieure : ce pour quoi, avant d'atteindre à quelque degré de liberté que ce soit, il emprunte nécessairement les chemins d'une libération.

Dans les dimensions étroites d'un article de dictionnaire, il n'est pas possible de présenter, fût-ce succinctement, les divers aspects de la libération et de la liberté humaines. Un choix a donc été fait, que nous souhaitons suggestif. — 1. A une époque où les diverses sciences humaines mettent en évidence les multiples conditions et contraintes imposées à l'homme, une approche réflexive montre la voie étroite et toujours difficile qui conduit à la liberté; cette réflexion ne s'applique qu'à la situation sociale et politique et laisse de côté les conditionnements psychologiques mis en évidence par la psychanalyse (voir art. Psychanalyse). — 2. C'est dans ce contexte que retentit pour chacun la nouveauté du message évangélique : l'expérience de liberté dont Jésus-Christ est le type parfait offert à l'homme dans la foi, avec l'exemple et l'enseignement de saint Paul. — 3. Il convenait ensuite de vérifier l'impact historique de la liberté chrétienne dans le milieu social et culturel du monde gréco-romain, en étudiant l'enseignement des Pères et leur action pour la libération de l'homme. — 4. Enfin il était indispensable de recueillir l'expérience, individuelle, certes, mais combien éclairante pour le chrétien, de la liberté des mystiques.

I. *Approche anthropologique.* — II. *L'Écriture.* — III. *Pères de l'Église.* — IV. *Expérience des mystiques.*

I. APPROCHE ANTHROPOLOGIQUE

A. LIBÉRATION

Ce mot, aujourd'hui, évoque d'abord les idées, les aspirations des sud-américains et des noirs des États-Unis, et leurs luttes contre des conditions économiques, sociales ou politiques pour parvenir à une liberté col-

lective plus réelle. Dans les contextes qui lui donnent son sens actuel, ce terme attire donc l'attention sur l'importance des *conditions*, dès lors qu'il ne s'agit pas seulement de la liberté de droit reconnue ou à reconnaître par les législations, mais d'une certaine liberté effective ou, au contraire, vidée de tout contenu, du fait de conditions d'existence imposées aux gens en dépit des lois. Mais il est vrai aussi que, dans les esprits, le terme de *libération* gagne de proche en proche toutes les sphères de l'existence physique et morale jusqu'à désigner une sorte de libération universelle dont seul un langage mythique ou religieux peut donner la mesure. Selon cette universalité indéterminée mais qui fait rêver, le vocable se rencontre même sous des plumes qui se donnent comme inspirées par le socialisme scientifique.

1. **Les conditions.** — Au sens précis, et nécessairement plus restreint, que nous avons indiqué, la *libération* désigne des tâches à effectuer plutôt que des idéaux et vise à fournir des conditions meilleures plutôt qu'à créer des libertés publiques par des textes de lois, comme au temps du libéralisme. Le libéralisme philosophique et politique du 19e siècle énonçait une conception de l'homme et s'employait à produire par la loi des institutions favorables aux libertés individuelles. En fait, le bénéfice de ces conceptions et de cette politique ne s'étendait qu'à des secteurs favorisés de la population, même dans les pays où le libéralisme avait donné ses meilleurs fruits : quelques démocraties parlementaires de l'Europe occidentale et de l'Amérique du nord. La démocratie formelle mise en place dans ces régions manquait souvent d'être une démocratie réelle et sociale. C'est que le problème permanent des conditions, économiques et autres, desquelles il dépend que des droits reconnus deviennent des faits au bénéfice de tous, n'était pas sérieusement pris en compte. Sur ce point, les divers courants socialistes développèrent une critique théorique et pratique qui, à la longue, fut efficace. Aujourd'hui les thèses socialistes sont souvent tenues comme allant de soi et, sous leur forme marxiste, elles imprègnent assez largement les esprits, dans les régions où sont le plus répandues les idéologies de la libération.

Dans les milieux chrétiens d'Amérique latine, la libération désirée et poursuivie par la lutte a donné lieu à des théologies qui se distinguent des théologies traditionnelles de salut, comme du libéralisme, à raison de l'insistance sur les conditions qu'il faut modifier par la force. Une théologie chrétienne du salut, selon l'ancien et le nouveau Testaments, tient le péché pour le mal radical qui entraîne servitude, souffrance et mort, et dont Dieu seul peut nous sauver. Les conditions qui oppriment les hommes dans l'injustice en sont perçues comme les séquelles. Le péché n'est pas assimilable à celles-ci; plus profond qu'elles parce qu'émanant directement de notre pouvoir de décision, il est une erreur radicale sur la vie et la liberté; il crispe l'être humain et les groupes sur les moyens d'obtenir avantages et pouvoir et il livre, ainsi, aux menées troublantes de l'Iniquité qui entraînent au refus tout à fait irrationnel et désespéré de la vie et de la liberté. Il choisit les impasses de l'incrédulité et du soupçon, plutôt que l'ouverture féconde de la foi et de l'espérance; il choisit l'irréel qui n'a même pas toujours les charmes apparents de l'illusion, plutôt que les chances offertes, presque à portée de la main, par l'humble réalité perçue comme elle est. Au mieux, il suggère la résignation à une espèce de fatalité, là où il conviendrait d'apercevoir dans ce qui est là des ressources inespérées pour inventer et créer. Le péché ne s'objective pas comme tel dans un ordre des choses, mais il commande, depuis la racine de nos actes et de nos conduites, les œuvres que nous produisons dans l'histoire en secrétant des coutumes, en établissant des institutions, en fabriquant de grands organismes de production... Et c'est là qu'apparaissent, comme produits *indirects* de nos libertés ou de nos fautes collectives, les *conditions* que les théologies de la libération dénoncent et désignent comme objectif capital de nos luttes.

Une théologie de la libération va moins à la racine du mal qu'une théologie du salut; mais elle désigne des maux plus objectivés et qui exercent donc sur les hommes des contraintes non pas plus radicales mais certainement plus matérielles et peut-être capables de mettre des groupes entiers hors d'état de percevoir un quelconque message de salut. Dès lors la lutte contre les conditions apparaît comme primordiale, et il se peut qu'elle le soit à un moment donné, en un temps de paroxysme de l'injustice instituée. C'est toutefois un présupposé toujours fécond de l'espérance chrétienne que jamais un homme n'est entièrement privé de la capacité d'entendre le message libérateur du salut. D'ailleurs, si de tels hommes ne se révélaient pas au sein des situations de la pire injustice et de la plus grave aliénation collective, il n'y aurait ni projet ni entreprise de libération sociale. En d'autres termes, plus généraux, si des libertés ne commençaient d'exister comme consciences d'un monde insupportable et première mise en œuvre d'une force critique, avant même que les conditions ne soient devenues moins oppressives, il n'y aurait aucun mouvement de libération à se propager dans un groupe; et quand celui-ci apparaît, il ne se diffuse que dans la mesure où des libertés, peu ou prou, se décident, quoi qu'il en soit des conditions. Sinon, il ne produit rien d'autre qu'une nouvelle forme de conditionnement, même pire que l'ancienne oppression parce qu'elle a les apparences du progrès.

C'est pourquoi, il convient d'éviter deux dogmatismes inverses : celui de la lutte pour la libération collective, qui passe sous silence les conversions nécessaires, et celui de la conversion du cœur qui ignore presque tout de l'importance des conditions. Les conditions précisément sont des conditions : par elles-mêmes elles ne créent rien; et quand on réussit à en renverser quelques-unes trop oppressives, ce succès n'est pas de soi créateur de liberté. A l'inverse, il n'y a pas de liberté sans corps; or, le corps que la liberté se donne, ce sont justement les conditions, moyen d'agir ou obstacle, tremplin ou barrière, et plus ordinairement l'un et l'autre à la fois, selon que les libertés s'y prennent d'une façon ou d'une autre.

2. **Les conditions et les initiatives de la liberté.** — Pour une vie spirituelle, l'articulation de ces initiatives sur les conditions qui imposent des contraintes est un enjeu capital. Mais si l'on en reste à de trop grandes généralités, on ne dit rien qui soit de nature à éclairer vraiment.

Dans les régions industrielles de l'Europe occidentale, l'urgence d'une lutte pour la libération se fait surtout sentir par rapport à ces larges franges de marginaux que sont la plupart des travailleurs immigrés. Ils sont

plus ou moins refoulés ou laissés pour compte par la société qui en attend, pourtant, des services importants. Leur existence est le témoignage permanent de ce qu'une société constituée, même assez riche, n'arrive pas à prendre en charge par ses organismes, ses institutions et ses finances, tous les problèmes qu'elle engendre du seul fait qu'elle existe, ni même tous les services dont elle a pourtant un besoin vital. Des gens doivent fournir des prestations très supérieures à ce qu'en retour la société leur fournit comme moyens de vivre. Existe-t-il une société qui ne secrète pas ses propres « refoulés », des gens auxquels, objectivement, elle ne reconnaît pas des droits réels (et non seulement fictifs) proportionnés aux services qu'elle en retire? On peut en douter. Dans une société de type socialiste, cette catégorie de personnes est constituée, notamment, par ceux que l'État met en situation pénale ou semi-pénale, en les déclarant « asociaux », « contre-révolutionnaires ». S'il en est ainsi, il s'ensuit qu'il faut admettre une sérieuse limite, même théorique, des luttes poursuivies en direction de la seule transformation des conditions, c'est-à-dire des structures, des institutions. Car, quelles que soient les conditions, il existera de tels groupes d'opprimés ou d'exploités. Les combats collectifs sont importants, mais il faut promouvoir dans une société autre chose que ce qui advient seulement par la lutte. A lui seul un combat victorieux peut intervertir les rôles; il ne résout pas la question fondamentale dont il a jailli.

Souvent, chez des chrétiens de notre temps, l'intervention sur le terrain des injustices sociales a commencé par des initiatives individuelles visant à une aide aux personnes; puis ces initiatives se sont corrigées et développées en devenant des participations à une lutte collective menée contre des conditions sociales objectives, des institutions, par lesquelles, au fond, la société se défend contre ses propres « refoulés » dans l'acte même de les produire. Dans ce genre de lutte, celui qui s'est rendu solidaire des opprimés va se heurter aux représentants et responsables de la société civile. Au minimum, il se trouvera compromis, sinon exposé à des mesures répressives. Mais, surtout si lui-même appartient au corps des clercs de l'Église, une intervention en haut lieu apparaîtra comme le moyen d'arranger « l'affaire », en ce qui concerne l'intéressé, pris individuellement. Une telle intervention correspond d'ailleurs, le plus souvent, au désir des responsables du pouvoir et de l'administration qui souhaitent au fond que le « coupable » continue de s'occuper de gens dont ils savent bien qu'eux-mêmes, comme responsables de la société, ne parviennent pas à régler les problèmes. De son côté, l'Église hiérarchique verra volontiers dans une telle intervention le meilleur moyen « pour que le bien continue de se faire ». Devant ce genre d'arrangement, ceux qui ont compris l'importance et l'enjeu de ces combats collectifs diront : non.

Si ce *non* ouvre sur la seule poursuite du combat collectif sans merci, pour le changement des conditions, ils deviennent victimes, à leur tour, d'une erreur : celle qui s'imagine que tout le mal vient des conditions et d'elles seules, alors que les injustices qu'ils combattent réapparaissent sous d'autres formes, quand les conditions ont changé. Mais si ce *non* veut dire que, selon eux, la « bonne disposition des autorités et de la force publique » ne doit pas seulement servir à arranger leur « affaire » individuelle, mais qu'elle devrait permettre d'engager une négociation collective pour faire avancer un problème de société, ce *non* est juste et fécond.

Mais ce second terme de l'alternative suppose que les « bonnes dispositions » de l'adversaire ne soient pas seulement tenues pour simple ruse ou inconsciente hypocrisie, et que la négociation ne soit pas seulement une autre manière de continuer la lutte. C'est là que s'impose à chacun un devoir de vérité envers soi-même et la nécessité d'un discernement. Un usage critique et honnête de la lutte et de la négociation suppose une liberté personnelle qu'aucune dialectique ne peut produire. Qu'est-ce qui rend libre la liberté par rapport aux moyens, — lutte ou négociation —, qu'elle utilise? C'est une première question.

3. **Libération et nouvelles aliénations.** — En insistant sur l'importance des conditions et la nécessité de les transformer, les théologies de la libération mettent en relief une tâche plus importante à notre époque que jadis. Car, par leur travail séculaire et leurs progrès dans les connaissances, les hommes ont réussi à accroître depuis un siècle leur pouvoir d'intervention dans le monde; si bien qu'aujourd'hui, les conditions où ils vivent sont, en très grande part, produites par eux au lieu de dépendre de l'ordre naturel des choses, du moins dans les régions développées. Mais ailleurs, une telle situation est ressentie comme enviable!

Ce fait qui devrait donner une certaine espérance, — si ce sont les hommes qui ont produit les conditions et que celles-ci sont jugées mauvaises, les hommes devraient pouvoir les modifier —, a toutefois jeté nos sociétés dans un état de crise grave et permanente. Car l'ordre des choses, les conditions, imputables et imputées à des causes humaines (le Pouvoir, le Capital, les Classes dominantes, etc), ne s'en présentent pas moins comme des entités plus ou moins en soi qui échappent aux volontés.

Marx est peut-être le premier qui ait réalisé une analyse approfondie de ce phénomène, sur le terrain de la production industrielle des marchandises. Il écrit : « Les relations des hommes entre eux apparaissent à ceux-ci subordonnées à des rapports qui existent indépendamment d'eux et qui proviennent du choc d'individus indifférents entre eux » (cité par P. Valadier, *Essais sur la modernité. Nietzsche et Marx*, coll. Diagnostic, Paris, 1974, p. 64; le ch. 3 « Quelle est la libération marxiste? » est ici à lire). Ses analyses ont mis en lumière le dédoublement qui se produit, dans le processus de la production, entre le résultat chosifié que sont les marchandises et l'activité humaine qui est l'origine réelle de celui-ci et qui demeure comme sa substance, mais qui se trouve, en lui, pétrifiée et masquée. Ainsi, dans le monde de la marchandise, chacun ne découvre plus que des choses achetables, y compris autrui, aliéné dans son produit. Ce dédoublement favorise un type de rapport où chacun se sert de l'autre comme d'un moyen et cela seulement.

Nul ne s'empare de la propriété d'autrui par la force; chacun l'aliène librement. Mais ce n'est pas tout : A ne sert le besoin de B, au moyen de la marchandise « a », que pour autant et parce que B sert le besoin de A au moyen de la marchandise « b », et vice-versa. Chacun sert l'autre pour se servir soi-même, chacun se sert de l'autre comme de son moyen à lui (*ibidem*, p. 65; cf Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, éd. de Berlin, 1953, p. 156; trad. franç., *Fondements de la critique de l'économie*, 2 vol., Paris, 1967; ici, t. 1, p. 189-190).

En d'autres termes, un processus de production est une *médiation* accomplie par des hommes entre un état initial défini par des conditions et un état terminal où apparaît un produit nouveau. Mais par le dédoublement qui sépare l'opération médiatrice et son résultat, vient à disparaître l'action humaine proprement dite dont le propre serait de tenir dans l'unité le processus *et* son résultat, c'est-à-dire de faire sentir jusque dans la chose la permanence d'un rapport humain. En conséquence, le processus de production devient abstrait, une sorte d'activité mécanique, en soi, qui s'assujettit à la fois le produit et l'agent humain. Il y a des « lois de l'économie », les « impératifs de la rentabilité », les « contraintes du marché », les « exigences de la technique », toutes choses anonymes qui règnent sur les hommes, et qui, se combinant plus ou moins bien entre elles, selon des ajustements ou des chocs dont personne n'a vraiment la maîtrise, aboutissent à la fabrication d'objets. De la sorte, si le résultat apparent est une marchandise, le résultat réel est un état de subordination où une opération pourtant effectuée par des hommes devient une puissance indépendante qui assujettit ces derniers par l'acte même de produire des choses. Ainsi en devenant une entité abstraite, une médiation se subordonne ce qu'elle médiatise : au lieu de *servir à* une fin humaine, elle *se sert des* fins humaines (le dessein de se procurer de quoi conserver et améliorer la vie) comme moyen de subsister soi-même aux dépens des hommes et de leurs desseins. D'où il suit que l'activité économique finit par produire des conditions de production et des conditions d'existence qui sont comme une négation de la vie qu'elle visait à développer.

Une telle analyse fait naître une question grave. Doit-elle être étendue à d'autres formes de l'activité humaine? A l'activité politique par exemple, ou à l'activité religieuse, comme si c'était l'activité humaine, sous toutes ses formes, qui recélait une sorte de fatalité inhérente à sa réussite même?

Sur ce sujet l'histoire du peuple d'Israël a consigné dans ses archives une chronique qui est plutôt catégorique : que ce soit sous une forme plus religieuse, comme est l'*Exode*, ou plus politique, comme l'avènement de la royauté davidique et salomonienne, ou plus militaire, comme la guerre des Maccabées, les entreprises de libération se soldent assez rapidement par un état aussi grave sinon pire que celui dont elles libèrent. Les faits dénotent une sorte de logique maléfique. De celle-ci, Marx donnait au fond une formule assez précise, dans son analyse de la production et de l'échange économique selon le système libéral du 19e siècle, en Europe; mais le principe qu'elle énonce est comme enfoui dans le cœur des hommes de tous les temps : chacun sert l'autre *pour* se servir soi-même.

L'Exode libère le peuple d'une oppression étrangère; mais, comme le peuple n'a pas laissé au désert ce qui engendre oppression et servitude, il se donne à lui-même sa propre oppression, sur sa propre terre, en continuant d'adorer Dieu pour son propre intérêt (idolâtrie) et donc de se servir d'autrui, c'est-à-dire de servir autrui pour se servir soi-même (ce qui est la racine même de toute injustice). La royauté de David et Salomon assure la grandeur et la liberté relative d'Israël parmi ses voisins, mais elle tourne rapidement à l'oppression et à la compromission, et tout finit par se disloquer dans la ruine et l'exil. Quant à la révolte des Maccabées, elle produisit une certaine libération matérielle; mais c'est justement celle-ci qui engendra une aliénation intérieure pire que la domination étrangère : l'autonomie restaurée ne fut pas perdue, mais le zèle pour la loi se réduisit progressivement au maintien assez formaliste du culte et des pratiques, et le souverain pontificat (le pouvoir) devint l'enjeu de luttes fratricides sans merci. Et cela jusqu'à ce que les frères ennemis ayant fait appel à Rome les uns et les autres, Pompée vienne établir la paix à Jérusalem. La sujétion à l'étranger revenait ainsi par les soins mêmes des héritiers des libérateurs.

A en juger par cette histoire, il semblerait donc que les processus de libération finissent par asservir, — tout comme ceux de la production économique analysée par Marx —, et se soldent, au mieux, par de nouvelles tâches de libération à mener à bien. La logique de ce mécanisme n'est pas difficile à comprendre, mais elle est presque impossible à exorciser. Elle repose tout entière sur des choix qui se font sans se dire (comme choses qui vont de soi) et qui consistent à intervertir le moyen et la fin, dans la mesure où par son efficacité même le moyen devient source d'avantages et de puissance. Dans une problématique où des conditions à changer sont ou deviennent l'objectif premier des luttes à entreprendre, les fins pour lesquelles on veut changer les conditions passent rapidement au second plan du fait même de leur nature idéelle (non réelle, au sens où les moyens sont réels, ainsi que les avantages et la puissance); inversement, de leur côté, les moyens qui permettent de renverser des conditions viennent au tout premier plan, dans la pratique et même dans les calculs sinon tout à fait dans la théorie qui doit continuer de parler dans sa pureté, ne serait-ce que pour masquer ce qui est en train de se passer. En effet, ces moyens ne sont pas sans produire des résultats, — des avantages et du pouvoir, sinon les fins elles-mêmes que l'on se proposait tout d'abord —, résultats dont les principaux bénéficiaires sont évidemment ceux qui ont employé les moyens avec le plus de résolution, d'énergie, voire de dévouement et de courage. Et comme le cœur des hommes ne se convertit guère, même quand ceux-ci réussissent à révolutionner un ordre des choses injuste, les libérateurs et leurs héritiers ne sont pas insensibles à cet accroissement de pouvoir et d'avantages. Il n'en faut pas plus pour que la mainmise sur les moyens deviennent l'enjeu capital (avoué ou non) et la fin dernière.

Partout où il s'agit de libération et de méthode ou processus pour obtenir des libérations effectives, dans l'ordre politique, dans l'ordre du psychisme individuel ou de la vie morale et spirituelle, ce qui décide de tout, en dernier ressort, c'est la *liberté* que l'on acquiert ou que l'on n'acquiert pas par rapport aux moyens qui ont produit un résultat heureux. Qu'il s'agisse d'une lutte révolutionnaire, d'une cure analytique, ou d'une méthode de conversion et de décision comme sont les *Exercices spirituels* de saint Ignace, le problème principal est celui de cette liberté par rapport au moyen qui a libéré. Or, cela ne relève pas d'une suprême conversion dialectique, mais dépend entièrement de la façon dont on vit le processus libérateur : ou bien on tient, en fait, que c'est lui qui libère (alors qu'il travaille, au mieux, à modifier des conditions économiques, sociales, psychiques et autres), ou bien on confesse avec vérité que cela même qui a été *obtenu par* lui est *don*. Mais qu'est-ce qui opère cette transmutation du *résultat obtenu* par le travail, l'effort, la

patience, etc, en *don reçu?* C'est la deuxième question que nous posons.

4. Libération et foi. — Récapitulons. Qu'est-ce qui rend libre la liberté, dans le recours à la force et à la lutte ou l'usage de la négociation par le dialogue? Qu'est-ce qui révèle dans le fruit de l'action un don reçu?

Passant par-dessus bien des médiations qu'il importerait de développer pour éviter les fadaises ou la facilité, nous répondons que finalement c'est la foi. La foi en Dieu. La foi, en effet, crée un espace vide où la liberté peut se mouvoir en usant des moyens comme n'en usant pas, car les moyens ne pénètrent pas, avec leur efficace, dans ces régions. Bien plus, la foi adhère à une Présence, au sein de ce vide; et cette Présence donne aux fins ultimes que désignent les mots de Justice, Vérité, Liberté, une consistance bien supérieure à la réalité des moyens et des objectifs assignables à une opération quelle qu'elle soit ou à un combat. Les moyens se trouvent ainsi relativisés, c'est-à-dire confirmés dans leur fonction médiatrice, et les objectifs se trouvent mieux identifiés comme buts intermédiaires d'une visée qui excède l'ordre des conditions. La liberté qui se déploie dans l'espace vide de la foi est alors moins tentée de confondre un combat pour la justice avec l'acte gratuit qui va peut-être engendrer plus de justice; et ainsi du reste. Elle est ainsi moins crispée dans ses efforts ou ses intransigeances et plus à même de créer l'improbable en faisant d'un ennemi le partenaire d'un dialogue.

En outre, la liberté qui adhère par la foi à ce que désignent la Justice et la Vérité, — des mots qui ne sont pas vides —, confesse l'importance et l'indigence de l'action humaine : aucun processus ni aucune dialectique opérant au sein de situations analysables en termes de données et de forces réelles ou potentielles, ne suffisent à produire ce qui advient par eux. Rien ne se produirait sans la concertation des hommes dans la vie politique et le travail; et pourtant rien n'advient par les seules données et forces qui entrent en jeu dans cette concertation. De quoi la démonstration ne peut s'imposer, mais dont l'évidence est plus claire que la lumière!

Des analyses détaillées seraient ici de grande importance. Les travaux des sociologues, des économistes et des politologues s'inscrivent dans des problématiques qui ne permettent guère d'aborder ces questions. Quand celles-ci peuvent être instituées, c'est toujours au prix d'une mise en forme des données, qui déroute le plus souvent le lecteur habitué à voir traiter des problèmes de la société dans un langage plus positif. Il s'agit en effet d'une ontologie de l'action politique et de l'activité économique (ce qu'à sa manière, après tout, Marx a fait dans le premier livre du *Capital*, pour la société économique de son temps). L'idée même d'un tel langage apparaîtra désuète à beaucoup, surtout si prennent place dans le discours des interrogations et des analyses franchement théologiques, ce qui est le cas. Pour ce qui est de l'action politique, l'ouvrage à la fois le plus actuel et le plus résolument ontologique que nous connaissions, tant dans sa problématique que sa terminologie, reste celui de G. Fessard, *Autorité et Bien commun* (coll. Théologie 5, Paris, 1944; 2e éd. augmentée d'une post-face, coll. Recherches économiques et sociales 12, 1969).

B. LIBERTÉ

L'irréductible liberté! — Je suis mon corps. Il est enraciné dans le monde et, par lui, ma présence à ce qui n'est pas moi fonde toutes mes perceptions, mes pensées, mes réflexions, mes certitudes, mes décisions et mes actions. Pourtant, je ne suis pas seulement mon corps. En ma conscience qui voit, pense, réfléchit, croit ou doute, décide, je me sens « au-delà » de mon corps. Ma conscience s'exprime par lui mais l'outrepasse; elle est une universalité irréductible et à laquelle aucune limite ne peut être imposée. « Pouvoir démesuré d'évasion » ou, au contraire, sujet capable de prendre du recul et d'arrêter une décision ferme : peut-être l'un n'exclut-il pas l'autre. En tout cas, je suis cette irréductible conscience, au-delà de tout ce que je suis. Rien, semble-t-il, ne peut la déterminer du dehors, bien que tout puisse l'affecter. Ici ma liberté se confond avec le sentiment d'être libre.

On peut contraindre mon corps et « me faire parler »; mais il me semble bien qu'on ne pourrait faire que s'abolisse en moi, définitivement, le sentiment d'un désaveu clair ou sourd. On ne peut pas me faire adhérer intérieurement tout à fait, si je ne veux pas adhérer. Certains procès célèbres nous ont donné le spectacle d'aveux qui, à l'instant même, se démontraient n'être pas des aveux.

Évoquons des situations plus communes. Ceux qui invoquent leur tempérament comme origine de leurs choix et de leurs actions oublient souvent que leur « tempérament n'existe que pour la connaissance seconde qu'ils prennent d'eux-mêmes quand ils se voient par les yeux d'autrui » (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945, p. 497; nous nous inspirons de certaines analyses du dernier chapitre : La liberté), et pour autant qu'ils y acquiescent et choisissent secrètement de laisser celui-ci suivre sa pente. Ce qui d'ailleurs n'est pas toujours blâmable. Certains ont même soutenu, non sans courage, qu'il « n'est rien finalement qui puisse limiter la liberté, sinon ce qu'elle a elle-même déterminé comme limite par ses initiatives et le sujet n'a que l'extérieur qu'il se donne » (p. 498; l'auteur ne prend pas à son compte cette proposition). Mais une telle manière de comprendre la liberté va trop loin; elle rend celle-ci impossible.

1. Dans la durée et dans des conditions. — Si ma liberté est, absolument, si elle est plus profonde que tous mes actes, si elle commande toujours et à priori ma façon d'être affecté par le monde et les autres en mon corps, si elle est égale à elle-même dans chacune de ses conduites, elle est aussi bien nulle part. Elle est la *donnée* fondamentale, l'acquis qui est au commencement, et non une liberté qui se crée dans le temps et se donne à elle-même en se faisant peu à peu. Elle est condamnée à elle-même, quoi qu'elle fasse et quoi qu'il arrive.

L'idée même de choix disparaît, car choisir, c'est choisir *quelque chose* où la liberté voit, au moins pour un moment, un emblème d'elle-même. Il n'y a de choix libre que si la liberté se met en jeu dans sa décision et pose la situation qu'elle choisit comme situation de liberté. Une liberté qui n'a pas à s'accomplir parce qu'elle est acquise ne saurait s'engager ainsi : elle sait bien que l'instant suivant la trouvera, de toutes manières, aussi libre, aussi peu fixée (p. 499).

Or, il semble bien essentiel à la liberté qu'elle se veuille, qu'elle se choisisse et qu'elle se fasse en faisant quelque chose avec d'autres. Elle n'est pas un acte pur qui ne pourrait pas ne pas être ce qu'il est, un fait

nécessaire; elle est mouvement aléatoire qui se déploie à travers des choix, en prenant du temps où il court des risques.

La notion même de liberté exige que notre décision s'enfonce dans l'avenir, que quelque chose ait été *fait* par elle, que l'instant suivant bénéficie du précédent et, sans être nécessité, soit du moins sollicité par lui. Si la liberté est de faire, il faut que ce qu'elle fait ne soit pas défait à l'instant par une liberté neuve. Il faut donc que chaque instant ne soit pas un monde fermé, qu'un instant puisse engager les suivants, que, la décision une fois prise et l'action commencée, je dispose d'un acquis, je profite de mon élan, je sois incliné à poursuivre, il faut qu'il y ait une pente de l'esprit (p. 499-500).

Ce qui advient, en effet, parce que je suis un corps dans le monde, et qui dure. Il m'est ainsi aussi précieux d'être corps que d'être conscience. Par lui et en lui, les instants se lient et se fondent dans une continuité : en lui se déposent des acquis, s'élaborent des ressources, se dessine cette pente de l'esprit qui favorise l'action de la liberté, ou qui la contrecarre. Parce que, dans le corps, « s'emmagasinent » aussi des problèmes et des difficultés.

Durée, continuité : grâce à mon corps. Mais aussi, par là même, des enchaînements et des déterminismes, au moins relatifs.

Dans la même ligne, et presque dans les mêmes termes, il faut parler du corps social, ce prolongement de notre corps, en un sens, que nous nous donnons par notre action en faisant l'histoire. La différence, c'est que, sans doute, dans le corps social, l'histoire pénètre plus profondément dans la nature que dans le corps physique, ou du moins elle s'y inscrit autrement; car il ne manquerait pas de raisons pour dire que notre histoire contribue largement à faire notre psychisme et même notre corps. Les psychanalistes, entre autres, en ont d'excellentes.

Dans le corps social, — habitat, outils, institutions —, s'objectivent les actions de notre liberté. Il s'y dépose donc le meilleur et le pire, car si la raison est toujours là en nous, nos œuvres sont loin de lui donner toujours une forme objective rationnelle. Nous retrouvons le problème des conditions, qui est central pour toutes les théologies de la libération et d'autres doctrines, marxistes ou non. En s'objectivant dans des formes sociales qui deviennent des conditions de notre existence, nos libertés se font ou se défont, se trouvent ou se perdent, s'approprient l'être qu'elles se donnent ou s'aliènent.

Nous avons déjà dit en vertu de quel mécanisme il y a comme une fatalité de la dégradation, avec des sursauts de l'histoire certes, et de nouvelles naissances parfois.

L'analyse sociologique et politique des problèmes collectifs auxquels s'affronte le plus clair des énergies d'un grand nombre aujourd'hui, ne jette que peu de lumière sur la réalité sociale humaine où se prennent les décisions inaperçues dont l'effet cumulatif fait l'histoire d'une époque. Là pourtant se joue l'essentiel qui est pour chacun de croire ou de ne pas croire à sa propre liberté, c'est-à-dire à sa capacité de se faire un peu plus libre. Il s'agit d'une décision (croire) ou d'une non-décision (ne pas croire) : elle est fondatrice, mais elle se prend au niveau de la conduite et du geste quotidien et non dans les grands affrontements collectifs où ceux qui l'ont prise emploient une bonne part de leurs activités à manier les autres. C'est un pôle pour la réflexion, l'autre étant celui des conditions.

2. **Croire ou ne pas croire à sa propre liberté.** — Dans le quotidien où tant de situations qui s'enchaînent sont réglées pour moi par un ordre des choses qui ne semble dépendre de personne et en tout cas pas de moi, ma liberté apparaît bien relative, limitée, inapte ou du moins impuissante à se créer elle-même en produisant de l'inédit. Des choix se présentent, certes, mais dans un éventail très restreint. Et même pour des enjeux importants la libre décision intervient à peine, noyée dans le flux des occasions.

Une profession où l'on s'engage pour longtemps, sinon pour la vie, est souvent choisie selon un concours de circonstances qui s'enchaînent. Et l'homme ou la femme qu'on épouse les a-t-on choisis? Oui, sans doute. Mais il est tellement évident que là encore une foule de circonstances, souvent très fortuites, ont exercé une influence assez déterminante, ratifiée, non ratifiée! Ce n'est pas souvent clair. C'est pourquoi, d'ailleurs, un certain nombre gardent par devers eux l'idée secrète qu'ils ont été « pris au piège », ou du moins qu'ils n'ont pas réfléchi assez en connaissance de cause, bref qu'ils n'ont pas été assez libres et que la conséquence, — un engagement définitif dans une institution —, est trop lourde par rapport à la légèreté de la décision.

En même temps, on peut se demander si de telles remarques sont tout à fait pertinentes, eu égard à notre condition corporelle dans la durée. Est-ce que la décision libre et vraiment humaine est celle où les circonstances et les conditions jouent au minimum? Cela ne paraît pas cohérent avec notre situation de liberté à la fois infinie et finie. Une décision qui se maintient à la hauteur de conséquences non prévues et même non prévisibles, d'un choix pris dans des conditions qui affectaient d'une limite la liberté, ne crée pas moins de liberté effective qu'un acte, — d'ailleurs imaginaire —, qui aurait été affranchi d'une telle limite.

Notre liberté est un mouvement qui dure, où un « après » peut remettre en cause la décision antérieure, et où, de toute manière, le champ ménagé par l'espace et le temps est rempli d'une dialectique qui n'a jamais fini de modifier les circonstances par les décisions et les décisions par les circonstances.

Mais n'y a-t-il pas des décisions qui sont des engagements définitifs et qui assignent une règle immuable à cette dialectique? En tout cas, des gens prennent des engagements qu'ils donnent pour définitifs et qu'ils tiennent. On s'en aperçoit, au moins quand ils meurent; et sans doute des engagements de cette sorte doivent-ils avoir quelque rapport avec la mort. Si je dis que dans ma vie il y a une telle décision fondatrice, je dis par là même que je suis déjà allé, d'une certaine manière, « jusqu'au bout ».

De telles décisions sont des faits. Ont-elles un droit, et à quel plan?

3. **L'absolu et le relatif.** — Le fondement d'une telle décision est de l'ordre de ce qui se révèle à un acte de foi. L'absolu n'est pas démontrable à partir d'autre chose, mais peut-être qu'il se montre ou au moins se fait sentir quand, à la faveur de certain cheminement de la raison comme lumière émanant de la vie qu'on mène, tout se retourne et se convertit à ce qu'il convient alors de désigner comme la présence même : aucune dialectique ne peut l'enclore. En un tel événement de conversion il n'est pas aisé de qualifier d'emblée la différence entre la liberté d'un homme et la Liberté absolue. Mais si quelque chose est manifeste en une

telle expérience, c'est que l'être humain qui la vit est en présence d'un autre à nul autre pareil; et cela suffit pour fonder l'absolu d'une décision. Le problème se transforme alors et devient celui-ci : comment vivre l'absolu d'une décision dans le relatif de la durée?

Une décision prise une fois se réalise en une histoire par la fidélité qui, inlassablement, refait les gestes nécessaires, mais également par l'intervention qui sait, de temps à autre, en temps opportun, créer un acte neuf, prendre un risque plus notable, et en assumer par avance les conséquences même imprévisibles. La décision première se dilue dans une suite de gestes quasi automatiques si leur enchaînement n'est pas quelquefois rompu par un acte qui renouvelle, corrige, approfondit ce qui a été une fois décidé. Changer de profession ou de domicile, construire une maison, accueillir un nouvel enfant, ne pas perdre pied dans les coups soudains, bref continuer ainsi de créer sa vie, et de la créer ensemble. Fêtes et deuils, querelles et entente qui découvre la joie de s'accorder mieux encore, fleurs offertes dans la grisaille d'un dimanche bien ordinaire, comme au jour des fiançailles, pardon sans réserve qui renouvelle le don et même va au-delà. Créer sa vie par le surgissement renouvelé et toujours fécond d'une liberté dans l'instant, qui innove non par des impulsions arbitraires mais par des actes d'une gratuité féconde.

Le révolté qui inscrit sa colère sur les murs de la ville est hanté par ce rêve : créer sa vie. Mais n'est-ce qu'un rêve, ou une obsession? Il ne sait ou il ne peut se définir, ne serait-ce qu'un moment, dans une décision particulière qui ne veuille pas tout à la fois. Il ne sait ou il ne peut s'enfoncer dans les servitudes et les déterminismes qui seraient la mort d'un rêve, mais la naissance, peut-être, à une histoire. Il n'a pas la force de vivre, parce qu'il n'a pas la force de mourir un peu, ou que personne ne lui en a donné le goût. Car, c'est mourir à beaucoup de rêves et de passions que de se décider à une chose et de s'enfoncer dans les choses pour qu'advienne ce qui a été décidé.

Mais inversement à force de mourir à tous les rêves par la force des choses plutôt que par son énergie propre, on finit par mourir au pouvoir de rêver, de former un propos et de se décider. On ne fait plus son histoire, on se contente d'assister à celle des autres, celle qu'ils font, ou peut-être seulement celle qu'ils racontent.

Pour faire son histoire, il faut « rêver », c'est-à-dire communier à l'absolu par des symboles. Le symbole est acte et parole : il unit une pensée universelle (qui sans cela resterait abstraite) et une matière en une image simple, puissante, capable d'inciter à l'action parce qu'elle la dit et la rend présente avant même qu'elle ne soit. Puis l'image soutient celle-ci et la conduit à sa fin où le symbole révèle ce qu'il cachait.

4. **L'instant et la durée.** — La conscience d'un individu ou d'un groupe n'est pas une poussière d'instants et peut, à tout moment, s'affirmer comme un instant révolutionnaire qui brise en deux la durée et le cours des choses. Toutefois, un tel instant ne serait pas, si, de part et d'autre, les deux côtés de la cassure ne se rassemblaient pour cette conscience : l'avant, l'après. C'est dans la durée du corps individuel et du corps social que celle-ci se situe par rapport à eux et les éprouve. En outre, l'instant révolutionnaire (conversion personnelle, abolition d'un régime politique, etc) sera éphémère s'il ne s'inscrit pas dans la réalité en instaurant une histoire nouvelle par la mise en œuvre de *moyens*. Or, les moyens mettent au contact de ce qui était déjà là avant l'instant, et qui le reste. Quant aux hommes qui les emploient, ils étaient là, eux aussi, déjà, et l'instant décisif qui a brisé le cours de choses ne les a pas beaucoup changés. Tout le passé fustigé et condamné par la décision révolutionnaire est donc là encore, en fait, comme condition objective persistante et comme manière de penser et d'agir propre à des hommes qui n'ont guère changé de peau.

Les chances d'un instant décisif sont les suivantes : en créant la différence d'un avant et d'un après, il constitue un *champ* sans lequel la liberté qui jaillit ne serait rien. L'avant fait peser des contraintes mais fournit également des ressources. L'après maintient à distance les fins poursuivies mais suscite des espérances. La distance qui sépare le possible du réel, même distendue par les lourdeurs du passé qui handicapent et par l'incertitude des espérances encore éloignées, est le milieu même où se fait la liberté qui a à choisir sans cesse entre le possible actuel et le possible inactuel, le réel qui est là et le réel qui n'est pas encore là, et cela sans pervertir l'ordre des moyens et des fins.

Quant au risque, c'est celui que nous avons dit : la perversion qui ferait prendre les moyens pour la fin dans la mesure où leur emploi obtient certains résultats « substantiels ».

5. **La fin et les moyens.** — Pour la liberté, le passage de l'avant à l'après se présente comme le *milieu* entre principe et fin. La liberté ne coïncide pas avec ce seul passage; elle n'est pas seulement un éclair qui jaillit dans l'instant : les cheminements préalables et les conséquences de la décision sont également son corps. Mais il est très vrai qu'elle tend à se concentrer dans cet instant qui conclut l'avant et oriente la suite. De la sorte, elle apparaît essentiellement comme passage, comme médiation.

Sous cet aspect elle est choix des moyens, sans quoi la décision ne serait rien. Mais en même temps elle est principe et fin : la liberté se pose par soi-même et c'est encore elle-même qu'elle s'assigne comme fin. Mais si elle en reste à cette identité de soi avec soi (ce qui veut dire, en d'autres termes, si l'homme se prend pour centre unique et sens de ses activités), il va se produire un blocage fatal sur les moyens, surtout si ceux-ci opèrent effectivement la médiation souhaitée et fournissent des résultats : pouvoir et avantages obtenus deviennent les objets propres de la convoitise qui va dès lors se donner pour fin l'usage même ou la conservation de moyens si prometteurs.

C'est finalement la foi en Dieu qui délivre les hommes de leur fatal anthropocentrisme. Par la foi, en effet, la liberté comme principe pressent en elle-même une origine qui n'est pas elle; tandis qu'en elle-même comme fin s'annonce une présence qui n'est pas elle non plus. Dès lors, un espace est créé qui lui permet de prendre de la distance tant par rapport aux moyens que par rapport à leurs résultats : ni les uns ni les autres ne sont Dieu, et donc ils ne sont pas non plus ce qu'elle est ni ce qu'elle veut. Ils sont ce qu'ils sont, des moyens précisément, des médiations qui opèrent dans la mesure où elles disparaissent, c'est-à-dire dans la mesure où l'on s'en déprend dans l'acte même de les effectuer.

Conforme à un choix rationnel, c'est-à-dire tel que le moyen y demeure ordonné à la fin, l'action produit

une union commençante du temps où la liberté créée se déploie et de l'éternité. J'use des choses et je trouve en elles une saveur qui vient du Créateur. Les choses ont plus de saveur quand on a l'âme de François d'Assise que si l'on est un débauché. Je vis avec les autres et je me trouve, à leur contact, en présence de Celui qui nous rassemble. L'homme et la femme le savent bien qui trouvent en leur union une joie qui déborde ce que chacun peut attendre de l'autre, s'ils préfèrent l'aimé à la possession. Et don Juan, à sa manière, rend un témoignage involontaire à la vérité, lui qui ne trouve dans la femme ni Dieu ni la femme, et manque ainsi toujours ce qu'il frôle désespérément. Il est l'image de la liberté qui, prenant le moyen pour la fin, se morcelle dans le temps, s'éparpille dans les choses. Sans rien atteindre de la Fin qui la rendrait capable de surmonter la division du temps et de se poser soi. (Cette analyse reprend des passages de notre essai sur les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola : *La vie dans la foi et la liberté*, ronéotypé, 1972.)

Au niveau de cette analyse on peut dire que les règles de la conversion personnelle et de la transformation des sociétés relèvent de la même logique. C'est pourquoi nous pouvons conclure par cet extrait d'un diagnostic porté sur les événements de mai 1968 en France :

> Peut-être la secousse a-t-elle fait davantage percevoir à quel prix une certaine mais réelle transformation des sociétés serait concevable : un travail quotidien, obscur, technique, pour empêcher les micro- et les macro-structures de se pervertir trop vite en instruments de puissance ou de jouissance particuliers, un effort patient, courageux, pour créer des conditions où les individus concrets cessent un peu de se traiter en esclaves ou en choses, un combat sans pessimisme ni optimisme où les hommes commencent à se départir d'un certain anthropocentrisme, à ne plus faire de l'homme le centre unique et le sens de leurs activités. Combien de groupes, de partis, d'institutions sont prêts à payer ce prix? (G. Morel, *Mai 1968*, dans *Études*, t. 335, août-septembre 1971, p. 299).

Grave, ce point d'interrogation demeure. La réponse des hommes est incertaine. La foi pense que Dieu a donné la sienne et continue de la donner. Il y a des actes qui libèrent définitivement, même si la libération qu'ils favorisent est encore à gagner, jour après jour. Il y a des actes qui recréent ceux qui les posent ensemble, même s'ils ont encore à se faire patiemment, jour après jour. Ce que nous pouvons faire par grâce, pour le meilleur, nous pouvons le faire aussi, par violence, pour le pire. Toutefois, l'histoire de notre liberté, selon la foi, va du pire au meilleur, par la grâce de Celui qui s'est fait victime victorieuse de notre violence. Mais le risque reste entier pour la liberté.

Édouard Pousset.

II. L'ÉCRITURE

La libération et la liberté sont des thèmes majeurs de l'Écriture et de l'expérience chrétienne, mais ces thèmes se présentent de façon très différente dans l'ancien et le nouveau Testament. Le vocabulaire n'est pas le même. Dans l'ancien Testament, il n'y a pas de mots pour désigner l'homme libre et la liberté, aux sens où nous les entendons, mais un grand nombre de mots pour signifier la délivrance de l'esclavage. Le nouveau Testament conserve le vocabulaire de la délivrance, mais Paul et Jean introduisent un langage nouveau, venu du grec, celui de la liberté (ἐλευθερία). De cette donnée simple, on se gardera de tirer des conclusions simplistes, comme si l'ancien Testament était l'expérience de la libération, et le nouveau, celui de la liberté. En fait, les thèmes de délivrance sont dès l'ancien Testament polarisés par la notion très vaste du salut par Dieu, tandis que la liberté, telle qu'elle est vécue dans le nouveau Testament, déborde largement le langage précis propre à Paul.

Plutôt donc qu'une étude à partir du vocabulaire biblique, on tentera de reconnaître et de décrire, à travers la Bible, un certain nombre d'expériences dans lesquelles entre en jeu la liberté.

A. ANCIEN TESTAMENT

1. **Aspiration à l'indépendance.** — Cette aspiration est fondamentale dans l'ancien Testament. Elle paraît de façon très consciente dans les morceaux les plus anciens de la *Genèse*. Dans ses parties les plus primitives, antérieures de beaucoup au récit yahviste, la Genèse cite une série d'oracles, de type familial ou tribal, généralement prononcés par un « père » ou patriarche, où celui-ci dessine en quelques traits la physionomie et le destin de ses descendants. Ainsi Noé sur Sem, Japhet et Canaan (*Gen.* 9, 25-27); — Isaac sur Jacob et Ésaü (27, 27-29, 37-40); — Jacob sur ses douze fils (49). Du même type, l'oracle que reçoit Agar sur Ismaël (16, 12) et celui qui est adressé à Rébecca au sujet de ses jumeaux (25, 23). Or, un motif essentiel de ces oracles est celui de l'indépendance : le malheur suprême est d'être « l'esclave de ses frères » comme Canaan ou Ésaü; le rêve est de « dominer ses frères », comme Sem ou Jacob. A mi-distance entre cette grandeur et cette déchéance, Japhet qui n'habite pas chez lui mais parmi les tentes de Sem, et Ismaël qui doit se battre contre tous pour pouvoir « habiter face à tous ses frères ». Ces oracles, qui ne font intervenir aucun thème religieux, sont l'écho d'une situation très ancienne, d'un monde où les différents groupes sociaux, les « frères », vivent une condition de base identique, mais où la concurrence, la lutte pour la vie, sont de chaque jour. Il s'agit de ne dépendre de personne, de vivre sur un territoire où l'on est chez soi. Tel est le besoin fondamental, élémentaire : indépendance plutôt que liberté, ne dépendre de personne, être soi-même et chez soi. Et si, comme Issachar, « l'âne robuste couché au milieu des enclos » (49, 14), on choisit, pour profiter d'un pays agréable où il fait bon se reposer, de « tendre son échine au fardeau et d'être esclave à la corvée », on ne mérite que le mépris de ses frères demeurés sauvages, Benjamin le loup, Nephtali la biche, Dan le serpent, Juda le lion, pour l'animal bien nourri et domestiqué.

Par contraste avec ce monde où l'existence est dure mais offre l'indépendance à ceux qui la méritent, l'Égypte est le monde de l'abondance, des projets grandioses, de l'État omnipotent. C'est aussi le monde du travail forcé et de l'esclavage, et les clans hébreux vivent l'envers de cette grandeur, les cris et le fouet des surveillants, les cadences inhumaines (*Ex.* 5, 6-18). Le pire est qu'à ce régime l'homme perd le goût de la liberté. Lorsque Moïse, demeuré un homme libre, va voir ses frères et tente d'agir pour les défendre contre les mauvais traitements et les unir entre eux, il se

heurte à l'apathie et à la jalousie, et doit fuir hors d'Égypte (2, 11-15). Ces souvenirs marqueront à jamais la mémoire d'Israël, pour qui l'Égypte sera toujours « la maison de servitude », la prison pour esclaves, et Dieu, le Dieu qui l'a fait sortir du pays d'Égypte.

2. **Un Dieu qui délivre.** — Israël est né d'un geste de libération : un peuple d'esclaves est devenu un peuple indépendant, gouverné par des chefs issus de son sein, régi par des lois et des coutumes propres, porteur de son propre destin. Or tout cela est l'œuvre de Dieu. Là où Moïse, avec toute sa générosité et son assurance d'homme libre, avait dû renoncer à la première tentative, Dieu va réussir de façon spectaculaire. Mais l'aspect spectaculaire de sa victoire, sur les magiciens d'Égypte, sur le Pharaon, sur la Mer rouge, est beaucoup moins important que le sens que lui-même lui donne. Ce Dieu délivre Israël parce que de nature il est libérateur : son mouvement spontané est de délivrer. C'est le sens de l'épisode du Buisson ardent. Dieu s'y définit lui-même : « Je suis celui qui suis » (*Ex.* 3, 14), mais il se définit en même temps par le geste qu'il pose, et ce geste de libération est l'expression de ce qu'on doit appeler son cœur. Dieu révèle à la fois son identité et le secret de son action. Or ce secret est intérieur, il dit une expérience intérieurement vécue par Dieu : « J'ai vu, j'ai vu la misère de mon peuple qui est en Égypte. J'ai entendu son cri devant ses oppresseurs; oui, je connais ses angoisses. Je suis descendu pour le délivrer... » (3, 7-8). Anthropomorphisme évidemment, façon humaine de parler : il reste que ce langage n'est pas gratuit. Au moment de raconter l'événement capital, la délivrance d'Israël, le récit biblique tient à montrer que cette délivrance fut capitale d'abord pour le Dieu d'Israël.

Un autre témoignage impressionnant de l'intérêt porté par Dieu à la délivrance de son peuple est le message qu'il lui fait transmettre au Pharaon : « Ainsi parle Yahvé : mon fils premier-né, c'est Israël. Je t'avais dit : laisse aller mon fils, qu'il me serve. Puisque tu refuses de le laisser aller, eh bien, moi, je vais faire périr ton fils premier-né » (*Ex.* 4, 22-23). Certes, l'accent de ce marché n'est pas celui de l'Évangile; il n'est pas indifférent toutefois que la victoire de Dieu sur le roi d'Égypte ne soit pas voulue d'abord comme une démonstration de puissance, mais comme la manifestation de son amour de père, et il est important, pour la suite, qu'Israël ait été délivré pour passer de l'esclavage à la condition de fils.

3. **Une loi de libération.** — A la délivrance d'Égypte et au miracle de la Mer rouge se rattachent étroitement l'Alliance et la Loi. Même si l'on pense, avec M. Noth et G. von Rad, que la tradition de l'Exode et celle du Sinaï sont distinctes à l'origine, — ce que conteste fortement R. de Vaux —, la liaison entre la sortie d'Égypte et la conclusion de l'Alliance est devenue un article essentiel de la tradition biblique. Mais cette liaison n'est pas de simple succession : entre l'événement libérateur et le contenu de l'Alliance, il existe une continuité intérieure, une cohérence logique.

Pour faire apparaître cette logique, il pourrait suffire de citer tel article du « Code de l'Alliance », ensemble législatif certainement ancien (*Ex.* 20, 22 à 23, 33), où le souvenir de l'oppression vécue à l'étranger, au lieu de se tourner en ressentiment, doit susciter la compassion : « Tu ne molesteras pas l'étranger ni ne l'opprimeras, car vous avez été vous-mêmes étrangers dans le pays d'Égypte » (22, 20), ou encore de comparer la sensibilité de Dieu aux cris du pauvre, de la veuve et de l'orphelin (22, 22 et 26) à sa sensibilité à la détresse d'Israël (3, 7). Ce Dieu qui délivre veut un peuple qui sache délivrer. Mais la démonstration est plus probante si l'on examine l'ensemble que constitue la séquence : libération — alliance — loi.

Cette séquence représente une démarche essentielle de la foi d'Israël. On la retrouve, à une échelle variable et à travers des styles indépendants, dans plusieurs morceaux caractéristiques : la conclusion de l'alliance de Sichem (*Josué* 24), la conclusion de l'alliance du Sinaï, depuis la proposition d'alliance (*Ex.* 19, 3-8) jusqu'au rite de conclusion (*Ex.* 24, 1-11), enfin l'ensemble formé par le Deutéronome, commençant par le rappel historique des gestes de Dieu (*Deut.* 1-11), puis formulant sa loi, le « Code deutéronomique » (12-26), et s'achevant sur le rite solennel de conclusion, entre l'Ébal et le Garizim (27). Non seulement l'alliance est un terme caractéristique pour désigner la relation qui unit Dieu et Israël son peuple, mais elle paraît bien comporter une structure très ferme et significative. Que cette structure soit un emprunt aux schèmes des « traités de vassalité » fréquents dans le monde oriental au deuxième millénaire, ou qu'elle reproduise simplement la démarche naturelle de deux personnages ou de deux groupes qui s'engagent entre eux par un lien précis et permanent, c'est un point discuté et secondaire. L'important est de voir comment, dans nos textes, joue cette structure.

Nous la prendrons dans la suite *Ex.* 19, 3 à 24, 11. Cette suite est relativement composite, et ses différents morceaux ont parfois du mal à s'ajuster; elle constitue cependant un ensemble dont l'architecture est solide et traduit dans des lignes parfaitement nettes une démarche fondamentale de la foi d'Israël, une expérience typique de liberté.

Si de l'ensemble *Ex.* 19, 3 à 24, 11 on détache les morceaux descriptifs, ceux qui, de 19, 9 à 19, 25 et de 20, 18 à 20, 21, racontent les allées et venues de Moïse entre Dieu et le peuple, et ceux qui, au ch. 24, présentent les deux scènes de conclusion de l'alliance, il reste trois blocs composés exclusivement de paroles venues de Dieu : 1) la proposition d'alliance (19, 3-8), — 2) le décalogue (20, 1-17), — 3) le code de l'alliance (20, 22 à 23, 33). Ces blocs sont de volume très inégaux : quatre versets, dix-sept versets, plus de trois chapitres. Ils ont des contenus très différents et caractérisés.

1° Le code de l'alliance est ainsi appelé parce qu'il a la forme de textes législatifs et juridiques : il prévoit les différents cas susceptibles de litige, il organise un système de sanctions. Il suppose un état social déterminé, des coutumes en usage, des autorités chargées de faire exécuter les prescriptions fixées. La loi est ici l'expression d'une communauté sociale, les règles de fonctionnement d'une société. Son autorité est celle du groupe, de ses croyances, de ses réflexes. Ses règles valent parce qu'elles disent ce qui se fait et ce qui ne se fait pas. La pression sociale joue assurément un rôle considérable dans la formulation et l'exécution de ces articles, mais on se gardera de déprécier cette société quand elle interdit d'exploiter le débiteur pauvre (22, 24) ou qu'elle oblige à aider un ennemi à relever son âne tombé (23, 5). L'intérêt de ce code est justement de nous faire saisir comment l'expérience initiale de libération se traduit concrètement par des comportements de « libérateurs ». L'exemple le plus net est sans doute le début du code : immédiatement après la « loi de l'autel » (20, 22-26),

le premier article du code concerne le sort des esclaves, comme s'ils étaient les personnages les plus importants de cette société. Elle ne songeait certainement pas à abolir l'esclavage, mais elle n'oubliait pas qu'un esclave est d'abord un homme ou une femme.

2° Entre le code de l'alliance et le DÉCALOGUE, la différence est considérable. A part l'article sur le sabbat (20, 8-11), le décalogue ne vise aucune situation précise, aucun cadre social déterminé. Il ne suppose aucune autorité constituée et ne prévoit pas de sanctions. Les commandements sont formulés en termes généraux et catégoriques, et ne se préoccupent pas des détails et des circonstances. La voix qui retentit ici n'est plus celle d'une société, et son autorité n'est pas celle des choses qui vont de soi. Elle parle de l'intérieur, elle pose des règles absolues, elle vaut pour tout homme, à quelque groupe qu'il appartienne, elle vise l'homme à travers l'israélite. Si elle se fait écouter, c'est bien; si elle ne peut se faire entendre, ce ne sont pas des sanctions qui lui rendront son autorité. Du code de l'alliance au décalogue, le chemin est celui qui va de la loi, expression du groupe, à la morale, expression de la conscience.

Loi et morale sont l'une et l'autre nécessaires et nécessairement unies, comme le sont le décalogue et le code de l'alliance. Le code est nécessaire pour que le décalogue soit vivable et efficace; le décalogue est indispensable pour que le fonctionnement du code soit une obéissance d'homme et une adhésion de la conscience, et non l'effet d'une pression de la société. Ainsi le rapport décalogue-code introduit-il la liberté. Celui qui entend le décalogue sait qu'il peut transgresser ses commandements, il sait qu'il lui est parfois possible d'échapper aux sanctions de la société, il sait que finalement tout dépend de lui et de ses choix, il fait l'expérience de sa liberté, il prend lui-même ses responsabilités.

Avant le décalogue et le code, il y a la proposition d'alliance; au terme du décalogue et du code, il y a la conclusion de l'alliance. Cette proposition acceptée, cette alliance scellée par un geste sacré introduisent dans le décalogue et le code une dimension nouvelle et décisive, une forme plus haute de la liberté. Les quatre versets qui introduisent l'ensemble décalogue-code lui donnent une signification qu'il n'aurait pas sans eux.

3° LA PROPOSITION D'ALLIANCE vient d'une personne, reconnaissable à sa voix, à ses gestes, d'un être très concret qui se fait appeler par son nom, qui a ses traits propres, son style à lui. Entre l'homme et lui, il y a déjà une expérience commune, un chemin parcouru ensemble : « Vous avez vu vous-mêmes ce que j'ai fait aux égyptiens et comment je vous ai emportés sur des ailes d'aigles et amenés vers moi » (*Ex.* 19, 4). Ce Dieu est entré dans l'existence d'Israël, il fait partie de son passé et de sa mémoire. Il y est entré comme son libérateur et c'est à ce titre qu'il veut y demeurer, c'est à ce titre qu'il lui propose d'entrer dans son alliance et de devenir un peuple marqué par cette appartenance : « Toute la terre est à moi, je vous tiendrai pour un royaume de prêtres, une nation sainte » (19, 5-6). Le passé est le gage assuré de l'avenir, le Dieu qui a délivré son peuple de l'Égypte est capable de le défendre contre toutes les attaques. Il ne demande qu'une condition : « Si vous écoutez ma voix et gardez mon alliance » (19, 5). L'expérience du passé vécue dans la foi, la confiance dans l'avenir fondée sur l'espérance sont inséparables de l'obéissance.

Obéir, n'est-ce pas le contraire de la liberté? A elle seule, cette condition n'annule-t-elle pas le souvenir de la libération et les plus belles espérances? Et c'est vrai que l'obéissance est soumission, dépendance à l'égard de l'autre. Mais peut-être l'entrée dans l'alliance montre-t-elle comment cette obéissance fait entrer dans la liberté.

Un signe en est la formule : « Si vous écoutez... » : on peut donc refuser d'écouter. Il est bien vrai que ce refus serait désastreux : le peuple ne peut revenir en arrière, il est obligé de dire oui. Pourtant ce conditionnel n'est pas illusoire, car il faut que le peuple dise oui, et il dépend de lui de le dire ou de ne pas le dire. Il n'a pas le choix et cependant il faut qu'il choisisse. Peut-on sortir de cette contradiction?

Pour en sortir, il est nécessaire de revenir à l'ensemble alliance-décalogue-code. La proposition d'alliance n'a de sens que pour introduire les deux autres parties. L'alliance n'est rien sans ce contenu concret : le fonctionnement de la société israélite et le principe d'une conscience morale. Or, si le peuple refuse ce mode et ce fonctionnement, ce sera forcément pour en adopter un autre, car pas un peuple au monde ne subsiste sans des règles et des structures. Claude Lévi-Strauss a montré à quelles profondeurs s'enracinent ces structures et la force de leurs contraintes. Si Israël ne veut pas de cette alliance et de ce code, il est fatal qu'il en trouve un autre : ce pourra être celui d'un nouvel oppresseur, ou celui des tribus voisines qui circulent à travers le désert, les madianites ou les amalécites. Ce ne sera plus une loi choisie, mais une loi imposée par un autre, ou née des circonstances et de la force des choses. A la place de l'obéissance, il y aura la pression sociale et la puissance des habitudes.

Si l'alliance et l'obéissance sont un chemin de liberté, c'est qu'elles substituent à la contrainte des choses qui se font et du « c'est comme ça » la voix d'un appel, l'invitation à une rencontre, la présence d'une personne. L'obéissance dans l'alliance n'est plus la soumission à la loi d'un plus fort, elle est la réponse à un appel. Elle suppose qu'entre Dieu et Israël une rencontre s'est produite, que l'un et l'autre se sont reconnus. Ni le mot d'amour ni celui de noces ne sont encore prononcés, mais leur contenu est déjà présent. Israël peut être lui-même en obéissant parce qu'il sait à qui il obéit : il reconnaît la voix de son libérateur.

Le « je » qui appelle Israël à l'alliance donne son accent propre au code et au décalogue. Dans le code, il retentit parfois directement. Le « j'écouterai son cri (de l'étranger, de la veuve et de l'orphelin).., je suis compatissant, moi! » (*Ex.* 22, 22 et 26) est prononcé par le même « je » qui déclarait : « Je vous ai amenés vers moi » (19, 4). Ces cas pourtant restent des exceptions : il serait anormal que la présence divine se fasse envahissante et que la voix de Dieu recouvre le dialogue à travers lequel les hommes confrontent leurs expériences et fixent les règles de leur monde. Israël est un peuple au milieu des autres, ce serait porter atteinte à sa liberté que de vouloir substituer à ses expériences et à ses tâtonnements des solutions préparées sans lui. C'est pourquoi dans la Bible les codes se succèdent et se remplacent : le code deutéronomique (*Deut.* 12-26) puis la « Loi de sainteté » (*Lév.* 17-26) sont des reprises et des adaptations aux conditions nouvelles du vieux « code de l'alliance ». Mais plus ces expériences se développent et plus le droit israélite devient complexe, plus aussi devient explicite et fréquent le rappel du

Dieu de l'alliance. Comparé aux codes du *Deutéronome* et du *Lévitique*, le code de l'*Exode* a une allure profane.

Dans le décalogue, le « je » divin paraît à plusieurs reprises. Toutefois ces interventions directes sont limitées. Elles figurent dans les articles qui opposent les « autres dieux » à « moi, Yahvé ton Dieu » (*Ex.* 20, 3. 5. 7), mais d'abord dans la déclaration initiale qui fonde toute la série des commandements : « Je suis Yahvé ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude » (20, 2). Précisément, cette déclaration rattache expressément le décalogue à l'alliance, les commandements prescrits à Israël au geste libérateur. Ce Dieu a délivré son peuple pour lui donner le style d'existence des dix commandements.

C'est donc ce « je » qui prononce toutes les paroles du décalogue, c'est lui qui interpelle son partenaire chaque fois que celui-ci entend résonner le « tu » qui l'atteint : « Tu ne tueras pas, tu ne commettras pas d'adultère... » (*Ex.* 20, 17). Pourtant, que ce « je » se présente en personne dans les premiers articles et soit absent des derniers, cela doit avoir un sens. Dieu ne parle pas de la même façon quand il revendique pour lui seul l'adoration et quand il interdit l'adultère. Dans le premier cas, il intervient en vertu de ce qu'il a fait, de la figure qu'il a fait paraître de lui, de ce qu'il est et qu'Israël connaît. Dans les « tu ne tueras pas, etc », il ne dévoile pas son identité, il la laisse s'exprimer dans une voix non nommée. L'homme qui l'entend la ressent à la fois comme la voix d'un autre, porteuse d'exigences qu'il n'a pas fixées lui-même, et cependant il l'entend monter de lui-même et ses exigences lui disent ce qu'il est, ce qu'il ne peut refuser d'être sans manquer à lui-même, sans détruire quelque chose d'essentiel en lui.

Dans cette différence entre la présence révélée de Dieu des premiers articles, et sa présence innommée dans les derniers, paraît la différence entre la conscience morale et la foi religieuse, mais aussi l'articulation propre qu'établit entre elles l'alliance. L'homme n'a pas besoin de reconnaître la voix de Dieu pour entendre le « tu ne tueras pas », il lui suffit de laisser parler sa conscience, et de poser ainsi sa liberté, puisqu'il dépend de lui de l'écouter ou de la faire taire. Mais celui qui a entendu le Dieu de l'alliance lui dire : « Je suis Yahvé ton Dieu », celui-là ne cesse pas de l'entendre quand il perçoit le « tu ne tueras pas » de sa conscience. Il faut que le commandement passe par sa conscience pour qu'en l'écoutant il sache qu'il est un homme, et qu'il adhère au commandement au nom de ce qu'il est, dans sa liberté d'homme. Mais celui qui connaît le Dieu de l'alliance découvre que la voix de sa conscience est la voix même de ce Dieu. Et du coup cette voix prend une autre résonance : non plus l'accent impératif d'une exigence inconditionnelle, mais l'accent d'une voix connue, la présence d'un regard et d'un appel. Du même coup, la liberté n'est plus seulement la conscience de s'engager soi-même et de prendre la responsabilité de ses gestes; elle devient la certitude d'avoir à répondre à Dieu qui appelle, l'assurance de trouver dans cette réponse le sens même de sa vie. Née dans la zone de la conscience et du devoir, elle s'ouvre à l'expérience de l'amour.

B. NOUVEAU TESTAMENT

La liberté de Jésus et la liberté de saint Paul sont deux données essentielles du nouveau Testament, et celle-ci n'existe que par celle-là. Néanmoins, elles se vivent et se définissent de façon très différente.

1. Jésus est libre. — La liberté de Jésus est l'un des traits majeurs de son comportement. Cette liberté est telle, elle lui est si naturelle qu'il n'a même pas besoin de la revendiquer, comme le fera Paul. Pas une fois on ne l'entend prononcer pour lui-même le mot de liberté. C'est qu'il est difficile de la lui contester : elle fait partie de sa personnalité, et ceux mêmes qui ne peuvent l'admettre doivent constater qu'ils ne peuvent la supprimer : « Le voici qui parle ouvertement, et on ne lui dit rien! Nos autorités auraient-elles vraiment reconnu qu'il est bien le Christ? » (*Jean* 7, 26).

1° Les autorités. — La liberté de Jésus éclate dans son attitude envers les autorités. Jésus ne les conteste pas. Politiques ou religieuses, il reconnaît leur pouvoir, celui de César (*Marc* 12, 17) comme celui des scribes, interprètes officiels de la loi (*Mt.* 23, 2), et se défend de pousser à la révolte (*Jean* 18, 36). Le pouvoir politique fait pour lui partie des données naturelles de l'existence humaine, et il ne songe pas à le remettre en question. Mais il garde, vis-à-vis des détenteurs du pouvoir, un regard lucide et une totale liberté de paroles : il ne se laisse impressionner ni par la vanité habituelle des princes qui profitent de leur pouvoir pour se faire donner le titre de Bienfaiteur (*Luc* 22, 25), ni par les dangers qu'il peut courir en ne se méfiant pas d'Hérode, ce renard. Il respecte les puissances, mais il traite avec elles d'égal à égal : « Allez dire à ce renard... » (13, 32), « Tu n'aurais sur moi aucun pouvoir... » (*Jean* 19, 11).

2° Les hommes. — Jésus est libre vis-à-vis des hommes. On ne le voit jamais prendre le conseil de personne, et on ne l'imagine pas subissant quelque influence que ce soit. Il semble bien cependant, dans les premiers temps de son action, avoir commencé par rejoindre Jean Baptiste et s'être mis à sa suite. C'est ce que suggère le mot du Baptiste : « Après (et derrière) moi vient un homme qui m'a devancé (passé devant), parce que, avant moi, il était » (*Jean* 1, 15), et c'est ce que confirme sa façon de baptiser avec ses disciples, comme Jean le faisait avec les siens (3, 22-23). Mais s'il est clair qu'il a été profondément frappé par cette grande figure, et ne cache pas son admiration (*Mt.* 11, 2-18), il garde par rapport à lui toute sa distance. Sans doute lui doit-il beaucoup, sans doute a-t-il beaucoup appris de lui, comme il a tout appris à Nazareth, sa langue, son métier, sa façon de vivre et de parler aux hommes. Mais à travers tout ce qu'il acquiert de l'extérieur et des autres, il reste totalement lui-même, inaccessible à toutes les pressions, à toutes les suggestions : « Maître, nous savons que tu es franc, et que tu ne te laisses influencer par qui que ce soit » (*Marc* 12, 14). Cette formule qui prépare un piège exprime néanmoins un fait avéré, et qui ressort de tous les évangiles : Jésus est libre à l'égard de tous.

Nul pourtant n'est plus sensible, plus vulnérable. La souffrance, la maladie éveillent en lui un écho immédiat, et suscitent, quasi automatiquement, le miracle. La générosité de la pauvre veuve (*Marc* 12, 41-44), la foi du centurion (*Mt.* 8, 10) provoquent son admiration. Sa liberté n'est donc pas le signe d'une indifférence détachée, d'un esprit trop absorbé par ses hautes pensées pour se laisser retenir au-dessous de ce qui n'est pas lui. Elle est au contraire la capacité d'être tout entier lui-même en chacun de ses gestes,

de n'être jamais retenu par un préjugé ou absorbé par une préoccupation personnelle. Il n'a pas besoin, comme Paul, de « se faire tout à tous » (1 *Cor.* 9, 22) : il est tout à tous parce qu'il est libre.

3° Les événements. — Jésus est libre à l'égard des événements. Ici aussi Jésus est paradoxal. D'une part, on ne le voit pas former de projets, élaborer un programme d'action. On dirait qu'il a pour principe d'attendre toujours les événements pour y réagir, et cette conduite se retrouve dans tous les domaines : il baptise à la manière de Jean, au bord du Jourdain et des grosses sources, jusqu'au jour où le Baptiste est arrêté, alors il se met à parcourir la Galilée en annonçant le Royaume (*Jean* 3, 22-24; 4, 3; *Marc* 1, 14). Jamais il ne pose au thaumaturge étalant ses pouvoirs et battant le rappel des foules; mais, comme il ne renvoie jamais un malade sans l'avoir guéri, il se trouve assiégé sans répit. Il est à la merci de toutes les rencontres, de la foule qui l'attend au débarcadère (*Marc* 5, 21), de Jaïre qui accourt à lui (5, 22), de la femme qui se glisse jusqu'à lui (5, 28), de la fatigue de ses disciples (6, 31), de l'avidité des foules qui ne veulent pas le lâcher (6, 34). Autant d'imprévus, auxquels Jésus, instantanément, répond en se livrant tout entier : il court avec Jaïre, il s'arrête pour accueillir la femme, il emmène les siens se reposer, et c'est pour retrouver la foule et la fatigue.

Rien pourtant, dans ce décousu, dans ce mouvement fait d'imprévus, ne donne l'impression de fantaisie ou d'improvisation. Jésus ne combine pas de programme, il ne fait de projets qu'à courte échéance, et toujours susceptibles d'être bousculés. Cependant aucun laisser-faire, pas d'abandon à l'aventure. Là justement est sa liberté, sa souveraine liberté : il est prêt à accueillir tous les événements, parce qu'en chaque rencontre il est totalement lui-même, en pleine possession de toutes ses ressources. Sans faire violence à la réalité, sans forcer les événements, jamais il n'est mené par eux, il demeure toujours le Maître. C'est nous qui, pour ne pas être démontés et paralysés par les événements qui nous surprennent, sommes obligés d'établir des plans et des projets, pour sauvegarder quelque chose de nos pouvoirs. La docilité de Jésus à l'événement est le signe de sa souveraine maîtrise, d'une liberté qui est proprement celle du Créateur, de celui qui crée le monde à chaque instant, en l'accueillant chaque fois dans sa réalité totale.

4° « Il faut ». — Nouveau paradoxe : le secret de la liberté de Jésus, c'est la nécessité qui l'habite. Une expression fréquente dans sa bouche est le « il faut ». Or, quand il la prononce, c'est généralement pour affirmer sa liberté en face d'une coutume, d'un principe couramment admis, parfois même d'une loi catégorique. « Il fallait que je sois chez mon Père » (*Luc* 2, 49), dit-il à ses parents qui s'étonnent de son indépendance. « Il fallait » que, malgré le sabbat, il guérisse une femme malade depuis dix-huit ans (13, 16). « Il fallait » que le père de l'enfant prodigue, passant pardessus les convenances, mette toute la maison en fête pour célébrer sa joie (15, 32). Qu'on note ces imparfaits, signes que Jésus, pour obéir à une loi plus rigoureuse que les jugements les mieux fondés et les pratiques les plus sacrées, a déjà pris sa liberté.

Le moment décisif du « il faut » est celui de la Passion. Ici, il s'agit du futur, et la liberté est beaucoup moins apparente que l'inexorable nécessité qui conduit Jésus à la mort. Ici encore cependant, il y a coïncidence réelle entre ces « il faut » et la liberté. Car le « il faut » (sous la forme δεῖ : *Mt.* 16, 21; 26, 54; *Marc* 8, 31; *Luc* 13, 33; 17, 25; 22, 37, — ou sous la forme μέλλει : *Mt.* 17, 12 et 22; 20, 22; *Marc* 10, 32; *Luc* 9, 44) est constamment associé soit aux Écritures soit à la figure qu'elles présentent, le Fils de l'homme ou le Messie. En ce sens, cette nécessité vient à Jésus de l'extérieur et lui est imposée. Pourtant elle ne lui vient pas des hommes, ni du mal ou de la fatalité. Elle lui vient de celui sans qui il ne pourrait exister, de son Père. Le « il faut » traduit à la fois la loi de son être et « le commandement que lui donne son Père » (*Jean* 10, 18; 12, 49). Il ne peut pas se retenir de guérir l'infirme qui le prie, de rejoindre les pécheurs et de relever les prostituées. On ne saurait dire pourtant qu'il est ainsi bâti, que c'est une loi de sa nature et de son tempérament. Alors, en effet, il serait esclave et mené par une force étrangère. La nécessité qui le conduit est bien la sienne et il la vit avec une spontanéité immédiate et totale, et cependant elle lui vient d'un autre, de ce qu'il est constamment habité par le Père. Pas un instant il ne pourrait vivre sans cette présence qui le conduit. Deux mots apparemment contradictoires expriment cette coïncidence totale entre sa liberté et sa dépendance : « Je suis, et je ne fais rien de moi-même » (*Jean* 8, 28). « Je Suis », c'est le nom même du Dieu d'Israël, et il dit sa parfaite indépendance (*Ex.* 3, 14). « Je ne fais rien de moi-même », c'est l'assurance absolue de n'être jamais seul (*Jean* 8, 29), c'est la liberté du Fils certain d'être pour toujours dans la maison de son Père (8, 35). Mais, pour qu'apparaisse cette coïncidence, il faut « que vous ayez élevé le Fils de l'homme » sur sa croix (8, 28).

2. **Jésus libère.** — L'annonce de l'Évangile par Jésus est, dès le premier moment, proclamation de la libération : « L'Esprit du Seigneur est sur moi... Il m'a envoyé proclamer aux captifs la libération.., renvoyer les opprimés en liberté » (*Luc* 4, 18). Cette libération est celle du péché, mais elle est visible d'abord en des signes, les plus expressifs étant les guérisons. Pour démontrer qu'il a réellement le pouvoir de pardonner les péchés (le verbe grec ἀφίημι évoque les liens qui tombent et la libération), Jésus délivre un paralytique et lui rend la liberté de ses mouvements (4, 17-26). De même, quand il guérit la femme infirme qui vient d'entrer dans la synagogue (13, 10-17), Jésus fait exprès de lui dire : « Te voilà libérée de ton infirmité » (13, 12), parce qu'il délivre une malade « liée par Satan depuis dix-huit ans » (13, 16). Et, comme le chef de la synagogue lui reproche de faire cela le jour du sabbat, Jésus fait appel à une image de délivrance : « Le jour du sabbat, chacun de vous ne détache-t-il pas de la mangeoire son âne ou son bœuf? » (13, 15). La mention de Satan a quelque chose de surprenant : Jésus normalement est très éloigné du point de vue courant qui voit dans la maladie l'effet du péché (*Jean* 9, 3). Pourtant, dans tout ce qui détruit l'homme et l'asservit, il retrouve la trace de son adversaire.

Mais pour Jésus, libérer, c'est du même coup apprendre à libérer et donner la possibilité de libérer. Celui qui a reçu l'expérience de la libération et du pardon doit à son tour faire bénéficier de cette expérience : « Acquittez et vous serez acquittés » (*Luc* 6, 37) : le passif montre qu'il s'agit du pardon de Dieu, le futur, qu'il s'agit du jugement eschatologique. Inversement, celui qui a reçu le pardon et le refuse à son frère se

retrouvera aux mains des tortionnaires (*Mt.* 18, 23-35). La demande du *Pater*, « Délivre-nous de nos dettes comme nous avons délivré ceux qui nous devaient » (*Mt.* 6, 12), suppose que la prière des fils est celle d'hommes qui savent faire exister autour d'eux la liberté. Elle dit aussi que, pour la faire exister, il faut savoir renoncer à son dû.

3. **Le sermon sur la montagne, loi de liberté.** — De même que Jésus ne parle pas de sa liberté mais la vit, de même aussi, bien que les mots de liberté soient absents du sermon sur la montagne, la liberté en est un des axes essentiels. Pour le montrer, il nous semble intéressant de reprendre la distinction opérée plus haut, à propos de la loi du Sinaï, entre l'alliance, le décalogue et le code. A vrai dire, rien n'autorise à chercher, dans la composition littéraire du sermon, que ce soit chez Matthieu ou chez Luc, un rapprochement même lointain avec la structure commune à *Josué* 24; *Ex.* 19-24 et *Deut.* 1-27. Néanmoins, certaines concordances de style et une parenté profonde dans la démarche paraissent incontestables.

On retrouve dans le sermon la différence entre les commandements proprement dits, caractérisés par les impératifs : « Aimez vos ennemis » (*Mt.* 5, 44), « Gardez-vous de pratiquer votre religion devant les hommes » (6, 1), « Ne vous amassez pas de trésors » (6, 19), « Ne vous inquiétez pas » (6, 25), etc — et les exemples concrets introduits en général par un « si » ou un « quand » : « Quand tu vas présenter ton offrande à l'autel » (5, 23), « Si ton œil droit entraîne ta chute » (5, 29), « Si quelqu'un te gifle » (5, 39), « Quand tu fais l'aumône » (6, 2), etc. De même que les codes de l'ancien Testament formulaient la façon concrète dont Israël devait vivre le décalogue aux différentes étapes de son histoire, de même les exemples du sermon disent comment le disciple de Jésus doit vivre les impératifs de l'Évangile. Mais il y a une grande différence entre les articles contenus dans les codes et les exemples du sermon. Les premiers ont force de loi, et prévoient des sanctions précises. Les cas cités par Jésus constituent des exemples et laissent au disciple le soin de trouver dans la situation où il se trouve la meilleure façon de les reproduire. Tous ces exemples ont un accent radical et ce serait fausser l'Évangile que de vouloir les édulcorer, mais ce serait également le fausser que de transformer ces exemples en modèles destinés à être reproduits à la lettre. L'Évangile alors redeviendrait un code, un système juridique. Il y a une certaine parenté entre les codes de l'ancien Testament et les exemples du sermon : les uns et les autres sont faits pour dessiner des images et créer un monde. Mais tandis que les codes dessinent l'image d'une société précise à tel moment et dans tel milieu donné, les images du sermon sont comme un appel adressé à toutes les sociétés et à tous les hommes, l'appel de l'expérience évangélique. Elles ne constituent pas un monde en soi, une société au milieu des autres qui prendrait le nom de « société évangélique »; elles sont assez nettes pour orienter une action, elles restent assez générales pour s'adapter à toutes les sociétés et permettre à tout homme, en quelque société que ce soit, de donner à son existence le style de l'Évangile.

Les exemples du sermon sont créateurs de liberté, à un double titre. Proposant des images expressives, sans imposer leur reproduction matérielle, ils laissent au disciple le choix des moyens à prendre et la liberté de ses mouvements, ils font appel à l'imagination et à l'invention, ils libèrent de leurs scrupules ceux que tourmente la hantise de l'imitation, et de leurs illusions ceux qui se croiraient fidèles. Mais en même temps, par leurs exigences radicales, par la rupture qu'elles imposent avec les calculs, les demi-mesures et les peurs, ils ouvrent les portes de la liberté, du don, de la pure espérance.

Ces deux aspects de la liberté se retrouvent au niveau des « commandements ». C'est le second qui est le plus sensible, et qui d'ailleurs est le fondement du premier. N'est réellement libre de ses choix que celui qui d'abord s'est libéré de ses entraves. C'est en Luc que les commandements du sermon prennent toute leur force; ils se succèdent et se précipitent : « Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent, bénissez ceux qui vous maudissent, priez pour ceux qui vous calomnient... Soyez miséricordieux comme votre Père est miséricordieux; ne vous posez pas en juges et vous ne serez pas jugés; ne condamnez pas et vous ne serez pas condamnés, acquittez et vous serez acquittés, donnez et on vous donnera » (*Luc* 6, 27-28 et 36-38). Par rapport au décalogue les différences sont manifestes : la plus apparente est le contraste entre les interdictions du décalogue, « tu n'auras pas d'autres dieux.., tu ne tueras pas... », et le contenu positif des commandements du sermon. Ce qui explique une seconde différence : la multiplication des formules proches les unes des autres; on peut énumérer les « dix paroles », on ne peut faire le compte des commandements du sermon. C'est qu'on peut faire le tour des choses qu'il est interdit de faire, mais qu'on n'aura jamais fini de faire ce qu'il faut faire. A nouveau, ce sont les deux faces de la liberté.

Pourtant, entre le décalogue et le sermon, la continuité est réelle et profonde. Elle est visible surtout chez Matthieu, avec la série des « on vous a dit.., moi je vous dis ». Encore faut-il bien la comprendre. Non seulement elle ne met pas en opposition l'ancienne loi et la nouvelle, puisque celle-ci « accomplit » celle-là. Mais elle donne à tous les « au-delà » du sermon leur vrai caractère. Ils ne sont pas les élans d'une générosité aveugle et illuminée. Ils reposent sur le décalogue et la conscience morale; ils sont l'expression la plus haute de cette conscience; ils supposent donc une liberté qui soit à la fois sensible à tous les appels, détachée de ses liens, et avertie de ses responsabilités, capable d'assumer les résultats de ses actes. Le sermon sur la montagne ne doit pas être coupé de l'ancien Testament et de tout son poids d'expérience humaine. La liberté évangélique ne se vit pas dans un monde de rêve; elle se vit dans la condition humaine qu'elle ne prétend pas changer mais à laquelle elle apporte un style nouveau.

Au point de départ du décalogue et du code, il y avait l'alliance et l'appel du Dieu libérateur. Au point de départ de la Loi nouvelle, il y a l'appel de l'Évangile et de Jésus. Matthieu et Luc rendent visible cette liaison essentielle : selon Matthieu, « Jésus monta dans la montagne, il s'assit et ses disciples s'approchèrent de lui. Et... il les enseignait » (*Mt.* 5, 1-2); selon Luc, « Alors, levant les yeux sur ses disciples, Jésus dit » (*Luc* 6, 20). Dans les deux évangiles d'ailleurs, la foule est là, présente et attentive, car le sermon n'est pas réservé aux disciples, mais c'est à eux d'abord qu'il est adressé, et il n'est compréhensible que par ceux

qui choisissent d'être disciples. L'Évangile est un appel et demande qu'on s'engage. Seul Jésus peut adresser cet appel et réclamer cet engagement, lui seul a le droit de proclamer les Béatitudes, lui seul peut assurer : « Ton Père te voit.., ton Père sait.., le reste vous sera donné... ». Déjà, auprès de lui, il a fait partager à ses disciples son expérience et sa liberté : au-delà d'eux, il y a tous ceux qui peinent et souffrent : « Prenez sur vous mon joug et mettez-vous à mon école, car je suis doux et humble de cœur, vous trouverez le repos pour vos âmes. Oui, mon joug est facile à porter, et mon fardeau léger » (*Mt.* 11, 29-30). Tout donne à penser que ce joug est celui que font peser « les sages et les intelligents » (*Mt.* 11, 25), une loi déformée par la tradition des hommes. L'Évangile est encore une loi, il est d'abord un appel à la liberté : « Venez à moi » (11, 28).

4. **Saint Paul, homme libre.** — Sans être également répartis dans toute l'œuvre de Paul, les mots de liberté ont chez lui un accent de victoire et presque de provocation, et traduisent une expérience fondamentale. Pour lui, la liberté demeure jusqu'au bout une découverte neuve, une naissance. Il est libre parce qu'il a été libéré. Non par ses propres forces, mais par un autre, le Christ. Et s'il est libre, c'est pour appartenir à celui qui l'a libéré. Entre l'expérience personnelle de Paul et sa doctrine, élaborée surtout dans l'*épître aux Romains*, il y a continuité profonde et visible.

La libération de Paul date du chemin de Damas, et elle explique toute sa vie, elle marque son action et son être. Jusqu'alors, ce qui le caractérise, c'est le zèle pour la loi et pour la tradition de ses pères (*Gal.* 1, 14; *Phil.* 3, 6), la passion pour promouvoir et défendre le judaïsme en son intégrité. Dieu, la loi, le peuple juif sont pour lui indissolublement liés. Introduire dans cet ensemble la personne de Jésus-Christ, c'est le ruiner à la base, blasphémer Dieu et détruire son peuple. Question de vie ou de mort pour Israël et pour Saul, qui s'enflamme.

L'apparition du Seigneur ne prouve pas seulement à Saul qu'il se trompait d'objectif, elle bouleverse toute sa vision du monde. L'observance de la loi, dont Saul se sentait si fier, ne met pas, par elle-même, l'homme dans l'attitude que Dieu attend de lui. Le Christ au contraire a donné à Dieu tout ce qu'il attendait de l'homme, et il donne maintenant à Paul d'être et de faire ce que Dieu attend de lui. D'un seul coup, Paul découvre le vrai visage de Dieu, la personne de Jésus et sa propre place dans le monde, parmi les frères qui portent le nom de Jésus. Il est libéré, beaucoup moins des exigences de la loi, qui ne semblaient pas lui peser, que de la tension permanente et de la solitude stérile où l'enfermait son besoin d'être irréprochable. C'est en décrivant sa fierté qu'il a le mieux exprimé la transformation qui l'a libéré : lui qui « se confiait en lui-même » (*Phil.* 3, 3-4) et « mettait sa gloire » à ne rien manquer de la loi, il découvre la joie de « mettre sa gloire en Jésus-Christ » (3, 3), « d'être trouvé juste en Jésus » (3, 9), non plus avec la fierté satisfaite de se savoir sans reproche, mais dans la gratitude émerveillée de « le connaître, lui et la puissance de sa résurrection et la communion à ses souffrances » (3, 10) et la fierté de lui appartenir et d'être à son service.

Car cette libération merveilleuse, cette transformation du monde et de sa place au milieu des hommes, loin d'affaiblir l'énergie de Paul, lui donne un élan nouveau : « J'ai été saisi moi-même par Jésus-Christ.., je n'estime pas l'avoir déjà saisi. Mon seul souci : oubliant le chemin parcouru et tout tendu en avant, je m'élance vers le but » (*Phil.* 3, 12-14). La question de Paul converti a toujours l'accent d'autrefois : « Que dois-je faire? », mais maintenant la réponse lui est donnée par un autre : « On t'indiquera toute la tâche qui t'est assignée » (*Actes* 22, 10). Désormais, Paul est « serviteur de Jésus-Christ » (*Gal.* 1, 10; *Rom.* 1, 1; *Phil.* 1, 1).

Serviteur de Jésus-Christ, Paul est libre. Non pas seulement d'une liberté intérieure, de la joie de savoir que, quoi qu'il arrive, « soit par sa vie, soit par sa mort, le Christ sera exalté » par son corps (*Phil.* 1, 20), ce qui lui permet d'affronter toutes les situations. Paul est libre, parce qu'il est au service de l'Évangile et peut défier « ceux qui épient » sa liberté. A ces gens-là, il ne fait aucune concession, fût-ce pour une fois seulement (*Gal.* 2, 4-5), afin de maintenir la vérité de l'Évangile. Du moment qu'il est le serviteur du Christ, tout ce qu'on lui demande, c'est d'être fidèle à sa charge et « peu m'importe d'être jugé par vous ou par un tribunal humain » (1 *Cor.* 4, 1-3). « Ne suis-je pas libre? Ne suis-je pas apôtre? N'ai-je pas vu Jésus notre Seigneur? » (9, 1). Mais cette fierté qui peut sembler chatouilleuse n'est qu'une défense contre les attaques et les malentendus. Car il n'entend user d'aucun des droits que lui vaudrait sa qualité de ministre de l'Évangile (9, 15). Au contraire, « libre à l'égard de tous, je me suis fait l'esclave de tous, pour en gagner le plus grand nombre » (9, 19). Pour se faire esclave, pour se mettre au service de tous, à l'exemple de celui qui, « étant de condition divine.., s'est dépouillé pour prendre la condition d'esclave » (*Phil.* 2, 6-7), il faut que réellement Paul ait été un homme libre.

5. **La liberté du chrétien.** — C'est à partir de son expérience que Paul décrit la liberté du chrétien. Peut-il en être autrement? Comment parler de la liberté si l'on n'en fait l'expérience vivante? Mais, de même qu'en partant pour Damas, Saul se présentait en défenseur et en témoin du pur judaïsme, de même son expérience l'a conduit au cœur de la foi chrétienne, et il se sent appelé à l'élucider et à la systématiser, au profit de toute l'Église. C'est particulièrement net dans les épîtres aux Romains et aux Galates, qui l'une et l'autre ont pour axe essentiel la liberté. Or, la première est peut-être, de toutes les lettres de Paul, celle où il s'efface le plus, tandis que sa personnalité remplit la lettre aux Galates. Cependant, la pensée est la même, et l'on voit apparaître, dans les développements les mieux construits de l'épître aux Romains, le « je » de l'auteur, s'identifiant tantôt à Adam et à l'homme en général (*Rom.* 7, 7-12), tantôt au croyant libéré du péché par la foi : « Grâce soit rendue à Dieu par Jésus-Christ notre Seigneur.., car la loi de l'Esprit qui donne la vie en Jésus-Christ m'a libéré de la loi du péché et de la mort » (7, 25 à 8, 2).

Face à la propagande des judaïsants en Galatie ou face aux problèmes de fond posés par la naissance du christianisme au sein du judaïsme, la réaction de Paul est identique : libération! « Dieu a envoyé son Fils, né d'une femme et assujetti à la loi, pour payer la libération de ceux qui sont assujettis à la loi... Tu n'es donc plus esclave, mais fils » (*Gal.* 4, 4-7). « Je... nous... vous... tu... », toutes les formes se mêlent dans un seul

mouvement, qui est fait simultanément d'action de grâces, d'épanchement personnel et d'adjuration indignée. De même aux Romains : « La loi de l'esprit dans le Christ m'a libéré... Vous n'êtes pas sous l'empire de la chair mais de l'Esprit... Vous n'avez pas reçu un Esprit qui vous rende esclave et vous ramène à la peur, mais un Esprit qui fait de vous des fils adoptifs... » (*Rom.* 8, 2. 9. 15).

De quoi sommes-nous libérés? Le développement, certainement réfléchi, de l'épître aux Romains, précise successivement : de la mort et du péché, l'un et l'autre étant inséparables (6), de la loi (7), de la chair (8). Ces réalités ne sont pas interchangeables : la chair, c'est l'impuissance de l'homme et de toutes ses œuvres, — le péché, c'est la force qui dans le monde retourne l'homme contre Dieu et le sépare de lui, — la mort, c'est la puissance de destruction que contient le péché, et qui détruit à la fois le pécheur et ses victimes, — la loi, c'est la volonté de Dieu sur Israël, telle qu'elle est formulée dans les Écritures, et telle qu'elle est actuellement vécue dans le peuple juif. Or, toutes ces réalités se trouvent constituer un bloc. Car la loi, expression de la sainte volonté de Dieu (*Rom.* 7, 12 et 14), devient, par le fait du péché, moyen de mort. Pour deux raisons qui se conjuguent. D'abord parce que le commandement de la loi, avec son caractère impératif et avec la lumière qu'il projette sur les capacités de l'homme, donne au péché l'occasion de susciter la révolte et la convoitise (7, 7-12 : « Je n'ai connu le péché que par la loi »). Mais encore parce que la loi, fût-elle observée intégralement jusqu'au moindre détail, ne peut rendre l'homme juste devant Dieu, c'est-à-dire ne parvient pas à faire de l'homme ce que Dieu attend de lui. De même que pour aimer il ne suffit pas de dire « je t'aime », mais qu'il faut entendre l'autre dire « tu m'aimes », de même, pour être juste, il ne suffit pas de poser des gestes, il faut se tourner vers Dieu et attendre sa parole : « C'est bien, fidèle serviteur » (*Mt.* 25, 21). Or, nulle « œuvre », si haute soit-elle, nul effort venu de l'homme ne peut lui apporter la réponse de Dieu. Et, pour entendre parler Dieu, il n'est que la foi, qui est précisément capacité d'accueillir la parole de Dieu. Et la foi-type, la foi qui entend Dieu parler, c'est la foi en Jésus-Christ, Parole de Dieu. Cette foi, l'observance de la loi ne suffit pas à la donner. Elle peut même être l'obstacle le plus redoutable, car le péché peut s'emparer de cette observance et la transformer en satisfaction de soi, ce qui est le mur le plus hermétique opposé à la parole de Dieu.

Mais quand toutes les issues étaient bouchées, quand le péché était parvenu à retourner contre Dieu et contre l'homme les choses les plus sacrées, la loi et la conscience, Dieu s'est frayé le chemin pour venir nous libérer. Il a envoyé son Fils et l'a soumis à toutes ces forces dont nous étions esclaves : la chair et son impuissance, la loi et ses exigences, le péché et sa puissance de destruction. Jésus a vécu jusqu'au bout cette expérience et rien n'a pu le séparer ni de Dieu ni de nous. Mort par nous, il ressuscite pour nous. « Mort pour nous alors que nous étions encore pécheurs » (*Rom.* 5, 8), il nous donne de connaître « l'amour de Dieu répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint » (5, 5). Désormais, nous sommes libres.

Libres à l'égard de la chair et de son impuissance : « L'Esprit vient en aide à notre faiblesse » (*Rom.* 8, 26) et « nous sommes plus que vainqueurs par Celui qui nous a aimés » (8, 37); libres à l'égard du péché, car, sous l'empire du péché, « la chair tend à la mort.., elle est révolte contre Dieu... » (8, 6-7), mais « l'Esprit tend à la vie... et l'Esprit de Dieu habite en vous » (8, 6 et 9); libres à l'égard de la loi, à la fois sous son aspect de code réglant le fonctionnement du monde juif, sous son aspect d'interdit s'opposant aux initiatives de l'homme, et sous son aspect de but offert à l'orgueil de la vertu. Le chrétien est libre à la fois de la circoncision et du monde séparé où celle-ci le ferait entrer (*Gal.* 2, 3-4; 5, 1-4), de la peur de ne pas être en règle (*Rom.* 8, 15) et de l'autosatisfaction (*Gal.* 2, 16; 5, 4).

Libres, cela ne veut pas dire sans loi, mais délivrés à la fois de la condamnation qui est le régime propre de la loi, et de la passion humaine de se trouver juste. Libres non pour donner prise à la chair mais pour vivre au service les uns des autres (*Gal.* 5, 13) et devenir « l'esclave du Christ » (1 *Cor.* 7, 22). Libérés pour répondre à l'appel de la liberté (*Gal.* 5, 13). « Tout m'est permis, mais moi je ne me laisserai asservir par rien » (1 *Cor.* 6, 12); « Tout est à vous, mais vous êtes au Christ et le Christ est à Dieu » (1 *Cor.* 3, 23).

1. *Ancien Testament.* — H. Cazelles, art. *Patriarches* et *Pentateuque*, DBS, t. 7, 1966, col. 81-156 et 751-762; *Études sur le Code de l'Alliance*, Paris, 1946. — J. J. Stamm, *Le Décalogue à la lumière des recherches contemporaines*, coll. Cahiers théologiques 43, Neuchâtel, 1959. — G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. 1, 2e éd., Genève, 1967, p. 166-204. — J. L'Hour, *La morale de l'Alliance*, coll. Cahiers de la Revue biblique 5, Paris, 1966. — C. Tresmontant, *Le problème de la Révélation*, Paris, 1969, p. 115-118. — R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, t. 1 *Des origines à l'installation en Canaan*, Paris, 1971, p. 255-273 et 349-392. — H. Urs von Balthasar, *La gloire et la croix*, t. 3, vol. 1 *Théologie. Ancienne Alliance*, coll. Théologie 82, Paris, 1974, p. 127-195.

2. *Nouveau Testament.* — *Études d'ensemble :* Ἐλευθερία (Schlier), Ἐξουσία (Foerster), Δοῦλος (Rengstorf), dans Kittel, t. 2, 1935, p. 492-500, 567 et 276-282. — W. Brandt, *Freiheit im Neuen Testament*, Munich, 1932. — E. Fuchs, *Freiheit im N.T.*, RGG, t. 2, 1958, col. 1101-1104. — O. Cullmann, *Dieu et César*, Neuchâtel, 1956. — C. Spicq, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, coll. Lectio divina 29, Paris, 1961. — I. de la Potterie et S. Lyonnet, *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien*, coll. Unam Sanctam 5, Paris, 1965. — K. Nieder-Wimmer, *Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament*, Berlin, 1966. — H. D. Wendland, *Ethik des Neuen Testaments*, Göttingen, 1970; trad. franç., *Éthique du Nouveau Testament. Introduction aux problèmes*, Genève, 1972. — R. Schnackenburg, *Christliche Existenz nach dem Neuen Testament*, Munich, 1967; trad. franç., *L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament*, Bruges-Paris, 1971. — E. Neuhäusler, *Anspruch und Antwort Gottes*, Düsseldorf, 1962; trad. franç., *Exigence de Dieu et morale chrétienne*, coll. Lectio divina 70, Paris, 1971.

Études particulières. — R. Bultmann, *La conception de l'homme et du monde dans le Nouveau Testament et dans l'hellénisme* (1940); *Grâce et liberté* (1948); *La compréhension antique et la compréhension chrétienne de l'idée de liberté* (1959), dans *Foi et compréhension* (*Glauben und Verstehen*, 4 vol., Tübingen, 1933-1965), Paris, t. 1, 1970, p. 438-458, p. 534-547; t. 2, 1969, p. 292-301. — H. Schlier, *La loi parfaite de la liberté* (1949), trad. franç, dans *Le temps de l'Église* (*Die Zeit der Kirche*, Fribourg-en-Brisgau, 1958), Tournai, 1961, p. 201-211; *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*, Fribourg-en-Brisgau, 1958; trad. franç., *Principautés et dominations dans le Nouveau Testament*, coll. Quaestiones disputatae 3, Paris, 1968. — G. Bornkamm, *Die christliche Freiheit*, dans *Das Ende des Gesetzes* (*Gesammelte Aufsätze*), t. 1, 2e éd., Munich, 1958, p. 133 svv.

Jésus et les évangiles. — J. Guillet, *Jésus devant sa vie et sa mort*, Paris, 1971; art. Jésus, DS, t. 8, col. 1065-1109. — W. D. Davies, *The Sermon on the Mount*, Londres, 1966; trad. franç., *Pour comprendre le sermon sur la montagne*,

Paris, 1970. — J. Jeremias, *Théologie du Nouveau Testament.* 1 *La prédication de Jésus* (Lectio divina 76), Paris, 1973. — J. Blank, *Das Evangelium als Garantie der Freiheit*, Wurtzbourg, 1970. — Ch. Duquoc, *Jésus, homme libre*, Paris, 1973.

S. Paul. — Karl Barth, *L'Épître aux Romains*, tr. fr., Genève, 1972, p. 222-316. — W. G. Kümmel, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig, 1929. — E. Fuchs, *Die Freiheit des Glaubens (Röm 5-8 ausgelegt)* (1949); *Existentiale Interpretation von Römer 7, 7-12 und 21-23*, dans *Glaube und Erfahrung*, Tübingen, 1965, p. 60 svv, 364-401. — S. Lyonnet, *Liberté chrétienne et loi de l'Esprit selon saint Paul*, Rome, 1954. — J. Cambier, *La liberté du chrétien selon saint Paul*, dans *Lumière et Vie* 61, 1963, p. 5-40. — L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, coll. Lectio divina 33, Paris, 1962, p. 406-426. — G. Therrien, *Le discernement dans les écrits pauliniens*, Paris, 1973, p. 119-120, 159, 202-203, 284-285, 294-295. — E. Käsemann, *Points fondamentaux pour l'interprétation de Romains 13* (1961); *Une variation paulinienne de l'Amor fati* (1959), dans les *Essais exégétiques*, Neuchâtel, 1972, p. 25-44 et 45-62.

Jacques GUILLET.

III. PÈRES DE L'ÉGLISE

Introduction. Liberté grecque et liberté chrétienne. — Expression de la singularité de l'homme en son être et en son agir, l'idée de liberté comporte tout ensemble un invariant qui tient à l'essence humaine et des aspects divers qui relèvent de situations individuelles, sociales et historiques. Ces deux composantes se révèlent dans le vocabulaire. La distinction entre l'acte spontané ou « de plein gré » (ἑκών, ἑκούσιος, ἑκουσίως) et l'acte accompli sous l'effet d'une contrainte intérieure ou extérieure (ἄκων, ἀκούσιος, ἀκουσίως), entre un acte responsable et un acte irresponsable, apparaît chez les grecs dès les temps homériques (même si certaines actions sont attribuées pour une part à l'influence des dieux ou au destin). L'expression « il est au pouvoir de quelqu'un » (ἐπὶ τινί ἐστι) se lit déjà chez Hérodote (*Histoires* VIII, 29); sous la forme τὸ ἐφ' ἡμῖν, elle désigne d'abord ce qui relève du libre arbitre, puis, chez les stoïciens, le libre arbitre lui-même, en concurrence avec τὸ αὐτεξούσιον (l'adjectif αὐτεξούσιος se trouve déjà chez Chrysippe). Le terme προαίρεσις, qui connote la notion précise d'un choix, d'un plan prémédité, apparaît à l'époque classique (Isocrate, Platon, Démosthène, Aristote).

Mais le mot *liberté* (ἐλευθερία) désigne d'abord chez les grecs la *liberté politique et civique*, celle des citoyens à part entière, par opposition aux esclaves : droit de prendre la parole (παρρησία) et d'intervenir dans les décisions, de participer aux charges publiques, mais aussi, au plan individuel, de « faire ce que l'on veut » (Platon, *République* VIII, 557b), de « vivre comme l'on veut » (Aristote, *Politique* Z 10, 1317b 12), du moins dans les limites fixées par les lois. « Le trait fondamental du caractère hellénique est une forte impulsion à se déterminer soi-même, à se former un jugement personnel sur les choses environnantes, à régler sa vie à son propre gré » (M. Pohlenz, *Griechische Freiheit..*, p. 5; trad. franç., p. 9). Lorsque les cités grecques renoncent à leur autonomie par le pacte conclu avec Philippe à Corinthe en 338/7, cette liberté politique perd à la fois son sens et sa réalité. L'idéal des grecs se porte alors vers la liberté intérieure : « autarcie » des épicuriens, indépendance obtenue par la limitation des désirs, ou « apathie » des stoïciens, fruit de la victoire sur les « passions » (cf DS, t. 1, col. 727-728). Alors apparaissent aussi les analyses psychologiques et morales de la liberté, plus précisément de l'*acte libre*, d'abord chez Aristote (*Éthique à Nicomaque* III, 1-7; cf R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, t. 2 *Commentaire*, 1e partie, Paris, 1959, p. 168-220), ensuite chez les stoïciens (avec la notion d'*assentiment*, συγκατάθεσις; cf M. Pohlenz, *op. cit.*, p. 135-141; trad. franç., p. 160-165).

La pensée grecque marque donc une différence entre un simple pouvoir de décision libre et responsable, et la liberté politique ou spirituelle qui seule mérite le nom d'*eleutheria*. Chez les latins, cette différence s'exprime dans la distinction des termes *liberum arbitrium*, que Tertullien identifie explicitement à l'*autexousion* des grecs (*De anima* 21, 6, éd. J.-H. Waszink, Amsterdam, 1947, p. 30), et *libertas* qui englobe la liberté spirituelle du sage et la liberté politique; celle-ci, toutefois, est dissociée de l'idéal démocratique des grecs et liée plutôt à l'idée de *droit*.

Les Pères de l'Église utilisent le même vocabulaire que les auteurs profanes. Avec eux cependant l'idée de liberté prend une signification et une portée tout à fait nouvelles, dans la vision du monde, de l'homme et de Dieu qu'apporte le message judéo-chrétien :

« Jusqu'à Aristote, la liberté n'est pas un des soucis essentiels du philosophe... Les stoïciens et les épicuriens ne font pas autre chose que de situer l'être humain de la manière la plus raisonnable au sein d'une totalité dont il n'est qu'un aspect sans grande importance. La révélation chrétienne, au contraire, reconnaît à l'homme une importance capitale dans le schéma d'ensemble de la vérité, parce que la vérité elle-même est en forme de personne. Changement radical de perspective : le christianisme affirme le primat de l'anthropologie. Les valeurs essentielles, le Salut, le Péché, la Foi, la Charité sont des valeurs humaines, liées à l'histoire spirituelle de tel ou tel, Messie, prophète, apôtre ou simple fidèle. Chacun mène pour sa part la lutte dont il est lui-même l'enjeu (G. Gusdorf, *Signification humaine de la liberté*, Paris, 1962, p. 79-80). Et, après avoir noté l'impact de l'idée de création, qui donne importance aux événements et aux actions de l'homme, G. Gusdorf ajoute : « Dieu, librement, a créé l'homme libre; la liberté de l'homme fait écho à la liberté de Dieu » (p. 84).

La présente étude vise seulement à montrer le sens et la portée de la liberté dans l'anthropologie des Pères : elle laisse de côté les questions comme grâce et liberté, prescience divine et liberté, et se limite, par principe, aux auteurs les plus représentatifs.

A.-J. Festugière, *Liberté et civilisation chez les Grecs*, coll. Initiations 14, Paris, 1947. — R. Flacelière, *La liberté chrétienne est-elle un héritage de la Grèce antique?*, dans *Recherches et Débats*, n. 1, 1952, *Christianisme et liberté*, p. 71-96. — M. Pohlenz, *Griechische Freiheit. Wesen und Werden eines Lebensideal*, Heidelberg, 1955; trad. franç., Paris, 1956. — G. Gusdorf, cité *supra*. — D. Nestle, *Eleutheria. Studien zum Wesen der Freiheit..*, t. 1 *Die Griechen*, Tübingen, 1967; art. *Freiheit*, RAC, t. 8, 1970, col. 269-306 (bibliographie). — P. Ricœur, art. *Liberté*, dans *Encyclopaedia universalis*, t. 9, Paris, 1971, p. 979-985.

1. Liberté créatrice et liberté créée. — Aux origines de la tradition théologique, Irénée († après 193) énonce déjà l'affirmation fondamentale sur les rapports de l'homme et de Dieu : « Ce n'est pas parce qu'il avait besoin de l'homme que Dieu a modelé Adam, mais pour avoir quelqu'un en qui déposer ses bienfaits... Car autant Dieu n'a besoin de rien, autant l'homme a besoin de la communion de Dieu » (*Adversus haereses* IV, 14, 1, SC 100, 2, 1965, p. 538-540). La liberté est implicitement contenue dans ce rapport de communion : elle est le don que Dieu fait à l'homme pour vivre en

réciprocité avec lui; aussi, du moins chez certains auteurs, est-elle un des traits de l'image de Dieu dans l'homme.

1° La liberté, don de Dieu dans la création. — « Dieu a créé libres (autexousious) les anges et les hommes pour l'accomplissement de la justice, et il a fixé des temps à l'exercice de leur liberté », dit déjà Justin († vers 165; *Dialogue avec Tryphon* 102, PG 6, 713b; cf 1e *Apologie* 28 et 43, 372bc, 393cd). Irénée reprend cette idée dans la *Démonstration* (11, SC 62, 1959, p. 50) et la développe longuement dans les chapitres 37-39 du livre IV *Adversus haereses* (nombreux passages conservés en grec dans les *Sacra parallela* de Jean de Damas), contre le déterminisme des gnostiques. Trouvant dans l'Évangile (*Mt.* 23, 37) un indice de « l'antique loi de la liberté de l'homme *(veterem legem libertatis hominis)* », Irénée affirme que « Dieu l'a fait libre, ayant dès l'origine son autonomie tout comme son âme, pour user du conseil de Dieu volontairement et non par contrainte » (IV, 37, 1, p. 918; cf 37, 2, p. 922, et 37, 3 = fr. 21, p. 928).

La liberté est en effet la condition nécessaire pour que l'homme fasse le bien non par nature mais par décision responsable : du fait qu'il est ainsi *son œuvre*, le bien suscite son intérêt et le rend digne de louange comme, à l'inverse, le mal le rend digne de blâme (37, 2 = fr. 21, p. 922). A qui objecte que Dieu n'aurait point dû créer libres anges et hommes pour supprimer la désobéissance et l'ingratitude, Irénée répond : « Dans une telle hypothèse, le bien n'aurait aucun attrait pour eux, la communion avec Dieu serait sans prix..; ils seraient incapables de comprendre l'excellence du bien et d'en jouir » (37, 6, p. 936). Il convient même que le bien soit acquis au prix d'un combat *(per agonem)*, car « on n'aime pas de la même façon ce qui arrive par hasard et ce que l'on acquiert avec effort » (37, 7 = fr. 22, p. 940).

Pour Origène † 253, un des points essentiels de la révélation chrétienne est que « toute âme raisonnable est douée d'arbitre et de volonté libres » (*liberi arbitrii et voluntatis*, *De principiis*, praef. 5, GCS 5, 1913, p. 12-13; cf III, 1, 1-4, p. 195-199). Dieu aurait pu sans doute réformer la nature humaine et l'établir nécessairement dans le bien, par exemple « par des visions qui ôteraient le vice et implanteraient la vertu »; mais alors « qu'en serait-il de notre liberté?.. Détruire la liberté de la vertu, c'est en détruire l'essence même » (*Contra Celsum* IV, 3, SC 136, 1968, p. 192-194). L'homme ne doit donc point se plaindre d'être « remis à son libre arbitre », d'avoir à peiner et lutter pour « être lui-même cause de son salut » : « Mon Père travaille sans cesse, et moi aussi je travaille, dit le Christ (*Jean* 5, 17), et il te déplaît de travailler, toi qui as été créé pour le travail? Ne veux-tu pas que justice, sagesse, chasteté soient ton œuvre, ainsi que le courage et les autres vertus? » (*In Ezechielem* I, 3, GCS 8, p. 326). Dans le même sens, voir Méthode d'Olympe † 311, *De autexousio*, éd. et trad. A. Vaillant, PO 22, Paris, 1930, p. 794-798.

Grégoire de Nysse † 394 fait écho à cette tradition : Dieu a créé l'homme non par nécessité, mais « par surabondance d'amour », pour que « sa lumière ne fût pas invisible, sa gloire sans témoins, sa bonté sans quelqu'un pour en jouir » (*Oratio catechetica* 5, PG 45, 21b; même idée chez Bonaventure, *In* II *Sent.*, d. 16, a. 1, texte cité en DS, t. 7, col. 1441). L'homme doit donc être libre pour participer aux biens divins (24cd). Penser qu'il devrait être écarté du mal par contrainte est le fait de ceux qui « jugent inconsidérément »; « puisque l'homme devient déiforme (θεοειδής) et bienheureux par son libre arbitre (τῷ αὐτεξουσίῳ), car l'autarcie et l'autonomie sont le propre de la nature divine, le contraindre à quelque chose serait la suppression de sa dignité » (*De mortuis*, PG 46, 524ab).

Augustin † 430 tient à marquer d'emblée la distance entre Dieu et l'homme. Sa pensée pourtant rejoint celle des grecs : « Dieu a fait l'homme excellent, quoique non égal à lui-même; il est mieux qu'il devienne bon par volonté que par nécessité : il fallait donc le doter d'une volonté libre » (*De diversis quaestionibus* 83, 2). La question est discutée en détail dans le *De libero arbitrio*, ouvrage de jeunesse qu'Augustin n'a jamais renié, même s'il a tenu à nuancer certaines formules (*Retractationes* I, 9) pour expliciter le rôle de la grâce. Si le ton paraît moins optimiste que chez les grecs, c'est que le propos de l'ouvrage est d'expliquer l'origine du mal et non la grandeur de l'homme. Cette origine est sans doute dans la volonté libre, mais celle-ci est aussi le principe de l'adhésion au Bien suprême (I, 12, 16).

Pour résoudre le problème, Augustin distingue trois degrés dans l'ordre des biens : les grands (vertus) par lesquels on vit bien, les moyens (puissances de l'âme) sans lesquels on ne le peut, les infimes (beautés du corps) sans lesquels on le peut (II, 19, 50); les uns et les autres viennent d'ailleurs « de l'abondance et grandeur de la bonté de Dieu » *(ibidem)*. Or la volonté, qui appartient au deuxième degré, ne tient pas seulement une position médiane mais accomplit en outre une fonction *médiatrice* : « Elle obtient à l'homme les premiers et grands biens, quoiqu'elle soit elle-même un bien moyen » (II, 19, 52-53; cf *De spiritu et littera* 33, 58).

2° L'homme libre, image d'un Dieu libre. — Philon d'Alexandrie avait déjà vu dans la liberté un trait spécifique de la ressemblance de Dieu (*Quod Deus sit immutabilis* 47-48, éd. Cohn-Wendland, t. 2, p. 64-65; trad. franç., *Les œuvres de Philon..*, t. 7-8, Paris, 1963, p. 84-86; voir dans W. J. Burghardt, *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria*, Woodstock, 1957, p. 40-50, une étude sur le rapport image-liberté chez les Pères). Pour Irénée, « l'homme est libre de sa décision *(liberae sententiae)* dès le commencement, de même qu'est libre de sa décision Dieu à l'image duquel il a été créé », afin qu'il puisse répondre au dessein divin et parvenir à la perfection (IV, 37, 4, p. 932; cf 38, 4, p. 960 : « secundum enim benignitatem suam bene dedit bonum et similem sibi suae potestatis fecit hominem »).

L'enseignement de Tertullien († après 220) est particulièrement net : « Rien n'exprime mieux l'image et la ressemblance de Dieu » que ce statut en vertu duquel « l'homme est constitué libre quant à sa décision et quant à son pouvoir »; c'est la condition requise pour que le bien soit son œuvre propre, un bien « émancipé de Dieu » que sa liberté juge et décide (*Adversus Marcionem* II, 5, 5-7; 6, 5; CCL 1, p. 480, 481; cf DS, t. 7, col. 1408). Pélage et Julien d'Éclane reprendront en substance la même doctrine (cf DS, t. 9, col. 335).

Le lien entre image et liberté apparaît chez Basile de Césarée † 379 (*Quod Deus non est auctor malorum* 6, PG 31, 344bc; *Hom. in Ps.* 48, 8, PG 29, 449c). Mais c'est Grégoire de Nysse qui donne à ce thème son plus haut relief, déjà dans le *De virginitate* (371) : à l'origine, l'homme était « image et similitude de la puissance

qui règne sur tous les êtres, et, pour cette raison, possédait aussi dans sa souveraine liberté de choix la ressemblance avec le Maître universel » (12, SC 119, 1966, p. 402-403). Le *De hominis opificio* décrit le « caractère royal » de l'homme, manifesté par « l'autonomie et le libre arbitre », l'aptitude à se conduire « de façon indépendante (autokratorikôs), par ses propres volontés, montrant ainsi qu'il est fait à l'image de la Nature qui gouverne tout » (4, PG 44, 136bc; cf 16, 184b). Le passage du *De mortuis* cité plus haut insinue déjà le rapport de la liberté à l'image, qui devient plus explicite dans la suite du texte : « La nature humaine ayant choisi le mal volontairement et par un mouvement libre, l'en détourner par contrainte et par nécessité serait lui enlever le bien qu'elle possédait auparavant et supprimer la dignité qui l'égale à Dieu » (ἰσόθεον γὰρ ἐστι τὸ αὐτεξούσιον, PG 46, 524ab). Le terme *isotheon* ne signifie pas une égalité absolue, comme on le verra, mais Grégoire n'hésite pas devant des termes audacieux.

Augustin, comme Origène, situe l'image dans la raison, l'intelligence, la *mens*; il associe pourtant la suprématie de l'homme sur les animaux à son caractère d'être raisonnable (*De Genesi contra Manichaeos* I, 17, 28; *De Genesi... liber imperfectus* 16, 20; *De Genesi ad litteram* III, 20, 30). En outre, dans la controverse pélagienne, il refuse d'inclure la possibilité de pécher dans la définition du libre arbitre; une telle définition conduirait en effet à nier le libre arbitre en Dieu qui ne peut pécher; bien mieux, « in ipso Deo summum est liberum arbitrium » (*Opus imperfectum* V, 38; cf I, 100; VI, 10, etc). Pour Augustin, la liberté humaine est donc en quelque façon l'image de la liberté divine.

2. **Chute et relèvement de l'homme libre.** — Bien que l'homme ait péché par sa liberté, « ce n'est pas pour cela qu'elle lui a été donnée », dit Augustin (*De libero arbitrio* II, 1, 3). Tous les Pères partagent cette idée; leur doctrine de la liberté implique toujours une *théodicée* qui entend justifier Dieu de l'existence du mal en mettant celui-ci au compte de l'homme. Mais ils ne se contentent pas de cette affirmation. Ils cherchent à découvrir les conditions de possibilité d'une liberté faillible, à montrer qu'elle reste soumise à la souveraineté de Dieu et qu'elle trouve dans les conséquences de sa chute un appel au relèvement; ils décrivent enfin le processus de la libération.

1° Libre arbitre et possibilité de pécher. — L'homme peut pécher parce qu'il n'est pas Dieu. Cette différence ontologique entraîne, au plan de l'agir, l'imperfection du libre arbitre et sa faillibilité.

Seule, dit Irénée, la nature divine est toujours « identique et incréée » (ἀγένητος); les autres êtres, « en tant qu'ils ne sont pas incréés, sont au-dessous de la perfection » (IV, 38, 1 = fr. 23, p. 944). Cette réponse est liée à la thèse irénéenne de la croissance spirituelle : l'homme doit commencer par être enfant avant de parvenir à la perfection de l'adulte. « Une mère peut bien donner une nourriture parfaite à l'enfant, mais celui-ci est incapable de l'assimiler; ainsi Dieu pouvait dès l'origine donner la perfection à l'homme, mais celui-ci était incapable de la recevoir » *(ibidem)*. L'incapacité se trouve donc du côté de l'homme, « car il n'était pas incréé » (38, 2 = fr. 23, p. 951). « Il n'y a de parfait que l'incréé, et celui-ci est Dieu » (38, 3 = fr. 25, p. 956).

Pour Tertullien, la possibilité de pécher tient au fait que l'âme est souffle de Dieu, mais non esprit de Dieu (*Adv. Marcionem* II, 9, 8; cf textes cités en DS, t. 7, col. 1408-1409). Origène voit dans la condition de la créature le principe de la mutabilité des anges et des hommes, et donc de leur choix possible du mal : « Hoc ipso quia non erant et esse coeperunt necessario convertibiles et mutabiles substiterunt ». C'est « la paresse et l'ennui du labeur » *(desidia et laboris taedium)*, ainsi que « l'éloignement et la négligence du meilleur » qui les ont amenés à se séparer du bien, « ce qui n'est pas autre chose que tomber dans le mal » (*De principiis* II, 9, 2, GCS 5, p. 165; cf 9, 6, p. 169-170; III, 1, 3, p. 197). Ainsi, le mal n'est que l'envers, le négatif du bien. Retenons encore ce passage dont l'original est conservé dans la *Philocalie* : « Nous avons reçu de Dieu le vouloir et le faire, mais c'est nous qui usons du vouloir et du faire, soit pour le meilleur, soit pour le contraire » (III, 1, 20, p. 235).

« Le problème de la mutabilité (τροπή) est au cœur de la pensée de Grégoire de Nysse... C'est la mutabilité congénitale de la liberté, et non la liberté comme telle, qui rend le mal possible » (J. Daniélou, *Le problème du changement...*, p. 323). L'image en effet ne saurait être égale à l'archétype : la différence entre la nature de Dieu et celle de l'homme est que « l'une existe de manière incréée (ἀκτίστως), l'autre reçoit l'existence par création » (*De hominis opificio* 16, PG 44, 184c). Dieu est immuable, « mais nous, les hommes, établis dans le changement et la mutation..., nous devenons meilleurs ou pires : pires lorsque nous sortons de la participation des biens, meilleurs à nouveau lorsque nous changeons dans le sens du meilleur » (*Super inscriptiones psalmorum* II, 4, PG 44, 500ab). Grégoire reprend donc les idées d'Origène; il admet également que le mal arrive par la *proairesis* lorsqu'on s'éloigne du bien : « Puisque c'est le propre du libre arbitre (autexousiotêtos) de choisir ce qui lui plaît, ce n'est pas Dieu qui est cause des maux..., mais bien l'aboulie (ἀβουλία) qui choisit le pire à la place du meilleur » (*Oratio catech.* 5, PG 45, 24d-25a).

L'enseignement d'Augustin est substantiellement le même, avec cependant une manière plus rigoureuse de déduire les conséquences à partir du principe. La cause du mal en l'homme n'est pas sa nature, car en ce cas le mal serait imputable à Dieu; elle est dans la volonté mauvaise qui se fait telle lorsqu'elle choit *(deficiendo)* de sa bonté originelle, en s'écartant *(recedendo, deserendo)* du Bien auquel elle participe. Ce détournement *(aversio)* du Bien est l'indice de sa mutabilité, qui elle-même tient à ce que l'homme est créé *de nihilo*, et donc ontologiquement différent de Dieu (*De vera religione* 18, 35; *Confessions* XII, 7, 7; *Contra Secundinum* 8 et 19; *De civitate Dei* XII, 1 et 6-7; *Epist.* 118, 3, 15, etc). La structure ontologique de l'homme est ainsi marquée d'une négativité qui implique la possibilité de pécher. « Que nul ne cherche la cause efficiente de la volonté mauvaise, car elle n'est pas efficiente, mais déficiente : déchoir *(deficere)* en effet de ce qui est souverainement vers ce qui est moins, c'est commencer d'avoir une volonté mauvaise » (*De civ. Dei* XII, 7). Cette position rappelle celle d'Origène (*De principiis* II, 9, 2) qu'Augustin pouvait connaître par la traduction de Rufin.

A cette explication s'en ajoute une autre d'ordre psychologique : ce qui fait la volonté mauvaise, c'est la *superbia*, l'amour perverti de l'âme pour son propre pouvoir entraînant le mépris du pouvoir qui lui est

supérieur (*De civ. Dei* XII, 8). Dans ses premiers écrits, et en commentant le récit biblique de la chute, Augustin développe en outre une typologie et une psychologie du péché qui montrent la genèse de la volonté mauvaise et les conséquences qui en découlent (cf A. Solignac, *La condition de l'homme pécheur*, NRT, t. 88, 1956, p. 368-376).

2° La liberté asservie. — Puisque la fin de la liberté est la communion avec Dieu, l'acte par lequel l'homme se détourne de lui contredit cette fin et détruit en quelque façon la liberté elle-même. Origène commente dans ce sens les textes pauliniens sur l'esclavage du péché et sur la concupiscence (*In Ep. ad Romanos* V, 6 et VI, 3-10, PG 14, 1033c, 1059d-1091b); il montre en outre les défaites que subit la liberté dans la lutte contre les puissances du mal (*In Jesu Nave* 14, 1, SC 71, 1960, p. 318-319). Grégoire de Nysse insiste aussi sur la servitude des passions, qui va jusqu'à transformer l'homme en bête (*Vie de Moïse*, PG 44, 345bd, 416ab, 420c-424d; cf J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*.., coll. Théologie 2, 2e éd., Paris, 1954, p. 71-83; J. Gaïth, *La conception de la liberté*.., p. 118-134).

C'est Augustin qui, instruit par sa propre expérience, a exprimé le mieux l'asservissement de la liberté à la suite du péché. Il le présente d'abord dans une perspective psychologique et existentielle : ainsi, dans le récit de sa conversion, il détaille les anneaux successifs, s'engendrant les uns les autres, de cette chaîne qui l'enserre : volonté perverse, *libido*, habitude, enfin nécessité (*Confessions* VIII, 5, 10); ou encore il montre cette logique quasi inéluctable qui « conduit d'un péché à un autre péché, ajoute un péché au péché, à cause du péché » : ainsi un voleur en vient à l'homicide pour supprimer les témoins de ce vol, puis à consulter un devin pour savoir s'il sera découvert, etc (*In Ps.* 57, 4). D'autres textes, au temps du pélagianisme, ont une résonance théologique : « Usant mal de son libre arbitre, l'homme l'a perdu et s'est perdu lui-même » (*Enchiridion* 30; cf *Sermo* 26, 2-3; *Epist.* 217, 4, 12, etc).

Cette idée de la perte du *liberum arbitrium* va souvent de pair avec une distinction entre l'adjectif et le substantif : « Arbitrium libertatis tunc est vere liberum cum vitiis peccatisque non servit; tale datum est a Deo, quod amissum proprio vitio nisi a quo dari potuit reddi non potest » (*De civ. Dei* XIV, 11). Augustin va même jusqu'à parler d'une *necessitas peccandi* (*De natura et gratia* 66, 79; *Opus imperf.* V, 54), d'une *peccatum habendi dura necessitas* (*De perfectione justitiae*.., 5, 9). Cette « nécessité » n'indique point cependant un déterminisme insurmontable (le mot *necessitas* signifie aussi « situation difficile », presque « inextricable »). La *miseria peccati* contrebalance la tendance au péché, comme on va le voir, et surtout la rupture de relation entre Dieu et l'homme n'est jamais réciproque : « Tu es présent même à ceux qui se mettent loin de toi; qu'ils se convertissent et te cherchent car tu n'as pas abandonné ta créature comme ils ont abandonné leur créateur » (*Conf.* V, 2, 2).

3° Le choc en retour de l'expérience du mal. — Si la communion avec Dieu est le bonheur de l'homme, la privation de Dieu par le mauvais usage de la liberté ne peut qu'entraîner un désordre profond qui, une fois reconnu, provoque le désir du retour à Dieu : « Tu nous a faits pour toi, Seigneur, et notre cœur est sans repos tant qu'il ne repose pas en toi » (Augustin, *Conf.* I, 1, 1).

« Le bien, dit Irénée, c'est d'obéir à Dieu.., et telle est la vie de l'homme; le mal, c'est de désobéir à Dieu et telle est la mort de l'homme... L'homme a donc connu le bien de l'obéissance et le mal de la désobéissance afin que.., sachant par expérience que la désobéissance est le mal, il ne l'ose plus jamais ». Il cherche donc par la pénitence à se libérer de sa désobéissance, « parce qu'elle est chose mauvaise, contraire à ce qui est bon et doux » (IV, 39, 1, p. 962-964).

D'après Origène, Dieu « ordonne l'âme raisonnable » selon que, par son libre arbitre, « elle tend vers le sommet du bien ou vers un abîme de malice »; mais cette malice même conduit à désirer la guérison, et celle-ci ne doit être ni trop raide ni trop facile, sinon « elle conduirait à sous-estimer les maux » (*De oratione* 29, 13, GCS 2, p. 387-388). Grégoire de Nysse montre le caractère insatiable des plaisirs (cf J. Daniélou, *Le problème du changement*.., p. 345-346) et souligne le rôle de la pudeur (αἰδῶς) et de la honte (αἰσχύνη), pudeur plus intense, pour prévenir d'une rechute ceux qui sont tombés dans le péché (*In Ecclesiasten* 3, PG 44, 649b; 7, 725bc). Une « espérance » désordonnée peut abuser l'âme, en lui faisant choisir un mal sous l'apparence d'un bien; mais alors une « guerre intestine » survient entre cette espérance et la « mémoire » (la conscience), celle-ci accusant l'autre « d'avoir mal conduit la décision », et ainsi « le sentiment de la honte provoque le remords » (*De anima et resurrectione*, PG 46, 92ab).

Ici encore c'est Augustin qui systématise avec la plus grande rigueur les conséquences du péché. La faute d'Adam introduit dans la condition humaine ce qu'en termes heideggériens on peut bien appeler des *existentiaux* de l'homme pécheur : *mortalitas*, *ignorantia*, *infirmitas* (cf A. Solignac, *L'existentialisme de saint Augustin*, NRT, t. 70, 1948, p. 14-16). Les péchés personnels, accentuant les effets de la première faute, entraînent à leur tour des misères et amertumes qui constituent la *poena peccati* (cf *Epist.* 140, 2, 5; 23, 56). Sanction immanente de la faute (*In Ps.* 7, 16), elles ont en outre valeur curative : « Toute cette misère du genre humain.., sachez, frères, qu'elle est une souffrance médicinale, non une sentence pénale » (*In Ps.* 138, 15). Et « celui qui reconnaît être dans la vraie misère sera aussi dans la vraie félicité » (*In Ps.* 85, 24).

Le désordre provoqué par le péché est donc ambivalent : en un sens il porte à pécher de nouveau, et c'est le dynamisme de la « chaîne » du péché; en un autre sens, il dévoile l'insatiabilité de la concupiscence (*Conf.* VI, 12, 22), le vide ou la perversion du plaisir, et l'aveu de cette souffrance est un premier pas vers la libération. Les *Confessions* décrivent ainsi l'aliénation que provoquent les fautes d'Augustin, et dont le sens providentiel se discerne peu à peu. « Oui, tu l'as prescrit et il en est ainsi : tout esprit en désordre est à lui-même son propre châtiment » (I, 12, 19); « Tes lois ont le pouvoir de nous faire goûter des amertumes salubres qui nous ramènent à toi » (14, 23). Et c'est au comble de sa déchéance qu'il fait cet aveu : « Ego flebam miserior et tu propinquior » (VI, 16, 26).

3. De la libération à la divinisation. — Donateur de la liberté, Dieu prend aussi l'initiative de la rendre à l'homme pécheur. Il envoie son Fils partager la condition humaine par son incarnation, et réparer l'offense du péché par sa mort et sa résurrection : la restauration de la liberté est un aspect de l'histoire du salut. Il s'agit bien d'une histoire, car la libération ne s'opère pas immédiatement par les actes

sauveurs du Christ; elle exige en outre que l'homme y prenne part, en les revivant à sa manière; elle se réalise tout au cours de la vie et s'accomplit quand l'homme accède à la liberté totale dans la béatitude. Le processus, ou mieux le *progressus* de la libération coïncide ainsi avec celui de la divinisation (cf DS, t. 3, col. 1370-1459).

1° Le Christ libérateur. — Puisque l'homme était incapable de recevoir la perfection dès l'origine, « le Verbe de Dieu s'est fait petit enfant (συνενηπίασεν) avec l'homme, pour être saisi selon que l'homme était capable de le saisir », dit Irénée (IV, 38, 2 = fr. 23, p. 950). « Libérant l'être », le Verbe a promulgué la loi de liberté plus parfaite que l'ancienne pour que « l'exercice de la liberté soit plus glorieux que la soumission dans la servitude » (IV, 13, 2, p. 528).

Origène refuse d'admettre « une séquelle du vice impossible à guérir.., car le Logos et sa puissance de guérir sont plus forts que tous les maux de l'âme » (*Contra Celsum* VIII, 72, SC 150, p. 340); cette puissance est d'abord celle de la croix (*In Ep. ad Rom.* V, 10, cité *infra*).

Grégoire de Nysse détaille ainsi les raisons de la venue de Dieu au cœur de l'humanité : « Il fallait un médecin à la nature malade, un « redresseur » à l'homme déchu.., le captif cherchait son rédempteur, le prisonnier son avocat, l'esclave soumis à la servitude son libérateur... C'est en se mêlant à notre humanité, en revêtant les caractères de notre nature et en franchissant toutes les étapes jusqu'à l'épreuve de la mort, que Dieu... a libéré l'homme du vice » (*Oratio catech.* 15, PG 45, 48bc, 69c).

Augustin fait écho à Grégoire dès ses premiers écrits : « Hominibus in vero homine apparuit (Verbum) : ipsa enim natura suscipienda erat quae liberanda » (*De vera religione* 16, 30). Dans la suite, il s'appuie sur *Jean* 8, 34-36 et 2 *Pierre* 2, 19, pour montrer que l'homme pécheur ne peut recouvrer sa liberté véritable sinon par le Fils qui libère (vg *De nuptiis et concupiscentia* II, 3, 8; *De perf. just.* 4, 9; *Sermo* 156, 11, 12). Tout homme est enfermé dans la servitude du péché (*In Joannem* 41, 4); seul en libère celui qui ne l'a pas connue et qui nous réconcilie avec Dieu en s'instituant médiateur entre lui et nous (*ibidem* 5). Citant 2 *Cor.* 5, 21 (« eum... pro nobis peccatum fecit »), Augustin interprète *peccatum* au sens de « sacrifice pour le péché », et il précise : « Factus est peccatum (texte des mss, cf note des mauristes, *ad locum*), oblatus est et deletum est peccatum; fusus est sanguis Redemptoris et deleta est cautio debitoris » (*Sermo* 134, 4, 5). Le Christ nous libère donc « non des barbares, mais du diable, non de la captivité du corps, mais de l'iniquité de l'âme : il est seul à nous libérer de la sorte » (*ibidem*, 6).

2° L'homme qui se libère. — Dans une perspective paulinienne (cf *Rom.* 6), les Pères ne séparent pas l'acte rédempteur du Christ, les sacrements qui font participer à sa Passion et à sa Résurrection, l'exigence chrétienne de la mort au péché pour vivre dans le Christ. Du temps d'Origène, certains croyaient indispensable une répétition des gestes sauveurs du Christ en raison de l'inconstance du libre arbitre; il leur répond : « La puissance de la croix du Christ et de sa mort est si grande qu'elle suffit pour assurer santé et remède non seulement pour les siècles présents et futurs, mais encore pour les siècles passés ». L'Apôtre indique d'ailleurs ce qui peut affermir le libre arbitre : « C'est la charité qui ne défaille jamais » (1 *Cor.* 13, 8). Si aucune des puissances énumérées en *Rom.* 8, 35-39 ne peut nous séparer de l'amour du Christ, encore moins peut le faire la liberté du vouloir. Il faut toutefois, « à l'imitation du Christ, mourir au péché qui nous a aliénés de Dieu et vivre pour Dieu en nous unissant à lui pour devenir un seul esprit avec lui » (*In Epist. ad Rom.* V, 10, PG 14, 1053a-1054d). Dans un passage qui semble inspiré par ce texte, Grégoire de Nysse affirme à son tour que l'âme est confirmée dans le bien par la charité (*De anima et resurrectione*, PG 46, 93c-96a).

Augustin s'intéresse à décrire les étapes ou épreuves de la libération.

L'*Enarratio in Ps.* 106, où son expérience personnelle affleure constamment, distingue quatre « tentations » successives qui prennent fin par une libération intérieure obtenue par la prière : erreur et faim de Dieu, difficulté à bien agir, dégoût, épreuves propres aux chefs d'Église. Retenons la troisième, celle « d'un certain dégoût *(taedium)* dans la lenteur de cette vie, au point que l'on n'éprouve aucun plaisir à lire l'Écriture ou à prier »; il faut alors « crier vers le Seigneur » pour être libéré (6), en retrouvant le goût de la Parole, du sacrifice de louange, et la joie de proclamer les œuvres de Dieu (11). Dans le commentaire de *Jean* 8, 31-35, Augustin montre d'abord que liberté n'est pas licence (d'après *Gal.* 5, 13 et *Rom.* 6, 20-22). Il dit ensuite que « la première liberté consiste à être exempt de crimes » (homicide, adultère, fornication, vol, fraude, sacrilège); celui qui en est là « commence de redresser la tête vers la liberté, mais c'est une liberté de commençants et non de parfaits » (*In Joannem* 41, 9-10). En effet, l'homme subit encore le conflit intérieur entre la loi de Dieu et celle du péché. La libération de la servitude du péché coïncide d'abord avec la servitude de Dieu, qui est « la liberté du Christ » (12; cf Origène, *In Epist. ad Rom.* I, 1).

Dans l'attente de la « pleine et parfaite liberté », qui viendra lorsque la mort sera vaincue, l'homme se confie au Christ, bon samaritain, qui le conduit à l'Église, « lieu où le blessé est guéri, hôtellerie du voyageur; mais pour l'Église elle-même l'héritage du possesseur est en haut » (13).

On notera cet aspect *christologique* et *ecclésiologique* de la libération. Mais, dans la pensée d'Augustin, la christologie et l'ecclésiologie vont de pair avec la pneumatologie (cf Église latine, DS, t. 9, col. 349-353). De fait, le rôle de l'Esprit Saint est fortement souligné dans le *De spiritu et littera*; ce traité, adressé vers 412 au tribun Marcellinus qui venait de présider les débats de la conférence de Carthage, offre à nos yeux l'exposé le plus serein et le plus profond d'Augustin sur les rapports de la grâce et de la liberté, avant les durcissements des dernières années. Pour que l'homme pécheur parvienne à vivre selon la justice, il ne lui suffit pas d'avoir le libre arbitre et l'enseignement moral de l'Écriture (comme le croyaient les pélagiens); il faut en outre « qu'il reçoive l'Esprit Saint, par qui adviennent en lui la délectation et l'amour du Bien suprême ». Et pour que Dieu soit ainsi désiré et aimé, « la charité de Dieu est répandue en nos cœurs, non par le libre arbitre qui surgit en nous, mais par l'Esprit Saint qui nous a été donné » (3, 5). Le verset paulinien que cite Augustin (*Rom.* 5, 5) revient comme un refrain quatorze fois dans ce court traité (et plus de deux cents fois dans l'ensemble de l'œuvre, cf A.-M. La Bonnardière, dans *Augustinus Magister..*, t. 2, Paris, 1954, p. 657-665). En 16, 28, Augustin lui associe 2 *Cor.* 3, 17 (« ubi Spiritus Dei, ibi libertas »), et commente ainsi : « Cet Esprit dont le don nous justifie fait que nous trouvions délectation à ne pas pécher, et là est la liberté; sans cet

Esprit, nous trouvons délectation à pécher, et c'est la servitude ».

En définitive, pour Augustin, la liberté humaine est restaurée dans la mesure où l'amour de Dieu et l'amour de l'homme se rencontrent et fusionnent. Alors la charité divine transforme et affermit progressivement le cœur, et la liberté humaine se rapproche asymptotiquement de la liberté divine, jusqu'à coïncider avec elle dans la vie céleste. Dans cette perspective, la grâce qui rend le libre arbitre effectif et en fait une liberté authentique n'est plus on ne sait quelle force inexplicable et magique; elle est le dynamisme nouveau qui naît en l'homme d'un rapport d'amour avec Dieu, dans une communion dont le principe est l'Esprit Saint, à la fois Donateur et Don, puisqu'il infuse la charité et qu'il est lui-même Charité (cf *De Trinitate* XV, 17, 31).

3° La liberté parfaite. — Avant Augustin, Irénée avait insinué le caractère ecclésial et personnel du progrès de l'homme, grâce aux « économies » de la bonté du Père, jusqu'à ce qu'il « devienne mûr... pour voir et saisir Dieu » (IV, 37, 7, p. 942). Pour Origène, les saints en cette vie n'ont qu'une liberté « velut per speculum et in aenigmate... en comparaison de celle qui sera donnée dans le face à face » (*In Epist. ad Rom.* I, 1, PG 14, 839c-840a). Il faut entre-temps que l'image parvienne, par l'imitation de Dieu et l'exercice des œuvres, à la parfaite ressemblance (*De principiis* III, 6, 1, GCS 5, p. 280; cf *De oratione* 26, 1, GCS 2, p. 359).

Pour Grégoire de Nysse, la vocation de la créature est de progresser toujours vers le bien; c'est l'aspect positif de sa conception de la *tropè* : « La perfection qui mérite en vérité ce nom consiste à ne jamais s'arrêter dans la croissance vers le bien » (*De perfectione*, PG 46, 285cd); or, « telle est la participation du bien qu'elle rend toujours plus grand et plus capable de la recevoir celui en qui elle opère » (*De anima et resurrectione*, PG 46, 105bc; cf J. Daniélou, *Le problème du changement..*, p. 335-338).

Pour Augustin, la liberté sera parfaite lorsque la charité « une fois née aura grandi, en grandissant deviendra parfaite, et devenue parfaite restera toujours » (*Sermo* 156, 15, 16; cf *In Joan.* 41, 13). Le texte cité plus haut sur la *peccatum habendi dura necessitas* s'achève paradoxalement sur l'espérance d'une liberté qui sera nécessité bienheureuse et cependant toujours volontaire, « donec... accipiatur tanta libertas... ita ut sit etiam bene vivendi et numquam peccandi voluntaria felixque necessitas » (*De perfect. just.* 5, 9). La « psychologie » de cette liberté céleste est décrite dans les dernières pages du *De civitate Dei* : « Le libre arbitre sera plus libre encore, libéré de la délectation de pécher par la délectation indéclinable de ne pas pécher ». Alors en effet se réalisera la pleine coïncidence de la fin de l'homme, de son vouloir et de sa délectation : l'homme libre et Dieu qui est le but ultime de cette liberté seront unis par un lien d'amour indissoluble. Alors aussi la liberté de chacun s'accordera avec la liberté de tous : « Cette cité céleste aura une volonté libre, à la fois une en tous et singulière en chacun, libérée de tout mal et remplie de tout bien.., oublieuse des fautes, oublieuse des peines, mais non pour autant oublieuse de sa libération au point d'être ingrate envers son libérateur » (XXII, 30).

1. *Études d'ensemble.* — D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité classique..*, Louvain, 1945. — W. Telfer, *Autexousia*, dans *Journal of theological Studies*, t. 8, 1957, p. 123-129. — M. Harl, *Problèmes posés par l'histoire du mot* τὸ αὐτεξούσιον, dans *Revue des études grecques*, t. 73, 1960, p. XXVII-XXVIII. — K.H. Schelkle, *Erwählung und Freiheit im Römerbrief nach der Auslegung der Väter*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 131, 1951, p. 17-31, 189-207; repris dans *Wort und Schrift*, Düsseldorf, 1966, p. 251-272. — G. Bornkamm, *Das urchristliche Verständnis von der Freiheit*, Heidelberg, 1961. — RAC, art. *Freiheit*, cité *supra*. — Église Grecque, DS, t. 6, col. 818-835 (J. Kirchmeyer).

2. *Auteurs particuliers.* — F. Buri, *Clemens Alexandrinus und der paulinische Freiheitsbegriff*, Zurich, 1939. — M.-F. Berrouard, *Servitude et liberté de l'Évangile selon saint Irénée*, dans *Lumière et vie*, n. 12, 1963, p. 41-60. — H. Lassiat, *Promotion de l'homme en Jésus-Christ d'après Irénée de Lyon*, Tours, 1974, p. 319-367.

G. Teichtweier, *Die Sündenlehre des Origenes*, Ratisbonne, 1958, p. 77-85. — B.D. Jackson, *Sources of Origen's doctrine of Freedom*, dans *Church History*, t. 35, 1966, p. 13-23.

R. Leys, *L'image de Dieu chez Grégoire de Nysse*, Bruxelles-Paris, 1951. — J. Gaïth, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, 1951. — J. Daniélou, *Le problème du changement chez Grégoire de Nysse*, dans *Archives de philosophie*, t. 29, 1966, p. 323-347. — S. De Boer, *De anthropologie van Gregorius van Nyssa*, Assen, 1968.

Pour Jean Chrysostome, voir A.-M. Malingrey, *La christianisation du vocabulaire païen dans l'œuvre de Jean Chrysostome*, dans *Eirene. Actes de la 12e conf. intern. d'études classiques* (octobre 1972), Bucarest-Amsterdam, 1975, p. 55-62.

Pour Augustin, voir la bibliographie donnée à Église Latine, DS, t. 9, col. 360.

3. *Fin de la période patristique.* — Maxime le confesseur † 666 donne une importance notable à la liberté dans sa doctrine de l'image de Dieu; en outre, pour dirimer la controverse théologique sur les deux volontés du Christ, il présente une analyse élaborée de l'acte libre, reprenant les précisions ajoutées à la doctrine d'Aristote par ses commentateurs et par Némésius d'Émèse; cf L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Copenhague-Lund, 1965, p. 125-137, 220-243. Cette analyse sera connue au moyen âge par l'intermédiaire du *De fide orthodoxa* de Jean de Damas (DS, t. 8, col. 459-460); cf R.-A. Gauthier, *S. Maxime... et la psychologie de l'acte humain*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 21, 1954, p. 51-100.

Le *De consolatione philosophiae* de Boèce † 524 marquera aussi les médiévaux, surtout au sujet de la conciliation de la liberté avec la prescience éternelle; cf E. Gegenschatz, *Die Freiheit der Entscheidung in der « Consolatio philosophiae »..*, dans *Museum helveticum*, t. 15, 1958, p. 110-129; P. Courcelle, *La Consolation de la Philosophie dans la tradition littéraire*, Paris, 1967, p. 208-221.

4. Les Pères et la libération de l'homme. — Il n'était pas au pouvoir des Pères de changer les institutions ou les lois de l'empire, mais ils ont cherché à influencer les hommes chargés de les mettre en œuvre et travaillé au changement des mentalités, au nom de l'idéal évangélique de justice et de fraternité. Fidèles à Dieu mais libres devant les pouvoirs humains, ils ont revendiqué pour tous sinon une pleine liberté, du moins un allègement des contraintes oppressives.

1° Esclavage. — Il suffit ici d'apporter de brefs compléments à l'article Esclave, DS, t. 4, col. 1067-1080. Grégoire de Nysse élève la protestation la plus énergique contre la sujétion et la vénalité de l'esclave, en des termes qui contestent déjà l'institution elle-même.

Condamner à la servitude l'homme dont la nature est « libre et maîtresse de soi », c'est porter « une loi contraire à celle de Dieu ». Qu'un être humain soit chose vénale, voilà qui est proprement scandaleux : « A quel prix l'as-tu payé? Qu'as-tu

trouvé qui égale sa valeur? Celui qui a été fait à la ressemblance de Dieu, et a reçu de lui pouvoir sur toutes choses, qui peut le vendre ou l'acheter? » Dieu lui-même, en un sens, ne le peut pas, « car ses dons sont sans repentance... Même le monde entier ne peut valoir en échange de l'âme humaine » (*In Ecclesiasten*, hom. 4, PG 44, 664c-665c).

La position d'Augustin est plus subtile (cf *In Epist. ad Galatas* 28; *In Epist. Joannis..*, 8, 6-8; *Quaestiones in Heptateuchum* 1, 153).

Le dernier texte où elle s'exprime (*De civ. Dei* XIX, 14) a été souvent mal compris; il est, de fait, difficile d'en saisir la suite logique. On a voulu voir dans le contexte une théorie politique et dans ce chapitre une justification de l'esclavage, au moins dans sa pratique. Mais Augustin cherche seulement à tracer la ligne de conduite du citoyen de la cité céleste dans l'ordre social de fait défini par les lois et coutumes de la cité terrestre (cf R.A. Markus, *Saeculum. History and Society in the Theology of St Augustine*, Cambridge, 1970, p. 197-230). La seule prise de position théorique de ce chapitre est que l'ordre naturel, ordre voulu de Dieu dans la création, prévoit « la domination de l'homme fait à l'image de Dieu sur les êtres sans raison, mais non celle de l'homme sur l'homme ». La condition de servitude apparaît dans l'Écriture à la suite du péché (malédiction du fils de Cham, *Gen.* 9, 25; même notation chez Jean Chrysostome, *Hom. in Genesim* 29, 5; *Serm. in Gen.* 5, 1, PG 54, 270a, 599b). Augustin admet que l'esclavage est lié à l'introduction du péché dans l'humanité, mais seule serait légitime à ses yeux la servitude infligée en raison d'une faute personnelle (au même titre que l'emprisonnement, par exemple).

Cependant, puisqu'elle tient à la solidarité des hommes dans le péché (cf l'exemple de *Daniel* 9, 5-19), la servitude peut toujours devenir occasion d'un profit spirituel.

D'où les avertissements donnés par saint Paul aux esclaves (*Éphés.* 6, 5-8) et dont Augustin précise le sens : « S'ils ne peuvent être libérés par leurs maîtres, qu'ils rendent libre en quelque façon leur servitude, en servant non par crainte hypocrite, mais avec un amour sincère, jusqu'à ce que passe l'iniquité, que soit abolie toute domination et puissance humaine et que Dieu soit tout en tous ». L'incise « s'ils ne peuvent être libérés » (allusion probable à 1 *Cor.* 7, 21) laisse entendre que la liberté reste l'idéal; dans le commentaire de la *Prima Joannis* (8, 8), Augustin dit en effet : « Tu dois vouloir que tous les hommes te soient égaux », sans pourtant appliquer ce précepte à la libération des esclaves. En outre, il atteste la pratique des affranchissements selon la procédure de la *manumissio in ecclesia* (*Sermo* 21, 6; *Sermo* 356, 6-7, où deux diacres d'Hippone libèrent leurs esclaves par souci de pauvreté spirituelle).

L'interprétation de 1 *Cor.* 7, 21 est discutée; voir P. Trummer, *Die Chance der Freiheit..*, dans *Biblica*, t. 56, 1975, p. 343-368 (bibliographie).

2° L'EXERCICE DE LA JUSTICE. — Les Pères ont noté la différence radicale entre la justice humaine et la justice divine, dont ils se veulent les messagers : la première vise la punition du coupable, la seconde l'amendement du pécheur; c'est pourquoi, en principe, elle répugne à la peine capitale.

Basile de Césarée écrit à un fonctionnaire de police, au sujet de voleurs de biens d'Église : « J'ai demandé qu'on les remît dans le droit chemin par les leçons et admonitions du Seigneur, et je pense au nom de Dieu les rendre meilleurs à l'avenir » (*Epist.* 286, éd. Y. Courtonne, t. 3, Paris, 1966, p. 157).

Augustin détourne Marcellinus de faire exécuter les assassins donatistes d'un prêtre d'Hippone : qu'on n'applique pas la loi du talion, mais que « vivants et sans aucune mutilation corporelle, ils soient emprisonnés ou occupés à une tâche utile » (*Epist.* 133, 1; cf 100, 1-2). Cette clémence n'est pas réservée aux affaires religieuses; elle est requise de tout juge chrétien qui doit punir le péché, mais libérer le pécheur : « Ne va pas jusqu'à la mort pour qu'existe l'homme qui se repente » (*Sermo* 13, 7, 8).

La position d'Augustin est particulièrement nette en ce qui concerne la *torture*. Il félicite Marcellinus d'avoir conduit son enquête sans recourir aux procédés extrêmes de la *quaestio*, mais seulement aux verges (*Epist.* 133, 2). Il revient sur le sujet dans un chapitre du *De civitate Dei* où il met en garde contre les erreurs fréquentes des juges humains, faute de pouvoir sonder les consciences. « Mais voici une chose plus intolérable encore.. : il arrive par cette misérable ignorance que le juge fasse mourir innocent et torturé celui qu'il torturait pour ne pas le faire mourir innocent » (XIX, 6).

3° DÉFENSE DES OPPRIMÉS. — Plusieurs lettres de Basile intercèdent en faveur de débiteurs aux abois (107-109), de fonctionnaires en disgrâce (179-180, 348-349), de serviteurs coupables (72-73, 112), ou sollicitent des allègements d'impôts (36-37, 104, 110, 309-313, 315). La correspondance d'Augustin entre davantage dans le détail des faits.

Conscient que son devoir d'évêque impose la protection des orphelins (*Sermo* 176, 2), il prend la défense d'une jeune pupille qu'un certain Rusticus voudrait marier à son fils encore païen (*Epist.* 252-255). La lettre à l'évêque Benenatus, qui favorisait ce projet, est un témoignage rare de psychologie et de respect des personnes : Augustin a parlé à la fillette qui lui a dit son désir d'être moniale; mais elle est trop jeune pour qu'on se fie à ce badinage d'enfant; en outre, elle a une tante, et sa mère se fera peut-être un jour connaître, elle qui a les premiers droits. Il faut au moins attendre que la fillette soit en âge de choisir librement; « pour le moment, conclut Augustin, je ne puis la promettre à quiconque » (*Epist.* 254; voir aussi les lettres 113-115 en faveur d'un Faventius, « fermier du défilé de Paratiana »).

L'*intercessio* de l'évêque est parfois critiquée : « Il est allé trouver cette puissance! Que va faire l'évêque auprès de cette puissance? » (*Sermo* 103, 19, 17).

Augustin en décrit les ennuis : « être aux aguets, faire antichambre, laisser passer les dignes et moins dignes, être mal reçu, obtenir parfois, parfois se retirer sans succès »; qu'on lui laisse donc liberté d'action *(ibidem)*! La lettre 151 à Caecilianus présente l'*officium intercessionis* de l'évêque comme « une pratique coutumière, qu'il exerce en faveur de tous, qui peut être importune, mais ne saurait être blâmée ». Ce « document déconcertant » (cf Mad. Moreau, *Le dossier Marcellinus*, Paris, 1973, p. 93-102), adressé à un fonctionnaire qu'Augustin soupçonne d'avoir trempé dans le meurtre de Marcellinus, s'achève par cette réflexion courageuse : « Si vous ne travaillez pas pour le bien des hommes, mieux vaut dormir jour et nuit! »

La lettre 153 au vicaire d'Afrique Macedonius fonde le devoir d'intercession sur la bonté de Dieu qui, « exempt d'injustice et puissance souveraine.., fait lever son soleil et descendre la pluie sur les justes et les injustes » (2, 4). On y lit ensuite que les pécheurs auxquels l'Église refuse une seconde pénitence publique ne doivent pourtant pas désespérer de leur salut (3, 7).

Le reste de la lettre est un petit traité de morale politique et civique : le pouvoir de coercition est légitime, mais il est bon qu'il soit tempéré par l'*intercessio* (8, 16); celle-ci peut jouer même pour les débiteurs insolvables, à condition qu'ils le soient vraiment, car l'évêque doit presser à la restitution, au besoin par l'exclusion de la communion (6, 11). Condamnable est la vénalité des juges, avocats et témoins (6, 23); quant aux « pots de vin », à côté d'abus à proscrire, il existe à ce sujet « une coutume tolérable » pour favoriser l'acceptation de charges coûteuses; mais ceux qui « par fraude, rapine, calomnie, oppression, intrusion » auraient fait des gains malhonnêtes, ils

doivent restituer, à l'exemple de Zachée (6, 24). Finalement, on devrait persuader ceux qui usent mal de leur argent « qu'ils abusent du bien d'autrui » (6, 26).

Pour le rôle des évêques au temps des invasions, cf DS, t. 9, col. 370.

1. *Esclavage.* — H. Wallon, *Histoire de l'esclavage*, t. 3, 3e éd., Paris, 1879. — A. Kroess, *Die Kirche und die Sklaverei in Europa in den späteren Jahrhunderten des Mittelalters*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 19, 1895, p. 273-305, 589-622.

G. Kehnscherper, *Die Stellung der Bibel und der alten christlichen Kirchen zur Sklaverei*, Halle, 1957. — *Slavery in Classical Antiquity*, éd. M.I. Finley, Cambridge, 1961. — F. Fabbrini, *Schiavitù. Religioni antiche e cristianesimo primitivo*, Manduria-Bari, 1963. — J. Vogt, *Sklaverei und Humanität. Studien zur antiken Sklaverei und ihrer Erforschung*, Wiesbaden, 1965. — H. Gülzow, *Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten*, Bonn, 1969.

2. *Questions politiques et sociales.* — J. Leipoldt, *Der soziale Gedanke in der altchristlichen Kirche*, Leipzig, 1952. — J. Gaudemet, *L'Église dans l'empire romain*, Paris, 1958.

St. Giet, *Les idées sociales de saint Basile*, Paris, 1941. — Y. Courtonne, *S. Basile et son temps*, Paris, 1973, p. 371-415. — St. Verosta, *Iohannes Chrysostomus Staatsphilosoph und Geschichtstheologe*, Gratz, 1960. — G. Combès, *La doctrine politique de saint Augustin*, Paris, 1927. — A. Brucculeri, *Il pensiero sociale di S. Agostino*, Rome, 1932. — Cl. Lepelley, *S. Augustin et la cité romano-africaine*, dans *Jean Chrysostome et Augustin*, Actes du Colloque de Chantilly 1974, Paris, 1975, p. 13-39; A. Natali, *Christianisme et cité à Antioche*, *ibidem*, p. 41-59.

Voir aussi les bibliographies de l'art. Église Latine, DS, t. 9, col. 345 et 371.

Conclusion. — Pour les Pères, la liberté est une valeur sacrée : en son origine parce qu'elle est donnée par Dieu, en sa finalité parce qu'elle conduit à la communion avec Dieu. Cette origine est la même pour tous, et donc la liberté a valeur *universelle*. La communion avec Dieu implique toujours la communion avec les hommes, quoique cette conséquence ne soit pas toujours explicitée : la liberté prend donc une dimension *sociale* en même temps que *personnelle*. Le chrétien ne saurait vouloir être libre sans œuvrer pour que tous les hommes le soient.

Mais la liberté n'est pas un attribut statique, une faculté de l'homme dont le pouvoir serait indépendant de son exercice. Tout au contraire, la liberté se détermine elle-même selon la valeur de ses décisions : elle s'affaiblit, jusqu'à se perdre, en cédant au mal; elle s'affermit au contraire en s'ouvrant à l'amour de Dieu et en s'engageant dans une action généreuse. La valeur de la liberté est ainsi toujours liée à l'histoire concrète de chaque homme, à sa valeur morale, à sa participation au dessein de Dieu et au destin des hommes.

C'est cette conscience des conditions de la liberté, en même temps que de son caractère sacré et de sa dimension sociale, qui explique pour une part les interventions des autorités ecclésiales pour orienter les choix de la masse des chrétiens ou limiter les droits des groupes hétérodoxes ou non-chrétiens. Ces interventions pourront aller parfois jusqu'à une contrainte qui paraît abusive aujourd'hui : la nécessité de la tolérance et de la liberté religieuse n'apparaîtront que plus tard.

Mais les excès occasionnels ne diminuent pas la grandeur de l'enseignement des Pères. Englobant et dépassant l'idéal de liberté politique et morale des anciens, fondée sur la révélation biblique et le message évangélique, la liberté proclamée et pratiquée par eux anticipe l'idéal moderne des droits de l'homme; elle justifie et critique en même temps les efforts de nos contemporains pour une authentique promotion humaine.

Les vues des Pères se transmettent à travers le moyen âge et la renaissance jusqu'au monde moderne. Au 12e siècle, des auteurs comme saint Bernard et Guillaume de Saint-Thierry associent la liberté à leur doctrine de l'image (cf DS, t. 7, col. 1429). De même Bonaventure au 13e (II *Sent.*, d. 15, a. 2, q. 1; *Breviloquium* 2, 4; éd. Quaracchi, t. 2, p. 383a, et t. 5, p. 221b-222a); cf Ch. Bigi, *La libertà in S. Bonaventura*, dans *Bonaventura 1274-1974*, t. 3, Grottaferrata, 1974, p. 599-621; V. Ristori, *La libertà in S. B.*, Rome, 1974. Pour l'école franciscaine, la liberté est un attribut essentiel de la volonté, cf E. Stadter, *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit... zwischen Bonaventura und Duns Scotus*, Munich-Paderborn-Vienne, 1971.

Thomas d'Aquin présente, à côté d'une théorie du libre arbitre fondée sur la possibilité de choix entre des biens relatifs, une conception théologique ou métaphysique : l'homme est libre comme image de Dieu (*Summa theol.*, 1a 2ae, *prooemium*) et comme *causa sui* (*Contra Gentiles* III, 111-112; *Summa theol.*, 2a 2ae, q. 19, a. 4). Voir O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. 1, Louvain, 1942; 2e éd., 1957.

Pour la période de la Renaissance, voir les textes rassemblés par H. de Lubac, *Pic de la Mirandole*, Paris, 1974, p. 170-183, et le beau passage de Nicolas de Cuse, *De visione Dei* 7, cité p. 335, n. 4.

Aimé Solignac.

IV. EXPÉRIENCE DES MYSTIQUES

1. Sens du témoignage des mystiques. — Les mystiques chrétiens, d'ordinaire, ne se proposent pas explicitement d'écrire ni de spéculer sur la liberté. Leur souci exclusif est de chercher Dieu, tel qu'il est en lui-même; le but auquel ils tendent est la rencontre avec l'Absolu, aussi totale que possible. Néanmoins, conjointement et inséparablement, cette quête implique une expérience de liberté. Car la liberté est ce par quoi l'homme est capable de Dieu; plus exactement, ce par quoi l'homme est capable d'assimiler l'action par laquelle Dieu attire et transforme sa créature pour l'unir à lui. Voilà pourquoi ils ne cessent d'en parler, lors même qu'ils semblent n'en rien dire ou la désignent par d'autres noms. Leur enseignement est de l'ordre du témoignage et ce témoignage se caractérise par deux traits.

1° Si leur vie ou leurs écrits nous éclairent sur l'être de la liberté, ce n'est pas parce qu'ils en atténuent le mystère, mais parce qu'ils le portent à son comble. Ils sont les témoins de ce qu'elle peut lorsque, sous l'influence de la grâce et transformée par elle, elle va jusqu'à l'extrême de ses possibilités : la capacité de devenir Dieu par participation. Ce n'est qu'alors qu'elle est pleinement elle-même : « L'union est telle que toutes les choses de l'âme ne font qu'un avec les choses de Dieu, l'âme est transformée; elle paraît être Dieu plutôt qu'âme; elle est Dieu par participation » (Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, liv. 2, ch. 4, p. 112; traduction, retouchée, de Grégoire de Saint-Joseph, Paris, 1947). On ne s'étonnera donc pas qu'ils soient moins attentifs à ce que peut et veut l'homme qu'à ce que peut et veut Dieu, à son appel, à ses exigences, à son action imprévisible et déconcertante qui les mène là où ils ne savaient ni ne pouvaient aller par leurs propres forces. Ainsi donc, cette liberté par laquelle l'homme est le plus authentiquement lui-même, maître de ses décisions et s'exprimant en elles, les mystiques ne la détachent pas de l'action divine :

elle y demeure prise, investie par elle. Elle est mesurée par la connaissance de Dieu, aussi bien dans son terme, qui est la vision, que dans les étapes qui préparent à cette union.

2° Mais ce dépaysement les révèle à eux-mêmes. Éclairés, parce que transformés; actifs, parce que sous l'emprise de Dieu; libres, parce qu'ils consentent à laisser Dieu agir. Cette action de Dieu (c'est là un second trait de la vie mystique) n'est pas conclue, réflexivement ou dialectiquement ressaisie, elle est éprouvée, perçue, dans une expérience tour à tour savoureuse et crucifiante.

« La charité, chez le mystique, n'est pas seulement infuse, mais est consciemment infuse... Il y a passivité... et passivité consciente, en ce que l'âme se sait, se sent investie par Dieu de cet amour. Et c'est pourquoi l'âme contemplative atteint la présence de Dieu en soi-même, car ce Souverain Bien est là dotant l'âme, au su de l'âme. Elle ne remonte pas du don au Donateur par une régression dialectique; non, le don, elle le reçoit *de la main* du Donateur, qui est donc là présent d'une manière que l'âme expérimente » (M. de la Taille, *L'oraison contemplative*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 9, 1919, p. 281).

Il est clair que cette expérience ne se substitue pas à la foi : elle l'implique et elle en procède. Car Dieu n'est atteint que dans son action purifiante et transformante; la liberté à son tour ne se saisit pas dans la plénitude de son essence, puisqu'elle n'est pas au terme de son cheminement et que ce terme est encore caché dans le savoir de Dieu : « Pour venir à ce que vous ne savez, allez par où vous ne savez » (Jean de la Croix, *Montée*.., liv. 2, ch. 13, p. 86); « Ainsi engloutie et abîmée, elle (l'âme) ne voit ce qui lui va arriver, ni où l'Esprit la va mener » (Marie de l'Incarnation, *Écrits spirituels et historiques*, éd. A. Jamet, t. 2, Paris, 1930, p. 454, *Relation* de 1654). C'est donc bien à la vie de foi que s'alimente l'expérience du mystique, comme celle de tout chrétien. Mais lorsque, par don de Dieu, cette expérience devient transparente à elle-même, elle est, pour tout homme et non pas seulement pour celui qui en est le privilégié, un témoignage vivant de la véritable dimension de la liberté, lorsque l'homme se livre pleinement à l'emprise de Dieu. Par là, les mystiques sont maîtres d'espérance, car ils témoignent de la vocation qui est celle de tout homme; mais aussi destructeurs d'illusions, car ils volatilisent les fausses conceptions qu'on peut se faire d'une liberté identifiée au caprice individuel ou emprisonnée dans l'égoïsme.

2. L'être de la liberté.

Remarques de vocabulaire. Puisque les mystiques, le plus souvent, ne songent pas à écrire des traités sur la liberté, ce qui est significatif, c'est le mouvement de leur vie, et il faut s'attendre à ce qu'ils parlent de la liberté sous d'autres noms ou même implicitement, sans la nommer. Explicitement, ils l'identifient à l'activité de la volonté. Mais la volonté n'est pas séparable de la vie de l'esprit : mémoire, intelligence, volonté sont relatives les unes aux autres et s'enveloppent mutuellement. En réalité, la liberté se situe au-delà de la distinction des facultés, dans le dynamisme de l'être spirituel d'où elles émanent. Non qu'elle puisse exister sans elles, elle est leur source; mais c'est à travers elles qu'elle s'exerce et s'actualise.

Quand les mystiques relatent leur cheminement spirituel, la liberté s'identifie au « je », à l'existence du sujet concret, dans sa relation à Dieu, aux autres, au monde et à lui-même. Dans un vocabulaire objectif par contre, ils l'identifient, au moins partiellement, à l'âme, au fond ou au centre de l'âme; car l'âme alors n'est pas une réalité inerte, mais un dynamisme spirituel, force ascensionnelle vers Dieu. Certains spirituels (*Soliloques* d'Augustin; *Mémorial* de Pierre Favre † 1546, trad. M. de Certeau, Paris, 1960) entreprennent un dialogue entre le « je » et « l'âme ». Cela définit assez bien le lieu de la liberté et manifeste la non-identité intérieure, impliquée en tout devenir, que nous essayons de déceler dans les lignes qui suivent.

1° Le double aspect de la liberté. — Très souvent, lorsqu'ils emploient le mot « liberté », les mystiques désignent un point d'émergence : le moment où l'homme, affranchi de l'attachement égoïste aux créatures et à lui-même, devient apte à se laisser transformer par Dieu. « L'âme n'a qu'une volonté; or, en l'inclinant vers le créé, elle lui fait perdre sa liberté, la force et la pureté indispensable à la transformation divine » (Jean de la Croix, *Montée*, liv. 1, ch. 11, p. 76); « Les tendances et les vains plaisirs sont comme autant de moyens dont ils (les liens) enserrent l'âme, afin de l'empêcher de sortir d'elle-même et d'arriver à la liberté de l'amour de Dieu » (*Nuit obscure*, str. 1, ch. 13, p. 540); et Marie de l'Incarnation parle « du contentement très véritable de se voir délivrée de ce qui lui nuisait le plus pour être, en vraie pureté, en la jouissance de son vrai et unique Bien » (*Relation* de 1654, t. 2, p. 456). Être libre, c'est apprendre à le devenir.

Ce devenir implique un double pôle.

1) D'une part, l'homme ne commence à être libre que lorsqu'il « ramasse en Dieu toute la force de sa volonté »; c'est par cette sortie de soi qu'il se possède, par ce mouvement de transcendance qu'il accède à l'intériorité, par cette complaisance en Dieu qu'il trouve son autonomie. Sous sa forme parfaite, elle consiste à tellement vouloir et aimer Dieu qu'on ne puisse se déprendre de cet amour. Telle est la liberté des élus au ciel, « où il n'y aura plus de délectation à pécher : ubi peccare non delectabitur » (Augustin; cf *supra*, col. 818). Dès ici-bas, ceux dont le cœur est purifié anticipent de quelque façon cette joie et cette béatitude. Plus l'inclination vers Dieu est profonde, plus l'expression en est spontanée, moins il reste de place à l'hésitation et au choix (du moins sous la forme de la moindre complaisance dans le mal), et plus l'homme se sait et s'éprouve libre.

2) D'autre part, et non moins vigoureusement, les mystiques affirment que l'homme est libre d'accéder à cette liberté. Sans doute, il ne peut aller à Dieu que par don de Dieu. Mais l'accueil de ce don, le consentement à recevoir de Dieu le mouvement qui nous porte à lui, suppose un pouvoir de choix, fait entrer en jeu la décision, se manifeste au sein d'un conflit, avec ce que cette lutte implique de tentations, de renoncement, de souffrance, voire de possibilités de défaillances et de refus. Se laisser saisir par Dieu, c'est préférer Dieu et, en un sens, choisir Dieu. C'est par l'exercice de la liberté que l'homme est appelé à devenir libre.

En termes augustiniens, on dira que le libre arbitre est ce par quoi on accède à la vraie liberté, à condition de comprendre qu'il n'y a pas là deux réalités séparées, mais deux moments d'un même et unique devenir spirituel : « L'homme n'a qu'une volonté », dit Jean de la Croix. Cette distinction n'a donc pour rôle que d'exprimer le paradoxe que constitue une liberté créée, celle d'un être fini appelé à devenir Dieu par participation. Si Dieu est amour subsistant et si l'homme ne peut devenir pleinement lui-même, libre et autonome, qu'en

participant à l'activité immanente de Dieu, il est nécessaire qu'il ne soit pas, par soi et par ses propres forces, ce qu'il ne peut devenir que par don. La démarche de choix est donc une démarche d'ouverture, d'accueil, qui tient toute sa force du terme auquel elle tend et de l'action divine qui en est la source : sans quoi le choix se résoudrait en une succession d'actes anarchiques et indifférents. En revanche, si d'emblée l'homme était pure liberté, il serait Dieu, possédant en soi et par soi cette vie, cette sainteté et cette béatitude qui sont le privilège de Dieu. Même une fois au terme, la liberté reste une liberté devenue : « Elle contient nécessairement en elle le mouvement par lequel elle *est* (devenue) ce qu'elle n'était pas » (G. Morel, *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix*, t. 1, Paris, 1960, Préface, p. 38).

2° Liberté divine et liberté humaine. — Pour comprendre ce que le mystique entend par liberté, le mieux est de se placer à l'ultime étape du devenir. Cette ultime étape, Jean de la Croix la décrit à la fois comme une expérience déjà présente et comme un élan nostalgique vers un achèvement non encore réalisé, pressenti cependant. Ce désir qui constitue le fond de l'âme et de la volonté, même quand l'homme ne le sait pas encore et qu'il erre à la recherche des biens créés, c'est l'*égalité d'amour* avec Dieu :

« Le but de l'âme est d'arriver à l'égalité d'amour qu'elle a toujours désirée naturellement et surnaturellement; l'amour ne peut être satisfait s'il ne sent pas qu'il aime autant qu'il est aimé. Or, l'âme voit de façon très certaine l'immensité de l'amour que Dieu lui porte; elle ne veut pas l'aimer de façon moins élevée et moins parfaite... D'où son désir d'être transformée actuellement en lui, car elle ne peut arriver à cette égalité que par une transformation totale de sa volonté en celle de Dieu; ces volontés s'unissent alors de telle sorte que les deux sont unifiées, et ainsi il y a égalité d'amour. En effet, la volonté de l'âme transformée en celle de Dieu est toute désormais volonté de Dieu; la volonté de l'âme n'est pas détruite pour cela, mais elle est devenue volonté de Dieu. Ainsi donc, l'âme aime Dieu avec la volonté de Dieu, qui est aussi sa volonté à elle; de la sorte, elle l'aime autant qu'elle en est aimée, puisqu'elle l'aime avec la volonté de Dieu même » (*Cantique spirituel*, st. 37, p. 886).

Même expérience chez Marie de l'Incarnation : « Tout cet amour ne me suffisait pas, ne me pouvant souffrir avec un amour limité... Enfin mon âme était insatiable, ne voulant que la plénitude de l'amour » (lettre du 27 juillet 1627, *Correspondance*, éd. G. Oury, Solesmes, 1971, p. 10), et chez Thérèse de l'Enfant-Jésus : « Pour vous aimer comme vous m'aimez, il me faut emprunter votre propre amour, alors seulement je trouve le repos » (*Manuscrits autobiographiques*, C, f. 34v, Lisieux, 1957, p. 309).

La liberté est donc identique à l'amour et à l'amour de l'Absolu, Dieu : être libre, c'est aimer Dieu de tout son cœur, de toutes ses forces et de tout son esprit. Mais cet amour ne trouve pas dans la créature le principe suffisant de son mouvement : c'est l'amour infini de Dieu qui, pénétrant et investissant la volonté, se redouble en elle pour revenir à Dieu sous forme de don. Il y a participation, non parce que l'âme serait une partie de Dieu, ni parce que se rejoindraient un amour venant de Dieu et un amour venant de l'homme; mais parce que Dieu, en comblant d'amour sa créature, lui donne cet amour comme un acte qu'elle exerce et qui, en elle, devient retour d'amour vers lui.

Or, ce terme mystique du chemin définit ce qu'est, en son essence, la liberté. Cela semble irréel, car cela ne répond ni à l'expérience de la plupart des hommes, ni même à celle de ceux qui commencent à s'engager dans la voie spirituelle. Il faut concéder en effet que cet échange ne joue à plein que lorsque l'âme entièrement purifiée n'oppose plus de résistance à la puissance de Dieu. Pourtant, c'est bien là l'être de la liberté qui s'annonce déjà sous forme de virtualité dès les plus humbles étapes de la vie spirituelle, et, pour tout homme, sous forme de contradictions inhérentes au vouloir, de secret appel entendu ou rejeté. Car cet échange, même si on ne le sait pas encore, se vérifie déjà à travers toute la série des actes qui préparent l'union avec Dieu, même si la réponse de l'homme est encore ambiguë, imparfaite, tâtonnante. La purification, la conversion, le désir même d'être libéré, bref tout ce qui est mouvement de liberté authentique, c'est-à-dire approche de Dieu, est toujours, premièrement et fondamentalement, don de Dieu et, en retour, commencement d'amour de la créature pour Dieu. Dans cette œuvre de sanctification, l'homme ne peut rien faire qu'il ne le reçoive : Dieu n'achève pas ce que l'homme aurait commencé, comme si celui-ci avait un premier pas à faire, de sa propre initiative, pour se mettre sous la dépendance de Dieu. Dès l'origine, tout est de Dieu. Mais tout est aussi de l'homme. Liberté divine et liberté humaine n'entrent pas en concurrence, comme deux forces séparées s'appliquant à une même tâche, car ce que ferait l'une, l'autre ne le ferait pas et réciproquement. Non, l'acquiescement de l'homme est toujours la reprise d'un acte d'amour de Dieu, parce que c'est la liberté divine qui fait être la liberté humaine. C'est donc dans l'acte créateur lui-même qu'il faut chercher la racine de la liberté.

Paradoxalement, cet acte créateur semble creuser une distance infranchissable entre le Créateur et la créature, et pourtant ce qui paraît obstacle insurmontable est condition d'union. Car, pour que l'homme puisse participer de la sorte à la vie de Dieu, il faut qu'il soit non-Dieu (puisqu'il a à le devenir), mais il faut surtout que Dieu seul soit libre, en lui-même et par lui-même, parce que seul il est. Se suffisant pleinement à lui-même, il est indépendant de tout. En lui ou hors de lui, il n'y a rien, distinct de lui, qui lui impose d'être ce qu'il est. Ni contraint du dehors, puisqu'il est tout. Ni du dedans, puisqu'il n'y a en lui aucune nature, aucune poussée de l'être qui le contraindrait à être tel : en Dieu, il n'y a pas de « ainsi ». Ce Dieu incomparable, ineffable, saint, unique, les mystiques affirment son mystère avec une intransigeance jalouse qui ne peut souffrir qu'on empiète sur la transcendance de la liberté divine. Il leur est essentiel que Dieu soit Dieu. L'un des premiers chapitres de la *Montée du Carmel*, dans une sorte de litanie alternante, fait de cette radicale opposition entre le Créateur et la créature, au-delà de toute analogie, le principe élémentaire de la vie spirituelle. Dieu est l'Être, la créature n'est rien. Dieu est beauté, la créature est laideur. Dieu est bonté, la créature est malice, Dieu est liberté, la créature est esclave : « Toute la souveraineté et la liberté du monde... ne sont que servitude, angoisse et esclavage » (*Montée*, liv. 1, ch. 4, p. 40). En toute expérience mystique se renouvelle quelque chose de la vision de Moïse et d'Isaïe. Dieu seul est, Dieu seul est saint. En face de lui, la créature ne peut plus feindre d'être, elle est contrainte au recul, elle fait l'épreuve, en vérité, de son vide et de son néant.

Pourtant, de cette distance portée à son comble jaillit la possibilité d'une communion. Ce recul est

approche de Dieu, ce vide est naissance à la liberté. Parce qu'elle n'est rien (par soi), la créature peut tout recevoir. Parce qu'il est tout par soi, le Créateur peut gratuitement tout donner. C'est là sa Gloire.

« Telle est la sainteté de Dieu : un mystère dont nulle créature n'approche qu'en frissonnant, tremblante de son indignité, mais incapable de s'en détacher. Qu'elle ne soit rien, qu'elle soit mesquine et misérable, qu'importe, du moment que Dieu est toute beauté, toute noblesse, toute grandeur. Et ce n'est pas seulement une consolation de voir ainsi compensée sa faiblesse, c'est au contraire une joie exultante de découvrir qu'il n'est rien en elle que le vide, le besoin de laisser Dieu l'envahir, la créer » (J. Guillet, *Textes bibliques pour prier*, coll. Vie chrétienne, Paris, 1962, p. 17).

En effet, dans cette mise en face de Dieu, la créature se trouve devant une sollicitation à être, dans sa vérité, à être « soi ». Elle découvre qu'en sortant de soi, elle est donnée à elle-même, capable d'adoration, d'aimer le Tout-Autre, le Saint, gratuitement, et que cette joie la justifie d'être. Mais elle découvre aussi qu'elle est quelqu'un pour Dieu, que Dieu entre en dialogue avec elle, lui assigne une tâche à accomplir, que l'exigence de Dieu l'atteint à la racine d'elle-même et fonde sa liberté. Face à cette altérité, la créature est invitée à être « soi » en devenant ce qu'elle est « pour Dieu ».

Un texte étonnant de Marie de l'Incarnation montre cette identité du vide et de la plénitude, de la pauvreté et de l'amour : « Je m'aperçus en cette grandeur infinie, plongée en lui.., me connaissant tellement rien que je ne le puis exprimer. C'est là où l'âme se voit anéantie en le parfait anéantissement qui est une connaissance qui lui est infuse sans qu'elle y fasse rien de sa part, qui est une des grandes faveurs qu'on puisse expérimenter en cette vie et qui humilie davantage que l'on ne saurait dire. Et, chose admirable, en cet anéantissement, on se voit propre pour l'Amour, lui, grand Tout, et l'âme, rien, propre pour lui qui agrée ce rien et l'a créé pour cette œuvre qui est incompréhensible qu'à celui qui l'a expérimentée » (lettre de 1631/2, *Correspondance*, p. 14).

Ainsi, la grâce de connaître son néant est grâce infuse, car elle implique une connaissance de Dieu se révélant à l'intime du cœur. La corrélation de la connaissance de soi et de la connaissance de Dieu est un thème fondamental de la vie mystique : mais le « noverim me, noverim te » est un optatif, un souhait, une prière, car non seulement on ne connaît Dieu que par Dieu, mais on ne se connaît que par Dieu, dans sa misère comme dans la sublimité de la vocation à laquelle on est appelé. En outre, cette connaissance étant produite, elle devient immédiatement complaisance en Dieu, découverte de l'amour de Dieu pour sa créature, découverte par la créature de sa capacité d'adoration, c'est-à-dire de sa capacité d'aimer Dieu, l'Absolu, tel qu'il est, au-delà de ce qu'elle sait. Aimer ainsi, c'est être justifié d'exister, c'est être libre. Ainsi s'explique la parenté entre ce que les mystiques appellent humilité, amour et liberté. Aucun de ces mots n'a immédiatement son sens : ils ne reçoivent leur contenu qu'à mesure que se développe l'expérience de purification et deviennent alors synonymes. Être libre, c'est aimer Dieu. Aimer Dieu, c'est sortir de soi, trouver dans un autre la justification de son existence : non seulement parce qu'on reçoit incessamment de Dieu son être, mais parce qu'on se complaît en lui, gratuitement. Enfin, cet amour n'est possible que dans la mesure où l'on est purifié de toute prétention à être par soi. On ne veut être que se recevant de Dieu, posé par un autre pour se complaire en cet autre. L'acte de liberté consiste toujours à se recevoir de Dieu pour vouloir Dieu, à tout prix. Mais ce vouloir-Dieu ne peut être qu'un vouloir-par-Dieu.

« Pour vouloir complètement, il faut qu'un autre en moi veuille; un autre, c'est-à-dire un Dieu, non pas grand tout, non pas ensemble de l'être, non pas résidu du plus pur des âmes, mais personnel et distinct de moi personnellement. Ma volonté n'est vraiment mienne qu'en cessant d'être mienne, et non pas simplement en ce sens que je doive vouloir un bien plus haut et plus large que moi, mais en ce sens qu'un autre doit me faire vouloir; il ne faut pas seulement que le *moi* cesse d'être *l'objet* du vouloir; il faut que *je* me résigne à mon incapacité d'en être le suffisant *sujet*. Que dis-je : que je m'y résigne? Il faut que je m'y complaise, que j'en exulte, que j'en triomphe de joie. Abnégation la plus profonde, amour le plus amoureux, car au-delà de la joie ravissante de se donner, il y a celle de s'abandonner pour l'opération du don même » (P. Rousselot, *La grâce d'après saint Jean et saint Paul*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 18, 1928, p. 99-100).

Dieu est donc et reste éternellement transcendant à l'homme, jusque dans son union la plus intime avec lui. Il est le Tout-Autre. Mais il ne l'est pas sur le mode d'altérité qui oppose être fini à être fini. Dieu, parce qu'il est tout, ne s'oppose à rien. Si bien qu'il est aussi le non-Autre, celui qui est présent à sa créature parce qu'il la fait être et qu'il la fait être soi, lui donnant d'être libre non par ses propres forces, mais par sa Liberté à lui, Dieu. Le « interior intimo meo, superior summo meo » d'Augustin, usé à force d'avoir été répété, est cependant l'émerveillement du mystique, sa découverte permanente. Qu'il ne soit rien par soi le rend propre à accéder, par grâce et à travers des épreuves purificatrices, à l'égalité d'amour avec Dieu. La naissance et la consommation de la liberté humaine trouvent donc leur source dans la transcendance de Dieu, dans ce mystère d'amour qui fait que, gratuitement, il décide de communiquer sa propre vie aux esprits qu'il crée, de leur donner accès à son amour et à sa sainteté. Du côté de l'homme, elles se fondent sur son néant, autrement dit sur l'acceptation de n'être rien par soi, ce qui le rend propre à tout recevoir de Dieu, son être initial comme le mouvement par lequel il va vers lui : la vie divine afflue là où le vide est plus grand. De sorte que le mystique fait l'épreuve, concrètement et continuellement, de l'identité de la confession « Toi seul es saint » et de l'exigence « Parce que je suis saint, tu seras saint ».

3° La liberté comme choix. — Le fond de l'attitude mystique est donc passivité, consentement à laisser Dieu agir. Le « vouloir et le faire », la capacité et l'exercice, tout procède de la liberté divine. Néanmoins, cette dépendance fonde l'autonomie; cette capacité et cet exercice sont réellement nôtres, l'amour reçu de Dieu devient notre amour pour lui. Dieu fait vouloir, mais ne dispense pas de vouloir. Il fait agir librement. L'acte posé par l'homme est vraiment expression de celui qui se donne. Au surplus, comme nous n'accédons pas d'emblée à la condition de liberté parfaite, que cette croissance se fait à partir d'une situation initiale de finitude et d'aliénation, la réponse à l'action purificatrice et sanctificatrice de Dieu se fait à travers une suite de décisions, d'élections, de choix.

Le mot traduit une expérience humaine certaine. La conversion, le renoncement aux créatures, la rigueur de l'ascèse, la patience même au fort des purifications passives, mettent à l'épreuve la capacité de vouloir.

La fidélité du mystique vient tout entière de Dieu, mais elle est bien sienne; elle a le caractère coûteux, réaliste d'un acquiescement maintenu, parce qu'il est toujours renouvelé. On pourrait toutefois se demander si cette expérience, vraie du point de vue de l'homme, au niveau psychologique, ne se dissout pas, quand on se place au point de vue de Dieu. Or, c'est là peut-être qu'on en découvre l'authenticité. L'histoire du salut, la révélation de l'Écriture, ces paroles mêmes de la Bible que les mystiques reprennent pour traduire leur expérience personnelle, montrent que Dieu est aux prises avec la liberté humaine, qu'il cherche l'homme, qu'il se heurte à son indifférence, à son oubli, à son refus, à sa révolte. Dieu attend le « oui » de l'homme, qu'il consente à se laisser aimer. « Il appartient à l'âme de décider d'elle-même. Le grand mystère que constitue la liberté de la personne, c'est que Dieu Lui-même s'arrête devant elle » (É. Stein, *La science de la Croix*, Louvain-Paris, 1957, p. 180).

1) Ce choix comporte une face négative redoutable. Pouvoir adhérer, c'est pouvoir refuser. Cette éventualité est tellement réelle qu'elle explique la place que tient, chez beaucoup de mystiques, l'expérience du péché. Précisément parce qu'ils sont éclairés par la lumière divine, ils sentent jusqu'à l'angoisse, pour eux-mêmes et pour les autres, la possibilité de s'exiler de la relation d'amour avec Dieu. Le péché n'est pas pour eux ce qu'il apparaît à la plupart des hommes : la désobéissance à une loi, l'attrait d'une chose défendue, la conséquence d'une ignorance ou d'une erreur. Il enveloppe une option contre Dieu, il renverse la relation du fini à l'infini, il retourne ce qui devrait être amour de l'absolu en convoitise de l'absolu. Des philosophes du siècle dernier ont cru reconnaître que cette prise de conscience de la relation à l'infini, impliquée dans le péché, est l'un des aspects de la révolution apportée par la révélation judéo-chrétienne.

P. Ricœur le souligne dans une étude sur la liberté : « Désormais, à la métaphysique de l'action finie succède la métaphysique du désir de Dieu. Ce tournant peut être reconnu chez saint Augustin, pour qui la *voluntas* se révèle dans sa grandeur terrible, dans l'expérience du mal et du péché; la liberté a le pouvoir de nier l'être, de « décliner » et de « défaillir », de « se détourner » de Dieu, de « se tourner vers » la créature; ce pouvoir redoutable, ce « pouvoir-pécher », est la marque de l'infini sur la liberté. Peut-être n'y a-t-il eu volonté et liberté dans la philosophie occidentale qu'après que la pensée eût été confrontée avec ce qu'Augustin appelle « le mode défectif » de la volonté » (P. Ricœur, *Liberté*, dans *Encyclopaedia universalis*, t. 9, 1971, p. 984).

Le pouvoir de choisir, qui s'exerce dans des situations finies, engage un choix en face de Dieu qui peut être un choix contre Dieu. Mais ce choix procède encore d'un appétit d'absolu. A la racine du péché, il y a ce qu'Augustin appelle une « perverse imitation de Dieu » (*Confessions* II, 6, 13-14), qui corrompt, en la supposant, une vraie imitation de Dieu. L'homme choisit de devenir *par soi* ce qu'il doit devenir *par Dieu*. Il se pose donc en rival de Dieu, en vertu même de l'appel par lequel Dieu veut lui faire partager sa vie. C'est pourquoi, à la limite, le péché engendre une sombre mystique, une mystique retournée, où le refus de Dieu, par une sorte d'acte gratuit, donne à l'homme le sentiment d'être enfin lui-même, ne devant qu'à soi la joie de se créer, de se constituer libre par ce refus. Le péché n'est pas en son essence désir d'une chose, appétit défaillant d'un bien créé, mais acte du sujet qui use de ce mouvement vers l'absolu (qui constitue la liberté en son essence) pour s'opposer à lui et qui « veut être par ses seules forces ce que Dieu est en lui-même » (Augustin, *Confessions* IV, 15, 26). En cela réside un des aspects mystérieux de la liberté humaine : que l'accès à la vraie liberté soit vaincu par ce pouvoir de choix qui était un moyen d'y parvenir. Ce choix par lequel l'homme s'érige en absolu ne prend une telle signification que par un appel rejeté, un amour refusé.

Ce sens du péché apparaît surtout chez les mystiques qui, après une longue errance, se sont convertis. La connaissance du péché est solidaire de leur repentir. Augustin, longtemps tenté de situer la source du péché « en je ne sais quelle nature étrangère qui pèche en nous » (*Confessions* V, 10, 18), découvre à la fois que la vraie liberté dans son mouvement vers Dieu est portée par la grâce, mais que l'une des faces de la liberté humaine est de pouvoir pervertir et altérer ce mouvement. Le repentir n'est possible que si l'homme assume sa responsabilité devant Dieu : cela, « je l'ai voulu et je l'ai fait » (*Confessions* II, 4, 9). Mais, chez ceux-là même qui n'ont pas à se reprocher de graves défaillances, la vie mystique commence souvent par une prise de conscience du péché : c'est le cas de Marie de l'Incarnation (*Relation* de 1654, p. 181-182). Une longue fidélité à la grâce, outre qu'elle donne une grande clairvoyance sur les racines du péché et sur les moindres commencements de défaillance, aiguise la vigilance : la possibilité de déchoir apparaît comme une menace latente et s'accompagne d'une crainte très pure, qui n'est pas inquiétude, mais incluse dans la confiance même : crainte de s'approprier le mouvement par lequel Dieu attire.

L'un des textes les plus bouleversants est une confidence de Thérèse de Lisieux à sa sœur, au cours de sa dernière maladie : « Si j'étais infidèle, si je commettais seulement la moindre infidélité, je sens que je le paierais par des troubles épouvantables, et je ne pourrais plus accepter la mort. — De quelle infidélité voulez-vous parler? — D'une pensée d'orgueil entretenue volontairement. Si je me disais, par exemple : J'ai acquis telle vertu, je suis certaine de pouvoir la pratiquer. Car alors ce serait s'appuyer sur ses propres forces, et, quand on en est là, on risque de tomber dans l'abîme » (*Derniers entretiens*, Lisieux, 1971, p. 310).

2) La démesure du refus, par antithèse, révèle la grandeur du consentement, de l'acte par lequel l'homme se décide à laisser Dieu agir. Dieu fait tout. Il n'y a pas d'initiative par laquelle l'homme puisse approcher de Dieu, si Dieu ne le prévient. Néanmoins, l'acquiescement est vraiment nôtre, bien que Dieu en soit la source et l'agent. L'importance de cette « décision » est très marquée par sainte Thérèse d'Avila, peut-être parce que ce n'est qu'après de longs atermoiements qu'elle s'est laissée vaincre par Dieu. « Nous n'en finissons jamais de faire à Dieu le don absolu de nous-même... C'est un grand effet de sa miséricorde que de donner à une âme le courage de se décider à poursuivre énergiquement la conquête d'un si grand bienfait » (*Vie*, dans *Œuvres*, traduction, aménagée, de Grégoire de Saint-Joseph, Paris, 1949, ch. 11, p. 105); « Il importe beaucoup de commencer avec cette liberté et cette décision » (p. 113); « Pour tout faire lui-même, le Seigneur n'attend que notre décision » (*Fondations*, ch. 28, p. 1309). Non que ce commencement précède l'action divine : mais il marque le moment où l'âme consent à se laisser saisir par Dieu pour qu'en elle Dieu déploie son action.

Si Jean de la Croix souligne moins vigoureusement

l'importance de cette « décision », c'est qu'elle est impliquée dans la passivité de la vie mystique, dans le « laisser-faire » Dieu, dans la patience où triomphe l'action divine : « Vous direz que je me suis perdue, que marchant comblée d'amour, je me suis constituée perdue, et j'ai été gagnée » (*Cantique spirituel*, str. 20, p. 803). L'âme est gagnée, car Dieu est l'agent de cette transformation qu'elle ne peut ni entreprendre ni mener à bien. En contrepartie, l'âme se constitue perdue : perte qui est don sans réserve de celui qui veut tout tenir du Bien-Aimé. « L'œuvre de destruction, de critique du monde, est... par la force de transcendance qui la porte, une œuvre tout à fait positive, une œuvre de l'amour élu qui, de son côté, en réponse, est aussi amour d'élection » (H.Urs. von Balthasar, *La gloire et la Croix*, t. 2, 2e p., Paris, 1972, p. 30). Dieu ouvre à tous le chemin de la perfection. Si peu d'hommes parviennent au terme, « ce n'est pas parce que Dieu veut restreindre le nombre des âmes privilégiées : son désir est plutôt que tous soient parfaits. Mais il en trouve très peu qui veuillent entreprendre une œuvre si haute et si sublime » (Jean de la Croix, *Vive flamme*, str. 2, p. 961). Jean serait-il si anxieux de prémunir les commençants contre de subtiles formes d'orgueil ou d'égoïsme, les inviterait-il à cette lutte impitoyable contre le moindre attachement au créé, si la réponse de l'homme n'était requise pour l'union d'amour?

Ce qu'éprouve ici le mystique renvoie comme expérimentalement à ce que dit la Bible, aux plaintes des prophètes et du Christ lui-même. L'amour de Dieu ne manque pas, mais la réponse à cet amour. Par là apparaît la grandeur du consentement. Il est le signe d'une limite, mais aussi la marque d'une noblesse. Ce consentement est-il autre chose que la joie d'être créature, de n'être pas par soi ce qu'est Dieu et pourtant d'être appelé à recevoir de lui l'accès à la vie divine. Être heureux de redoubler sa finitude en courage de se laisser transformer : c'est cela même la liberté humaine. Mais cette liberté a plus de prix encore pour Dieu que pour l'homme, puisqu'il aime le premier. Dieu peut tout, mais il s'arrête devant cette liberté comme devant un seuil. De sorte que si la liberté humaine ne s'explique que par la liberté divine, la liberté divine, elle, intègre dans son mystère, comme quelque chose que Dieu cherche et qu'il attend, la réponse de cette liberté humaine qui consent à se laisser diviniser.

3. **Devenir de la liberté.** — La liberté est donc, au témoignage des mystiques, capacité de participer progressivement à la vie de Dieu de façon à parvenir à la vision face à face, à l'union d'amour avec lui. Cette capacité est pure puissance de réceptivité. Elle ne peut se hausser par elle-même jusqu'à Dieu ni conquérir par ses propres forces une vie qui lui est communiquée gratuitement, comme un don. Mais, une fois communiqué, ce don met la liberté en mouvement, suscite une activité par laquelle il est intériorisé, devient dans l'homme exercice, expérience et vie. En outre, cette capacité n'est pas une sorte de cadre fixe, un espace intérieur aux dimensions toutes faites que la grâce n'aurait qu'à remplir. Elle n'est actuée qu'en étant *transformée*. Par l'investissement de la vie divine, elle est creusée, renouvelée, élargie, ouverte aux dimensions d'un don toujours plus grand et qui dépasse tout ce que l'homme peut attendre ou désirer, car, au point de départ, « les cavernes des puissances ne sentent pas le vide immense de leur profonde capacité » (Jean de la Croix, *Vive flamme*, str. 3, p. 987). S'il en était autrement, ce désir d'Absolu, qui constitue le vouloir, serait une sorte de convoitise spirituelle qui renverserait la relation de la créature au Créateur : l'homme centrerait sur soi le don de Dieu, à la mesure de sa nature finie, au lieu de s'excentrer sur Dieu, à la mesure de la liberté divine. Dieu est mystère et, selon le mot d'Augustin, l'homme ne peut assimiler le mystère qu'en se laissant assimiler par lui : « Crois et tu me mangeras : tu ne me changeras pas en toi, comme la nourriture de ton corps, c'est toi qui seras changé en moi » (*Confessions* VII, 10, 16). Voilà pourquoi il y a non seulement devenir, mais transformation qui atteint le vouloir à la racine de son être, en sa capacité comme en son exercice, puisqu'il y a passage à Dieu, dépossession de soi pour posséder Dieu, mort pour entrer dans la vie. La vie spirituelle n'est pas simple épanouissement, mais renaissance.

De cette transformation, les écrits et les relations des mystiques retracent l'itinéraire. Dieu donne, et ce don suscite un consentement qui devient capacité à recevoir davantage. L'exercice de la liberté se développe donc, en n'importe quel point du cheminement spirituel, sous le signe de la passivité et de l'activité, celle-ci fondée sur celle-là, sans qu'on puisse jamais sortir de cette corrélation. Passivité, puisque la liberté commence là où Dieu agit; activité, puisque sans elle le don resterait opaque, étranger, n'atteindrait pas le sujet en son être même. Toutefois, précisément parce que l'homme n'est pas capable d'emblée d'accéder à l'union parfaite, cette vie comporte des seuils, et les mystiques distinguent une purification active, par laquelle la volonté se détache du créé, et une purification passive, où elle subit l'action de Dieu au point de n'être plus qu'un consentement à le laisser agir. Cette distinction surprend, puisque l'action divine est toujours transcendante à l'action humaine, qu'elle la suscite et la fonde. De fait, ontologiquement, il en est ainsi et on a maintes fois signalé que les deux purifications se compénètrent. L'une et l'autre procèdent de la foi, qui implique passivité vis-à-vis de Dieu. Néanmoins, parce que l'homme ne peut être transformé d'un seul coup et que son histoire spirituelle est en même temps prise de conscience progressive de l'action de Dieu opérant à l'intime de l'âme, ce double « moment » traduit une expérience vraie. Car c'est en s'exerçant que la volonté devient de plus en plus passive sous la main de Dieu. Du point de vue de la pédagogie divine, cette purification active n'est pas une condition que Dieu met à ses dons, mais une préparation qui rend l'âme capable de les recevoir; corrélativement, du point de vue de l'expérience humaine, cette ascèse est un acheminement vers cette mort d'où jaillit la vie, vers cette refonte où le feu de l'Absolu atteint et recrée l'âme en sa substance même : « purification si pénible et si dure... que si la faiblesse de la partie inférieure n'avait d'abord été réformée.., elle n'aurait jamais été disposée à une si grande souffrance et elle n'en aurait pas eu la force » (Jean de la Croix, *Nuit obscure*, str. 2, ch. 2, p. 554).

Initialement en effet, la volonté, blessée par le péché, est instinct de possession et d'appropriation. Elle se disperse et s'égare en de multiples convoitises, parce qu'elle cherche l'Absolu là où il n'est pas : dans la créature. Cette aliénation masque et traduit à la fois un désordre plus profond. A travers l'appropriation

de biens finis, ce que cherche l'homme pécheur, c'est sa propre indépendance, une valorisation de son « moi », une auto-suffisance, une sécurité qui repose sur ce qu'il croit posséder : « Toutes les imperfections et les désordres de la partie sensitive ont leur racine dans l'esprit; et c'est de là que vient leur force » (*ibidem*, p. 553). Convoitise des choses et clôture sur soi sont deux aspects solidaires d'une même attitude fondamentale. Le remède pour que la volonté retrouve son vrai mouvement, qui est aspiration vers Dieu, est d'être « sevrée » de tout ce qui nourrit l'égoïsme, de renoncer à toute complaisance en quelque bien créé que ce soit, et par là d'établir les puissances spirituelles dans le vide. Il y a une parenté et même une identité entre « se détacher » de tout, y compris de soi, et « se concentrer » sur Dieu. La négation est l'envers d'un amour qui, dans la foi, transfère en Dieu la source du dynamisme du vouloir. En celui qui s'est ainsi vidé de lui-même, Dieu peut librement et pleinement agir. Voilà pourquoi les mystiques, chacun selon sa grâce propre, exigent ce renoncement radical, persévérant, franc, universel, irréversible. L'effet de cette purification est double. Le détachement des choses créées laisse l'âme désencombrée, ouverte au mystère de Dieu. Mais en outre, l'âme comprend expérimentalement que, si Dieu ne donne d'aimer, elle n'est pas capable d'aimer sans égoïsme, car elle découvre dans une lumière nouvelle ce qu'elle ne pouvait saisir tout d'abord : l'emprise du péché sur elle, non plus dans la multiplicité de ses manifestations, mais dans sa source, à l'intime du vouloir :

« Pour qui aime le non-amour qui est en lui, ce non-amour est de l'égoïsme, de la concupiscence, du péché. Avant d'être un mal extérieur.., le péché est un mal intérieur... Étant à la racine de notre activité, le mal n'est pas guérissable par notre activité propre. Il est donc vain de vouloir soi-même se corriger : il faut demander à être purifié... Saint Jean de la Croix a bien mis en relief cette vérité essentielle que toute véritable purification est passive, et qu'à mesure que la purification doit atteindre des zones plus profondes de l'âme, il faut une nouvelle passivité : à la nuit des sens doit succéder la nuit de l'esprit » (Y. de Montcheuil, *Mélanges théologiques*, Paris, 1946, p. 360 : La loi d'amour).

La purification active est donc, par son mouvement même, un appel ou du moins une disposition à la purification passive. Il faut que Dieu intervienne et fasse seul ce que l'âme ne peut pas faire : « C'est Dieu qui agit et qui fait son œuvre dans l'âme : voilà pourquoi l'âme n'y peut rien » (Jean de la Croix, *Nuit obscure*, liv. 2, ch. 8, p. 576). Elle ne peut s'arracher d'elle-même en effet à ce qu'elle tient pour une part inaliénable d'elle-même, son moi, son mode de penser et de vouloir : il n'appartient qu'à Dieu de travailler à la racine de l'être, là où il le crée et le recrée. Dieu suspend l'exercice des puissances, arrête l'activité de la volonté pour la faire accéder à la parfaite liberté.

« Ce divin Esprit, qui est la source indéficiente de toute pureté, veut encore triompher de la volonté, et bien que ce fût lui qui opérait ces divines motions.., néanmoins, cette volonté y mêlant encore de son propre agir, il ne le peut souffrir, de sorte qu'il veut, comme jaloux, être le maître absolu... Cet appétit naturel de l'âme d'agir par des puissances si nobles ne meurt que comme enfin l'Esprit de Dieu qui conduit l'intérieur le fait mourir par son même principe d'être inexorable en matière de pureté » (Marie de l'Incarnation, *Relation* de 1654, t. 2, p. 457, 459).

Parfois cette action divine qui suspend le jeu des puissances de l'esprit est simultanément éprouvée comme souffrance et comme joie. L'aspiration du mystique étant que soit consumé tout ce qui doit être consumé en lui pour s'unir à Dieu, il désire cette purification parce qu'elle est génératrice d'amour et il en souffre parce qu'il en ressent la brûlure : l'âme « est pour ainsi dire crucifiée entre ciel et terre et, dans sa souffrance, elle n'a de secours ni d'un côté ni de l'autre... Il semble qu'on endure toute l'angoisse de la mort, et cependant cette souffrance est accompagnée d'un si grand bonheur que je ne sais à quoi la comparer. C'est un martyre de douleurs et de délices tout à la fois » (Thérèse d'Avila, *Vie*, ch. 20, p. 199-200). Parfois, au contraire, la joie est tellement cachée dans la foi que la souffrance seule semble subsister. Dépouillée de tout ce qui constitue l'équipement normal de la vie spirituelle, l'âme souffre « du vide et de la suspension de ses états naturels, comme une personne suspendue et retenue en l'air et qui ne peut respirer » (Jean de la Croix, *Nuit obscure*, liv. 2, ch. 6, p. 566), « aussi impuissante qu'un prisonnier qui gît pieds et poings liés au fond d'un cachot et ne peut se mouvoir » (liv. 2, ch. 7, p. 572). Mais surtout la brûlure de la pureté divine accuse de façon si vive la disproportion et l'incompatibilité entre Dieu et l'âme, elle attaque si profondément le péché enraciné en elle, que « l'âme ressent cette grande destruction jusque dans sa substance même » (liv. 2, ch. 6, p. 567). Elle se reconnaît si impure et misérable « qu'il lui semble que l'enfer s'entr'ouvre devant elle et que sa perte est assurée » *(ibidem)*. Elle se sent « privée de Dieu, châtiée et rejetée par lui, objet de son indignation et de sa colère... Il y a plus, il lui semble avoir la redoutable appréhension que cet état sera éternel » (*ibidem*, p. 564), que « tout bonheur est fini pour elle » (liv. 2, ch. 9, p. 587). Elle ne trouve plus de goût aux choses spirituelles et la prière devient impossible (liv. 2, ch. 8, p. 576).

Cette mort semble négation de liberté. En réalité elle est le creuset où la volonté est transformée pour atteindre sa perfection. Tout d'abord cette souffrance n'est possible que parce que l'âme aime Dieu de toutes ses forces et que Dieu est à la fois pour elle l'unique Nécessaire et l'Inaccessible. La ténèbre vient de l'excès de lumière, et l'absence, éprouvée avec une telle intensité, est présence. Cette privation de l'Infini est déjà disposition à en recevoir la plénitude. Mais surtout ce consentement à laisser Dieu agir, cette patience, cette endurance sont la plus grande marque de liberté que l'homme puisse donner à Dieu et, de la part de Dieu, le signe du prix qu'il attache à cette liberté : « Il faut qu'elle (l'âme) ait complètement donné son consentement à tout ce que Dieu veut. La volonté de Dieu et celle de l'âme ne faisant qu'un par ce consentement spontané et libre, l'âme est arrivée à posséder Dieu par la grâce de sa volonté, car c'est d'après son consentement que Dieu lui donne le vrai et entier consentement de sa grâce » (*Vive flamme*, str. 3, v. 3, p. 990). Reculant en son origine, — là où Dieu la crée, la suscite, la nourrit, la renouvelle —, la volonté coïncide avec sa source pour en épouser le mouvement. Ce qui l'empêchait d'être pleinement libre, c'était l'attachement à soi, le retour sur soi, qui subsistait encore dans ses élans les plus généreux. Elle atteint au contraire sa vraie liberté, quand toute sa suffisance lui vient de l'Esprit Saint et quand, après avoir expérimenté qu'il n'y a « rien à gagner à faire tant d'efforts » (Marie de

l'Incarnation, *Relation* de 1654, t. 2, p. 459), elle capitule devant Dieu, s'abandonne à lui et reçoit de lui l'initiative de son propre agir. « Ma volonté est sortie d'elle-même en se faisant divine. Car, unie à l'amour divin, elle n'aime plus désormais d'une manière basse par ses forces naturelles, mais avec la force et la vertu de l'Esprit Saint; voilà pourquoi elle n'agit plus d'une manière humaine vis-à-vis de Dieu » (Jean de la Croix, *Nuit obscure*, liv. 2, ch. 4, p. 557). Ainsi, à mesure que l'âme est purifiée, la passivité même est source d'activité et celle-ci sera parfaite quand la passivité sera complète. Alors se révèle le vrai visage de la liberté : elle est identique à l'amour, mais à l'amour tel qu'il est découvert à travers l'expérience d'un renoncement qui lui est intérieur, pour devenir pur et gratuit comme celui de Dieu et par celui de Dieu. Trouver en un autre toute sa raison d'être, être soi en sortant de soi, être saisi pour saisir, ne donner qu'en recevant, ne recevoir que pour donner sans rien altérer et sans rien réserver, tel est le caractère extatique de l'amour. Dieu, en se donnant, lui qui est amour substantiel, fait que son amour pour nous devienne amour pour lui. Il est l'origine et le terme : mais cet amour dont il est la source revient à lui en passant par la créature, qui est à la fois consentement à le recevoir et capacité de l'exercer :

« L'âme est pour Dieu une voie libre, où s'élancer depuis ses ultimes profondeurs; et Dieu pour l'âme en retour est la voie de la liberté, vers ce fond de l'Être divin que rien ne peut toucher, sinon le fond de l'âme. Et si Dieu n'était en elle tout entier, il ne saurait lui suffire » (Hadewijch, 13e siècle, *Lettres spirituelles*, XVIII, trad. J.-B. Porion, Genève, 1972).

Il y a alors égalité d'amour avec Dieu, car les puissances de l'âme « renvoient à Dieu par Dieu, outre le don qu'elles lui font d'elles-mêmes, ces mêmes splendeurs qu'elles en reçoivent... C'est de la même manière qu'elles reçoivent qu'à leur tour elles donnent à Celui qui leur a donné, et présentent leur don avec les mêmes perfections qu'elles l'ont reçu de lui » (Jean de la Croix, *Vive flamme*, str. 3, v. 5, p. 1029-1030).

Et l'âme donne Dieu à Dieu, « étant devenue par cette transformation substantielle l'ombre de Dieu, elle fait en Dieu et pour Dieu ce qu'il fait en elle et pour elle. Elle le fait de la même manière que lui, parce que la volonté des deux n'en est plus qu'une; et par suite l'opération de Dieu et celle de l'âme ne sont qu'une seule opération. Voilà pourquoi, comme Dieu se donne à elle en toute liberté et de tout cœur, elle, de son côté, qui est d'autant plus libre et généreuse qu'elle est plus unie à Dieu, donne Dieu à Dieu par Dieu » (*ibidem*, p. 1031).

Cette participation et cette union n'abolissent pas la distinction : elles la fondent. Car toujours l'amour de Dieu est premier, source originaire et transcendante de l'amour de l'âme pour Dieu. Mais toujours aussi la soif de la créature, qui ne se suffit pas à elle-même et à qui Dieu seul suffit, devient source jaillissante vers la vie éternelle. Si l'on peut parler de partage, c'est en ce sens que rien n'est à l'un qui ne soit à l'autre, mais par don gratuit de Dieu qui devient tradition gratuite de l'homme à Dieu. Même béatifiée dans l'au-delà, la créature reste créature et heureuse de l'être, car elle ne peut rien donner qu'elle ne le reçoive. Et Dieu est heureux d'être Dieu, pour se donner à sa créature et recevoir d'elle ce don même, car l'humilité est intérieure à l'amour : « Dieu possède une souveraine humilité, et c'est avec une souveraine humilité et une souveraine estime de vous qu'il vous aime. Il vous met à son niveau... Il vous dit : Je suis à toi et pour toi; je suis content d'être ce que je suis pour être à toi et me donner à toi » (*Vive flamme*, str. 3, v. 1, p. 978).

Puisque, ainsi transformée, l'âme fait en Dieu et pour Dieu ce que Dieu fait en elle et pour elle, elle reçoit donc aussi de Dieu l'amour qu'il a pour son œuvre, la création tout entière. H. Bergson a bien mis en lumière comment les grands mystiques chrétiens, loin de s'isoler dans une contemplation qui les couperait du monde, sont animés, en raison même de leur union à Dieu, du désir de faire participer tous les hommes à l'élan qui les porte : « L'amour qui le consume n'est plus simplement l'amour d'un homme pour Dieu, c'est l'amour de Dieu pour tous les hommes. A travers Dieu, par Dieu, il aime toute l'humanité d'un divin amour » (*Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932, ch. 3, p. 249). Amour universel, puisque Dieu crée et continue à créer toutes choses; mais aussi amour qui atteint chacun en sa singularité, puisque Dieu, en suscitant des êtres libres, les donne à eux-mêmes, en leur originalité irremplaçable, pour les béatifier. Il est significatif que les mystiques présentent l'ultime phase de leur vie spirituelle (par exemple Thérèse d'Avila dans le récit des *Fondations* ou Marie de l'Incarnation dans les *Relations* de son activité au Canada) comme une continuelle union à Dieu, sans ravissements ni extases, dans une vie totalement dépensée au service du prochain. Temps, activité, prières, angoisses, joies, il n'est rien dont celui qui aime ainsi les autres puisse disposer pour lui-même. C'est dans cette dépendance qu'il atteint la suprême liberté, parce qu'il fait l'expérience de l'amour de Dieu pour les hommes et que cette expérience devient sienne :

« C'est ici la liberté des enfants de Dieu, qui les introduit dans sa familiarité sainte, par la confiance et par le libre accès qu'il lui donne. Dans les états passés, elle (l'âme) était dans un enivrement et un transport qui la faisait oublier elle-même; mais ici elle est à son Bien-Aimé et son Bien-Aimé est à elle, avec une communauté d'intérêts et de biens, si j'ose ainsi parler. Cela fait qu'elle s'expose à tout pour sa gloire » (Marie de l'Incarnation, lettre à son fils, 22 octobre 1649, *Correspondance*, p. 377).

Le mystique retrouve alors toutes les créatures. Non par retour à la convoitise ou à l'égoïsme, qui étaient en réalité séparation et esclavage. Au contraire, totalement dépouillé de lui-même, il connaît et aime toutes les créatures avec une joie parfaitement désintéressée, parce qu'il les voit et les aime dans leur source, dans le jaillissement de l'acte créateur, telles que Dieu les veut et les invente. Par cette dépossession parfaite, il rejoint et possède toutes choses en Dieu : « Les cieux sont à moi, la terre est à moi; les nations, à moi; les justes, à moi; les pécheurs, à moi; les anges, à moi; la Mère de Dieu et toutes les créatures, à moi; Dieu lui-même est à moi et pour moi, puisque le Christ est à moi et tout entier pour moi. Que demandes-tu et que cherches-tu encore, ô mon âme? Tout cela est à toi et tout cela est pour toi » (Jean de la Croix, *Prière de l'âme embrasée d'amour*, p. 1183).

Paul AGAÏSSE.

LIBOTE (CHRYSOSTOME), capucin, vers 1595-1675. — Né à Liège vers 1595, Chrysostome Libote (appelé aussi Chrysostome de Liège) entra chez les capucins de la province wallonne vers 1616. En 1632, il reçut à Bruxelles juridiction comme prédicateur. La plus grande partie de sa vie il demeura à Liège où il mourut le 26 mars 1675.

Libote n'a publié qu'un seul ouvrage, le *Flambeau des vertus esclairant l'ame dévote en l'exercice d'oraison*

mentale, pour l'acheminer à Jesus-Christ crucifié, et la conformer à sa mort et passion (Liège, 1660, 945p., in-4°). L'auteur montre la voie à suivre pour acquérir par l'oraison mentale la perfection et la jouissance de Dieu. Cette voie contient trois parties : la préparation, la méditation et l'action. La préparation exige certaines dispositions, dont les unes sont éloignées (telles la pureté de conscience et la mortification des affections désordonnées), les autres prochaines (la lecture et la composition extérieure du corps qui doit se tenir en présence de Dieu) et d'autres immédiates (surtout l'appréhension de la présence de Dieu). La méditation est un entretien de l'esprit animé par la grâce divine, ou un discours de l'entendement éclairé par la lumière surnaturelle, recherchant la connaissance du mystère. Comme matière de la méditation, Libote prend les mystères de la Passion. La troisième partie ou l'action comprend toutes les affections de l'âme culminant dans l'amour. L'action permet de dépasser la méditation qui serait simple connaissance des vertus du mystère ou une pure spéculation. Elle nous rend conformes à la vie de Jésus-Christ qui est la perfection de la vie chrétienne; tel est le but auquel tend la méditation.

Libote traite des caractéristiques communes et prédominantes de la spiritualité franciscaine du 17e siècle, surtout la présence de Dieu, le culte eucharistique et la dévotion à la Croix (voir DS, t. 5, col. 1367-1380). Son mérite est de nous donner un exposé des différentes voies de l'oraison mentale, qu'il résume de façon logique et claire en un *Abrégé* de 18 pages à la fin du volume.

Ne pas confondre Ch. Libote avec son confrère Chrysostome de Liège (Henri Madoghon, né vers 1562 et décédé à Liège en 1629).

Hildebrand, *De Kapucijnen in de Nederlanden en het prinsbisdom Luik*, t. 4, Anvers, 1948, p. 104; t. 9, 1955, p. 639 et 660. — Optat de Veghel, *Benoît de Canfield (1562-1610)*.., Rome, 1949, p. 440.

Jean-Pierre Tytgat.

LICINIANO DE CARTHAGÈNE, moine et évêque, † vers 602. — Né vraisemblablement en Espagne (on ignore le lieu), Liciniano (ou Luciniano) fut sans doute moine en quelque monastère de l'est espagnol. On sait, par Isidore de Séville (*De viris illustribus* 42, PL 83, 1104), qu'il fut évêque de Cartago Spartaria, l'actuelle Carthagène. Son activité épiscopale se situe approximativement entre 582 et 602. Il mourut à Constantinople, empoisonné peut-être par les partisans du gouverneur byzantin du sud-est de l'Espagne (Liciniano était allé à Constantinople porter plainte contre les procédés arbitraires du gouverneur).

Seules trois lettres de Liciniano nous sont parvenues. La *Lettre à Épiphane* (PL 72, 691-700), diacre, est connue généralement sous le nom de « seconde lettre » (sauf en l'édition de Vega), encore qu'il reste à examiner quelle fut la première. Sévère, futur évêque de Malaga, apparaît comme coauteur. Elle vise à réfuter la doctrine d'un évêque qui niait la spiritualité des anges et de l'âme. Liciniano répond en faisant appel aux textes de l'Écriture, où *spiritus* est appliqué aux anges et aux hommes, et en invoquant des arguments de raison : l'âme humaine n'a pas de dimensions et ne tient sa substance d'aucun des quatre éléments fondamentaux (§ 10). Elle n'est point enclose dans le corps, sinon en tant qu'elle le dirige et le vivifie; elle est tout entière en ses membres, même les plus insignifiants (13); elle n'a pas de quantité, car elle peut contenir les images de toutes les choses dont la grandeur nous dépasse (14); enfin elle peut former des idées de choses incorporelles; c'est la preuve décisive qu'elle est incorporelle (15). De ce développement philosophique, Liciniano tire une conséquence pour la vie spirituelle : qui cherche à ressembler à Dieu, qui est esprit, doit renoncer à ce monde, qui est corporel (19). Aucune originalité en ces vues; Liciniano dépend à peu près totalement d'Augustin et de Claudien Mamert, qu'il cite au reste abondamment (18-21).

La *Lettre à saint Grégoire le Grand* (PL 72, 689-692) loue la *Regula pastoralis* de Grégoire. Liciniano la considère dans la grande tradition des Pères qui ont écrit sur les pasteurs de l'Église : Hilaire, Ambroise, Augustin, Grégoire de Nazianze (1-4). Parfois il expose les difficultés que comporte son application, donnant à l'occasion des indications intéressantes sur le niveau moral et intellectuel des clercs de son temps (5).

La *Lettre à Vincent* (PL 72, 699-700), évêque d'Ibiza, reproche à ce dernier sa naïveté lorsqu'il accorda crédit à une lettre soi-disant envoyée du ciel par Jésus-Christ (1). Le Seigneur ne passe pas son temps à écrire aux prophètes et aux apôtres : il remplit leurs cœurs de son esprit. Au reste, des lettres de ce genre seraient inutiles, puisque l'Évangile a été annoncé (3).

A.C. Vega, *Epistulae Liciniani*.., El Escorial, 1935. — J. Madoz, *Liciniano de Cartagena y sus cartas*, Madrid, 1948; importante introduction.

J. A. Platero Ramos, *Liciniano de C. y su doctrina espiritualista*, Oña, 1946. — J. Madoz, *Segundo decenio sobre estudios de patristica española, 1941-1950*, Madrid, 1951, p. 92-97. — M.C. Diaz y Diaz, *Index scriptorum latinorum medii aevi hispanorum*, Madrid, 1959, p. 15. — *Diccionario de historia eclesiástica de España*, t. 2, 1972, p. 1296-1297.

Luis Ladaria.

LIDDON (Henry Parry), prédicateur anglican, 1829-1890. — Né à Stoneham, dans le Hampshire, le 20 août 1829, Henry Liddon était l'aîné d'une famille de dix enfants. Après cinq années à King's College School, à Londres, il rejoignit Christ Church, à Oxford, en 1846; il y resta *Student* ou *Fellow* jusqu'à la fin de sa vie. Prêtre en 1853, il quitta Oxford pour devenir vicaire à Wantage, dans le Berkshire; puis il fut nommé sous-principal du collège théologique, nouvellement fondé à Cuddesdon, à l'extérieur d'Oxford, par Samuel Wilberforce, évêque d'Oxford. Il regagna Oxford, en 1859, comme sous-principal de St. Edmund Hall; il occupa ce poste trois ans. En 1864, W.K. Hamilton, évêque de Salisbury, le nomma chapelain-examinateur et prébendier ou chanoine de sa cathédrale. En 1870, Liddon devint chanoine de St. Paul et professeur d'exégèse à Oxford. Outre son enseignement à Christ Church, il fut nommé prédicateur officiel de l'université pour les années 1863, 1870, 1877 et 1884. En union avec E.B. Pusey et le « mouvement d'Oxford », il lutta avec énergie pour le maintien et le développement des principes catholiques dans l'Église d'Angleterre. A la mort de Pusey, en 1882, il renonça à sa chaire de professeur et commença aussitôt à rassembler des matériaux pour une vie de Pusey; mais il ne vécut pas assez pour la publier. Les trois premiers volumes sont substantiellement de lui; le quatrième est l'œuvre de ses éditeurs. Il s'intéressa toujours aux Églises orientales, voyageant au Proche-Orient et en Russie. Il garda aussi des relations étroites avec les vieux-catholiques et fut ami personnel de J.J. Döllinger. Il prit part, en 1874 et 1875, aux conférences de Bonn, qui promouvaient l'union des Églises qui gardaient le christianisme histo-

rique. Il mourut à Weston-super-Mare, le 9 septembre 1890 et fut enseveli dans la cathédrale St. Paul.

Les deux traits marquants de la spiritualité de Liddon furent son attachement profond au culte traditionnel de l'Église (il lutta avec vigueur contre l'idée de retirer du *Prayer Book* le symbole de saint Athanase ou de lui faire subir quelque amputation), et sa défense intransigeante du catholicisme traditionnel dans les domaines de la doctrine et de la critique biblique. Il fut fort troublé, en 1889, par *Lux Mundi*, « ensemble d'études sur la religion de l'Incarnation », édité par Charles Gore, alors principal de Pusey House. Bien que les auteurs fussent, pour la plupart, ses disciples et amis, il pensait que le livre ne pouvait manquer d'avoir pour la foi un effet destructeur. Il récusa, en particulier, un essai de Gore sur « le Saint-Esprit et l'Inspiration », qui acceptait des vues « critiques » concernant la manière dont l'ancien Testament avait été assemblé. Liddon a beaucoup écrit. Relevons :

1. *Some Words for God: being Sermons preached before the University of Oxford in 1863-1865*, Londres, 1865 (8e éd., 1884). Une seconde série (1868-1879) parut en 1879. Les deux séries furent réunies en 1891. — 2. *Some Elements of Religion. Lent lectures*, 1870; 8e éd., 1904. — 3. *Easter in St. Paul's: Sermons... on the Resurrection of our Lord*, 2 vol., 1885. — 4. Quatre séries de sermons sur divers sujets avec deux conférences sur la vie de saint Paul, 1886. — 5. *Advent in St. Paul's: Sermons... on the Two Comings of our Lord*, 2 vol., 1888. — 6. *Christmastide in St. Paul's: Sermons... on the Birth of our Lord and the end of the Year*, 1889. — 7. *The Magnificat*, 1889. — 8. *Passiontide Sermons*, 1891. — 9. *Sermons on Old Testament Subjects*, 1891. — 10. *Sermons on some Words of Christ*, 1892. — 11. *Life of E.B. Pusey, 1893-1897*. — Des sermons (14) furent recueillis après la mort de Liddon sur le thème *Clerical Life and Work*, 1894.

A part ce dernier ouvrage, l'œuvre la plus importante de Liddon fut sans aucun doute les « Bampton lectures », qu'il donna en 1866 sur *The Divinity of our Lord and Saviour Jesus Christ* et publia en 1867 (14e éd. en 1890). D'esprit conservateur, elles posent un problème énorme concernant l'orthodoxie de sa doctrine de l'union hypostatique. La science dont elles témoignent, unie à une formulation passionnément attachante de la foi, fournit la meilleure attestation de l'esprit et du caractère de l'auteur et fit de Liddon l'un des prédicateurs et conférenciers les plus brillants et les plus écoutés de cette époque.

L'exposé fait par son ami, le chanoine H. Scott Holland, dans le *Dictionary national Biography*, t. 11, 1917, p. 1102-1107, fournit un excellent portrait de Liddon.

A.B. Donaldson, *Life*, dans *Five Great Oxford Leaders*, 1900, et *Henry Parry Liddon*, 1905. — J.O. Johnston, *Life and Letters of Henry Liddon*, 1904. — G.W.E. Russell, *Dr Liddon*, dans la collection « Leaders of the Church », 1905. — A. King, sœur de Liddon, *Dr Liddon's Tour in Egypt and Palestine, in 1886, etc*, 1891. — P. Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre au 19e siècle*, t. 3, Paris, 1906, p. 149 svv, 374 svv, 395 svv, et *passim*.

Thomas Corbishley.

LIDEL (Charles de; Delidel, de Lidelle, de Lyddel), jésuite, 1593-1671. — Né à Moulins le 6 juin 1593 (et non 1594), Charles de Lidel entre dans la compagnie de Jésus le 2 octobre 1611 et prononce ses vœux solennels le 18 avril 1634. Professeur de rhétorique à Rouen, où il a pour élève Pierre Corneille, il enseigne ensuite la géographie à Paris. Deux fois recteur du collège d'Alençon, il y connaît J. Nouet et L. Bourdaloue. Il avait rencontré à Tours l'ursuline Marie de l'Incarnation (1637). Il mourut à Rouen le 19 mars 1671.

Son ouvrage principal s'intitule *La théologie des saints, où sont représentés les mystères et les merveilles de la grâce* (Paris, 1668, 506 et 424 p., in-4°). L'auteur se propose de développer une théologie « descriptive et expérimentale » (R. Daeschler, p. 188) : elle a pour cadre la doctrine traditionnelle de la grâce et s'illustre de nombreux exemples historiques et hagiographiques (intitulés « Tableaux »).

La première partie développe diverses définitions et analyse les « qualités » de la grâce. Il est ensuite question des « amis » de la grâce, c'est-à-dire de toutes les formes de la coopération que l'homme apporte aux dons divins; et de ses « ennemis », ce qui donne lieu à de longues considérations sur l'endurcissement, la persévérance et la confirmation en grâce. Les « grâces extérieures » dont s'occupe la troisième partie sont la prédication de la parole de Dieu, les exemples, les afflictions, les spectacles naturels, etc. A propos de l'« économie de la grâce », la quatrième partie envisage ses causes, les caractéristiques du royaume intérieur, les étapes de la conversion, etc.

Accumulant toutes sortes de matériaux, cette œuvre manque de composition ordonnée. L'auteur fait preuve d'une vaste érudition (n'excluant pas les modernes), mais ne se soucie guère de critiquer les relations de prodiges qu'il multiplie à plaisir. La doctrine et la piété sont sûres, classiques, solides. H. Bremond reproche à Lidel de ne parler que de la grâce actuelle, au détriment de ce qui concerne l'adoption, l'inhabitation divine, etc. Ce n'est que partiellement exact; au travers de ses développements touffus, l'auteur évoque inévitablement certains aspects d'une théologie intégrale de l'élévation au surnaturel. Il reste vrai que prédomine un moralisme qui soutient non pas la suffisance native de l'homme actuel pour le bien, mais son aptitude à pouvoir beaucoup en ce domaine, la grâce restaurant vigoureusement sa rectitude foncière. Les stances écrites par Corneille pour remercier et féliciter son ancien maître mettent bien en relief cette conception du don de la grâce : « Avec luy ton vouloir peut tout, / Sans luy tu n'es qu'ordure, impuissance, bassesse, / Fais-en un bon usage, et la gloire est au bout ».

On ne sait ce qu'est devenue *L'année charitable* (Rouen, 1667), que signale Sommervogel; F. Pérennès (*Dictionnaire de bibliographie catholique*, t. 2, Paris, 1858, col. 27) l'intitule, sans doute par distraction, *L'année pieuse*, puis (col. 470) *Le moyen de bien faire l'aumône et les autres œuvres de miséricorde*.

Éloge de Lidel, « directeur de la congrégation des MM. au collège de Rouen », Bibliothèque Mazarine, ms 3335.

Sommervogel, t. 4, col. 1807-1808; t. 11, col. 1786; t. 12 (Rivière), n. 4828. — É. de Guilhermy, *Ménologe de l'Assistance de France*, t. 1, Paris, 1892, p. 377-379. — A. Hamy, *Collège d'Alençon*, Paris, 1899, p. 23-24, 56. — G. Dupont-Ferrier, *Du collège de Clermont au lycée Louis-le-Grand*, t. 3, Paris, 1925, p. 49. — H. Fouqueray, *Histoire de la compagnie de Jésus en France*, t. 4, Paris, 1925, p. 275. — R. Daeschler, *La spiritualité de Bourdaloue*, Louvain, 1927, p. 187-190. — H. Bremond, *Introduction à la philosophie de la prière*, Paris, 1929, p. 113 svv. — Marie de l'Incarnation, *Écrits spirituels et historiques*, éd. A. Jamet, t. 2, Paris et Québec, 1930, p. 328, 336. — Fr. de Dainville, *La géographie des humanistes*, Paris, 1940, p. 175. — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 361. — P. Delattre, *Les établissements des jésuites en France*, 5 vol., Enghien, 1949-1957, table.

Henri de Gensac.

LIENHARDT (Georges), prémontré, 1717-1783. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — Né le 29 janvier 1717, à Ueberlingen, Christophe-Xavier Lienhardt fut élève dans plusieurs collèges, en particulier à Dillingen, où il fréquenta aussi les cours de philosophie et de théologie morale donnés par les jésuites. Cette formation eut, plus tard, son influence, quand Lienhardt composa ses livres d'instructions de retraite et de formation des novices. Admis à l'abbaye des prémontrés de Roggenburg (diocèse d'Augsbourg), il fit profession en 1736 sous le prénom de Georges; il y enseigna la philosophie, puis la *Somme* de saint Thomas. Le 7 juillet 1753, il fut élu prélat. Lienhardt fut un prélat vigilant, zélé, grand bâtisseur et célèbre par ses publications. Ces livres intéressent la théologie, la mariologie, le culte du Saint Sang, les saints, le droit canonique et les prémontrés, la vie spirituelle (sermons, retraites), etc. Ce fut lui, semble-t-il, qui précisa en cinq points le but spécifique de son ordre : louange de Dieu au chœur, soin pastoral du prochain, vie de pénitence, culte de la sainte Eucharistie, culte de l'Immaculée. Ces ouvrages ne manifestent pas un esprit critique, mais ils abondent en informations intéressantes. Lienhardt mourut le 9 décembre 1783.

2. *Œuvres* (dans le titre de ses livres, l'auteur se nomme généralement Georges, omettant son nom de famille).

1) *Controverses théologiques.* — 1) *Ogdoas Erotematum. Ex octonis theosophiae scholasticae tractatibus publicae luci et concertationi exposita..*, Ulm, 1746, 404 p.; ce livre fut contesté par E. Amort, *Responsa... circa explicationem primi... mandati*, Augsbourg, 1746, 44 p. (cf DS, t. 1, col. 530); voir H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. 2, Bonn, 1885, p. 824. — Lienhardt se défendit : *Moderamen inculpatae tutelae, seu justae exceptiones contra authorem Ideae Divini Amoris*, resté manuscrit. — 2) *B.V. Mariae originaria Immunitas a sequioribus Lamindi Pritanii censuris vindicata*, Augsbourg, 1756, 208 p. A propos de l'Immaculée Conception, Lienhardt s'oppose vigoureusement aux thèses, à son avis négatives, de Ludovico Muratori; il y défend la valeur positive du vœu de sang, émis en faveur de l'Immaculée Conception. — 3) *Causa sanguinis et sanctorum seu cultus debitus residuis in terra SS. Sanguinis, et S. Crucis particulis, necnon Sanctorum imaginibus et sacris reliquiis*, Augsbourg, 1758. Cette dissertation s'en prend encore à Muratori; Lienhardt défend la doctrine traditionnelle de l'Église, sans beaucoup d'esprit critique.

2° *Ouvrages concernant les prémontrés.* — 1) *Dissertatio historico-canonica... de statu monachorum et canonicorum regularium*, Gunzburg, 1760. L'auteur reprend et développe sa *Dissertatio* de 1756 où il traite du droit des chanoines réguliers à avoir des paroisses, et de celui des prélats des abbayes à révoquer leurs religieux.

2) *Ephemerides hagiologicae ordinis praemonstratensis..*, Augsbourg, 1764; *Auctarium ephemeridum..*, 1767. L'auteur a rassemblé beaucoup de notices édifiantes sur les prémontrés de quelque renom. — 3) *Spiritus litterarius norbertinus*, Augsbourg, 1771. Lienhardt défend, contre C. Oudin (1635-1719), ancien prémontré, la réputation intellectuelle de l'ordre en rassemblant tous les renseignements qu'il a recueillis sur les auteurs prémontrés.

3° *Ouvrages de spiritualité.* — En plus de sermons de circonstance et de panégyriques que Lienhardt édita, on peut signaler : 1) *Exhortator domesticus religiosam animam ad perfectionem excitans, seu sermones ascetico-morales de officio hominis religiosi*, Augsbourg, 1754; 2e édition (1760) en 2 tomes : le premier porte le même titre (730 p.); le second : *Disciplina tyrocinii qua novelli religiosi juxta Evangelium Christi et Regulam S. Augustini ad perfectionem efformantur* (1761, 850 p.). L'auteur composa cet ouvrage en sa qualité de maître des novices, pour mettre en lumière les grands thèmes de la vie religieuse; ses sources sont l'Écriture, saint Bernard, saint Thomas d'Aquin, l'*Imitation du Christ*, Louis de Blois, la *Bibliotheca Patrum*, Cornelius a Lapide, etc. — 2) *Iter trium dierum in solitudine a triplici religiosorum classe.., seu sacra exercitia pro novitiis*, etc, 3 vol., Memmingen, 1778-1779. — 3) *Lignum pomiferum... seu menstruae spiritus recollectiones per quas... ad perfectionis apicem ascenditur* (Augsbourg, 1782); série de douze récollections. Dans ces livres de méditations, les thèmes classiques de la vie religieuse sont traités en détail à l'intention des novices, des jeunes profès et des nouveaux prêtres; les exposés sont ordinairement moraux et ascétiques.

G. Lienhardt, *Spiritus litterarius norbertinus*, Augsbourg, 1771, p. 372-376. — L. Goovaerts, *Écrivains... de l'ordre de Prémontré*, t. 1, Bruxelles, 1899, p. 513-518; t. 3, 1907, p. 155. — J. Stricher, *Le vœu du sang en faveur de l'Immaculée Conception. Histoire et bilan théologique d'une controverse*, coll. Bibliotheca Immaculatae Conceptionis, Rome, 1959, tables.

Jean-Baptiste Valvekens.

LIERHEIMER (François-Xavier), bénédictin, 1826-1900. — Né le 1er décembre 1826 à Eichstätt, François-Xavier Lierheimer obtint l'*Abitur* (le baccalauréat) dans sa ville natale et poursuivit ses études à Rome au Collège Germanique. Ordonné prêtre en 1850, docteur en théologie en 1852, il enseigna, après trois années d'activité apostolique à Neumarkt et à Ellingen, la religion et l'histoire au lycée de Munich et se fit bientôt connaître comme un excellent prédicateur. En 1861, le roi Maximilien II de Bavière l'appela comme prédicateur de la cour à l'église Saint-Michel; il le resta pendant dix ans. C'est alors qu'il publia la plus grande partie de son œuvre oratoire.

Après la mort de sa mère en 1871, il entra au monastère de Gries (près de Bozen), où en 1845 les bénédictins suisses, chassés de Muri, avaient trouvé un refuge. Il fit profession sous le nom de Bernard-Marie. Il enseigna la philosophie et la théologie aux jeunes religieux, se révéla un bibliothécaire remarquable et s'employa au ministère direct. En 1891, l'abbé lui confia l'enseignement de la philosophie au collège abbatial de Sarnen en Suisse, dont la construction venait d'être achevée. Il revint pendant l'été 1900 dans son monastère où il mourut le 9 décembre.

Les prédications de Lierheimer dépassent nettement le niveau de l'éloquence religieuse de l'époque. Hostile à toutes les innovations, théologien solide (dogme et morale), il défend l'enseignement de la foi traditionnelle de l'Église et s'entend à le présenter dans un langage clair, expressif et sans emphase, pour la formation religieuse du peuple chrétien. Ses exposés se distinguent par un recours fréquent à la Bible, de nombreuses citations des Pères de l'Église, de multiples exemples, images et comparaisons tirés de la vie des hommes et de la nature. Lierheimer s'adresse avant tout à l'intelligence; il sait aussi faire preuve de cordialité et de profondeur de sentiment.

Les publications personnelles de Lierheimer sont en majeure partie des recueils de sermons, dont voici les principaux : *Leib und Seele* (Ratisbonne, 1864, 1878). — *Die Kirche Jesu Christi* (1865). — *Der leidende Jesus*, carême (1865, 1893). — *Die*

Vollkommenheiten Gottes zur Belehrung und Erbauung für das christliche Volk (1866). — *Die Parabeln und Wunder in den Sonntagsevangelien des Kirchenjahres* (1868, 1907). — *Die zehn Gebote Gottes* (3 vol., 1869-1870; 3e éd., 1896). — *Jesus mit uns, Jesus in uns, Jesus für uns* (3 vol., 1871-1872; 3e éd., 1909), sermons sur le Saint-Sacrement, sur la sainte communion, sur le sacrifice eucharistique. — *Das hl. Busssakrament* (1874, 1904). — *Die letzten Worte des Welterlösers* (1878). — *Gnade und Sakramente* (1887).

Outre des rééditions (1855-1856) de la *Theologia* de J. Perrone † 1876, il convient de signaler ici les traductions d'ouvrages spirituels publiées par Lierheimer. De l'italien, il traduisit J.B. Scaramelli † 1752 : *Anleitung zur Ascese* (4 vol., 1853-1855), *Anleitung in der mystischen Theologie* (2 vol., 1855-1856), *Die Unterscheidung der Geister* (1861, 1888, 1904); B. Rogacci † 1719, *Von dem Einem Nothwendigen* (3 vol., 1857-1859); Antoine-Marie de Vicence, *Leben der Maria von Jesu, Aebtissin in Agreda* (1875). En 1861, il traduisit du latin plusieurs opuscules de Nicolas Lancicius † 1652 : *Von dem Wandel in Gottes Gegenwart, — Die vier F oder Wege zur Vollkommenheit, — Die Wirkungen der hochheiligen Eucharistie in der Seele.*

Scriptores ordinis S. Benedicti in imperio austriaco-hungarico (1750-1880), Vienne, 1881, p. 276-277. — E. Bierbaum, *P. Lierheimer's Predigten*, dans *Literarischer Handweiser*, Münster, 1887, p. 321-328, 353-358. — D. Bucher, *Jahresbericht über die kantonale Lehranstalt*, Sarnen, 1901, p. 39-43 (catalogue des œuvres).

Dominikus Löpfe.

LIGATURE DES PUISSANCES. — 1. *Notion.* — 2. *Processus et effets.* — 3. *Causes.* — 4. *Sens.*

1. Notion. — Nous avons ici en vue, de manière quasi exclusive, la ligature des puissances dans le domaine mystique et nous en parlerons essentiellement à partir de l'enseignement de Thérèse d'Avila et de Jean de la Croix. Il s'agit de l'expérience, sous l'action mystique de Dieu, d'une difficulté plus ou moins grande, ou même de l'impossibilité d'utiliser librement ses puissances et de leur faire poser certains actes. Sous cette action, l'âme se trouve, à des degrés divers, comme liée, empêchée devant tout acte auquel la motion mystique ne la pousse pas d'une manière ou d'une autre. Ce phénomène présente quelque chose d'analogue à ce qu'éprouve celui qui est fortement obsédé par une idée : il ressent de la difficulté à penser à autre chose.

La ligature peut affecter les puissances de l'âme (mémoire, intelligence, volonté), celles sensibles tant intérieures qu'extérieures, les mouvements, et certaines activités de la vie végétative. Les puissances éprouvent difficulté ou impossibilité de poser certains actes, auxquels la grâce ne les meut point (discourir, imaginer, parler, etc). Mais il n'y a pas ligature par rapport aux actes que promeut la grâce mystique : c'est ainsi que la quiétude mystique peut être à la fois priante et jubilante, prière et manifestation de joie provenant non de l'initiative personnelle, mais de la motion de la grâce.

Pour ce qui regarde les rapports de la ligature avec les prières, les considérations volontaires, etc, voir A. Poulain, *Des grâces d'oraison*, cité *infra*, ch. 14, n. 12-32, et E. Hernandez, *Guiones..*, cité *infra*, ch. 21, n. 10-17.

Selon J. Maréchal, ces phénomènes somatiques et fonctionnels sensibles, au regard de la ligature dans les états mystiques, ne diffèrent des phénomènes correspondants, dans les états psychologiques ordinaires d'attention concentrée, que par une différence de plus ou de moins (*Études sur la psychologie des mystiques*, t. 1, 2e éd., Paris, 1938, p. 221).

2. Processus et effets de la ligature. — Normalement, la ligature se développe de manière plus ou moins accentuée, au long des divers degrés de l'oraison mystique. A. Saudreau (*L'état mystique*, cité *infra*, n. 210) la limite à l'extase. Effectivement, dans la littérature spirituelle, c'est surtout à propos de l'extase, au sens physique moderne, que l'on a traité avec plus ou moins d'ampleur du thème de la ligature (cf DS, t. 4, col. 2045 svv). Par ailleurs, c'est aussi dans l'extase que celle-ci se manifeste clairement. Néanmoins, nous croyons qu'il faut l'admettre, en intensité variée, à des étapes qui précèdent l'extase. D'une certaine manière, elle prend place au début même de la communication mystique contemplative. Mais il faut toujours se rappeler ce que dit sainte Thérèse, lorsqu'elle traite des divers degrés de l'oraison : en chacun d'eux, il y a du plus et du moins (*Cuentas* 54, n. 7). Il est difficile de préciser, dans les descriptions thérésiennes, le point qui nous occupe, principalement à propos de l'union des puissances et de l'union extatique : d'aucuns considèrent l'union avec suspension comme une extase de faible intensité (cf DS, t. 4, col. 2157).

1° Dans la *nuit passive du sens* décrite par saint Jean de la Croix, on constate déjà une certaine ligature des puissances : de là, d'une part, l'impuissance à méditer, à fixer la pensée sur des choses distinctes, le dégoût de tout; et d'autre part, sans recherche personnelle, la pensée persistante de Dieu, le besoin profond de Dieu dans la volonté (cf *Noche* II, ch. 9; *Llama* A, c. 3, n. 30, 31, 33 et 38; *Llama* B, c. 3, n. 32, 33, 36, 43). Dans cette nuit, Dieu « lie les puissances intérieures, n'y laissant point (à l'âme) appui en l'entendement, goût en la volonté, ni discours en la mémoire » (*Noche* I, ch. 9, n. 7). L'âme ne peut méditer ni savourer autre chose, « parce que Dieu la maintient occupée en cette onction solitaire, portée vers la solitude et le repos » (*Llama* A, c. 3, n. 38, et B, c. 3, n. 23).

2° Dans la *quiétude infuse* décrite par Thérèse, il y a suspension certaine (*Moradas* V, ch. 3, n. 12); même la prière et la méditation fatiguent l'âme (*Cuentas* 54, n. 4); lorsque la quiétude est profonde, il est difficile de parler, sinon avec beaucoup de peine (*Vida*, ch. 15, n. 9). Ce n'est pas le cas, cependant, pour toute quiétude (cf *Vida*, ch. 15; *Camino* [Valladolid], ch. 31). La volonté est liée (*Vida* ch. 17, n. 4), unie à Dieu en telle manière qu'il n'est pas en son pouvoir d'être et d'œuvrer en autre chose (*Cuentas* 54, n. 5). Quant aux autres puissances, elles sont plus libres pour ce qui concerne le service de Dieu, mais plus embarrassées, comme déconcertées au regard des choses du monde (*Camino*, ch. 31, n. 4). Dans le « sommeil des puissances », celles-ci ne sont à l'aise que pour s'appliquer toutes en Dieu : « on ne peut les faire s'activer, à moins de s'appliquer avec beaucoup de soin à se divertir, et il me semble que même cela on ne pourra alors le faire » (*Vida*, ch. 16, n. 2). En certaines communications, il y a une union de la volonté et, « me semble-t-il », dit Thérèse, même de l'entendement, qui laisse libres l'imagination et la mémoire (*Vida*, ch. 17, n. 5; cf *Moradas* V, ch. 1, n. 8).

3° Dans l'oraison d'*union*, toutes les puissances sont suspendues (*Vida*, ch. 18, n. 14); les sens extérieurs ne sont pas éveillés; ils s'évanouissent durant le court espace de temps que dure l'union (*Cuentas* 54, n. 6); le souffle s'en va, ainsi que toute force corporelle; on ne peut même, sinon à grand-peine, remuer les mains; les yeux se ferment comme d'eux-mêmes; et si on les garde ouverts, on ne voit à peu près rien; on ne parvient

pas à déchiffrer une lettre; on voit qu'il y en a une, mais on ne sait pas la lire; on entend, mais on ne comprend pas ce que l'on entend; on ne parvient pas à articuler un mot (*Vida*, ch. 18, n. 10; cf *Moradas* v, ch. 1, n. 9); l'imagination, elle aussi, disparaît (*Vida*, ch. 18, n. 13).

4° Dans le ravissement ou l'*extase*, on ne peut rien faire avec les puissances (*Meditaciones sobre los Cantares*, ch. 6, n. 6); quand elles sont très unies à Dieu, toutes s'évanouissent (*Moradas* vii, ch. 1, n. 6); le corps devient comme mort et il reste comme on le place : debout ou assis, les mains ouvertes ou fermées. « Bien qu'il soit rare que l'on perde l'usage des sens, il m'est parfois arrivé de le perdre complètement, peu souvent et durant peu de temps » (*Vida*, ch. 20, n. 18). « A ce qu'il me semble » *(ibidem)*, on ne voit, ni n'entend, ni ne sent; on ne peut aucunement parler; les mains se refroidissent et, si le ravissement est profond, elles deviennent glacées, parfois figées comme du bois, le corps lui-même se refroidit et il arrive qu'on ne se rende plus compte s'il respire (cf *Vida*, ch. 20, n. 3, 18; *Cuentas* 54, n. 7; *Moradas* vi, ch. 4, n. 13). Le ravissement terminé, on reste parfois, des jours durant, la volonté toute captivée, l'entendement tout absent; on ne peut que difficilement les utiliser dans les choses de la vie ordinaire (*Moradas* vi, ch. 4, n. 14). Le contrecoup somatique est plus accusé que dans l'oraison d'union; cependant, même dans le ravissement, il y a du plus et du moins (*Cuentas* 54, n. 7).

En manière ordinaire, le sens se trouble et, bien qu'il ne puisse rien faire de lui-même en ce qui regarde l'extérieur, il continue cependant à saisir et à entendre comme une chose qui vient de loin (*Vida*, ch. 20, n. 18).

Quant au vol de l'esprit, la sainte écrit : « Si tout cela se passe, l'âme étant dans le corps ou n'y étant pas, je ne saurais le dire; du moins, je ne jurerais pas qu'elle y est, ni non plus qu'elle n'y est pas » (*Moradas* vi, ch. 5, n. 8). Un peu plus haut, hésitant sur le même point, elle avait conclu qu'une chose au moins est certaine : « C'est que cette personne n'est pas morte » (n. 7). Ce doute fait écho à celui de saint Paul (2 *Cor.* 12, 2-4), dont il existe d'innombrables commentaires. Quant à Jean de la Croix, il témoigne qu'en ces ravissements et vols, le corps demeure insensible et, même si on lui fait subir des choses (de soi) très douloureuses, il ne les sent pas » (*Cántico* A, c. 12, n. 5; B, c. 13, n. 6).

Une fois passée la grâce mystique du ravissement, en manière ordinaire, selon Thérèse, les puissances en demeurent toutes imprégnées, louant Dieu ou cherchant à comprendre et pénétrer ce qui leur est arrivé; et même pour cela elles ne sont pas éveillées, mais elles sont comme quelqu'un qui a beaucoup dormi et rêvé et qui n'a pas encore fini de sortir de son sommeil (*Vida*, ch. 20, n. 20). Le contrecoup de la grâce mystique se prolonge donc beaucoup plus que l'actuation même de cette grâce.

5° Dans le *mariage spirituel*, selon Thérèse et Jean de la Croix, la ligature prend fin (*Moradas* vii, ch. 3, n. 12; *Cántico* A, c. 12, n. 5; B, c. 13, n. 6; *Noche* ii, ch. 2, n. 1). Mais Thérèse admet des exceptions de façon expresse, et Jean de la Croix de manière implicite, au moins comme possibles (il semble l'insinuer dans *Llama*, c. 4, n. 12). Directement, ils affirment que les extases et les ravissements prennent fin pour ce qui regarde la suspension de la partie sensible. Nous croyons cependant qu'un certain genre de ligature est à admettre en ce qui regarde les puissances spirituelles, aux moments d'intense communication infuse (cf *Moradas* vii, ch. 1, n. 10).

Pourquoi la suspension des sens cesse-t-elle dans le mariage spirituel? Le problème est en rapport avec celui de la cause de la ligature mystique. Thérèse indique beaucoup de raisons possibles, tout en ajoutant qu'en fait elle ignore la cause : l'âme se trouve en repos; elle ne s'étonne plus, après que tant de choses lui ont été manifestées (raison donnée aussi à Julien d'Avila : cf *Procesos de beatificación*, éd. Silverio de Santa Teresa, t. 1, Burgos, 1934, p. 222); elle ne se trouve plus dans la solitude d'autrefois; le Seigneur l'a fortifiée, élargie et pourvue de ce dont elle a besoin (*Moradas* vii, ch. 3, n. 12). Pour Jean de la Croix, la raison de la cessation est celle-ci : étant donné que les parties sensible et spirituelle sont déjà purifiées, les communications sont reçues dans un esprit pur sans contrecoup afflictif ou restrictif sur la partie sensible (*Noche* ii, ch. 1, n. 2). Quant au corps, il se trouve habitué à cet état préternaturel de l'âme et vient à être surnaturellement fortifié par l'irradiation que diffuse en lui l'esprit (I. G. Menendez-Reigada, *Los dones del Espíritu Santo*, Madrid, 1948, p. 372).

Il y a cependant des exceptions, lorsque Dieu communique des grâces qui dépassent la capacité réceptive de la personne (E. Hernandez, *op. cit.*, ch. 19, n. 37). Selon Jean de la Croix, la purification et soumission de la partie inférieure à l'esprit ne suffiraient pas, eu égard à la sublimité de certaines communications, pour écarter les contrecoups mentionnés; dans ces cas, c'est l'action protectrice de Dieu qui en préserve (*Llama*, c. 4, n. 12). Il s'ensuit : 1) qu'une communication de cet ordre, de par sa nature, produirait cette répercussion afflictive; 2) qu'une telle communication pourrait aussi être faite à une âme non encore purifiée et dès lors sans suspension extatique. D'où la difficulté de formuler des règles générales par rapport à la ligature. Par ailleurs, fait observer J. Maréchal *(loco cit.)*, l'adaptation des mécanismes somatiques à la tension intérieure excessive de la haute contemplation est, en fait, incomplète chez nombre de mystiques; dès lors, rien de surprenant que les extases y puissent prendre place.

Si l'on résume les expériences thérésiennes, on pourrait dire, en négligeant les nuances :

1) *La quiétude* lie la volonté et quelque peu l'entendement; elle lie les sens extérieurs, bien que de manière incomplète; elle lie même, dans une certaine mesure, les mouvements, la chaleur vitale et la respiration.

2) *L'union* lie la volonté, l'entendement et l'imagination; pas de façon totale mais plus qu'en la quiétude, et aussi les sens extérieurs, les mouvements, la chaleur vitale et la respiration.

3) L'*extase* lie les puissances, tant intérieures qu'extérieures et, dans une large mesure, la chaleur vitale : le corps donne l'impression d'être raide; la respiration, le pouls, les battements du cœur deviennent très faibles.

Pour ce qui regarde la ligature des sens, on peut aussi se reporter aux cas de saint François d'Assise (Bonaventure, *Legenda major*, ch. 10, n. 2; *Saint François d'Assise. Documents*, Paris, 1968, p. 674-675; *San Francisco de Asis, sus escritos..*, BAC, 3e éd., Madrid, 1956, p. 593-594), et de saint Ignace de Loyola (P. de Ribadeneyra, *Vida del Ignacio..*, livre 1, ch. 7, Madrid, 1583, p. 18-23).

3. Cause de la ligature. — D'ordinaire, les auteurs, lorsqu'ils traitent de l'extase ou du ravissement mystique, expliquent la suspension des sens comme une

suite de la concentration d'une faculté ou des facultés spirituelles en leur objet, pour diverses causes, intensité de l'attention, violence de l'amour, etc (cf *Moradas* VI, ch. 9, n. 7; ch. 11, n. 3, 4, 8; et *loco cit.* des *Procesos*). Selon le chartreux J. Lopez Esquerra, « en fait, l'aliénation ne provient pas immédiatement de la lumière et de l'amour infus, mais de l'attention intérieure profonde de l'âme à l'objet divin, qu'elle connaît par la lumière infuse de la foi et aime par l'ardeur de la charité » (*Lucerna mystica*, Venise, 1722, tr. 5, ch. 20, n. 202). D'après A. Saudreau, pour ce qui regarde l'extase en général, en nombre de cas, cette cause ne suffit pas (*L'état mystique*, n. 208). Au dire de saint Thomas, l'aliénation des sens chez les prophètes peut provenir, entre autres causes, de la véhémence de la contemplation ou de « la force divine qui saisit » (*Summa theologica*, 2ª 2ae, q. 173, a. 3 c). A. Poulain (ch. 31, n. 34), parlant de la ligature mystique, pense que la dite concentration n'en est pas la cause unique et principale, bien qu'on ignore la nature intime de celle-ci. Quant à nous, appliquant à la ligature en général ce qui est affirmé de l'extase, nous pensons qu'elle est conséquence et de l'action provoquée par la grâce mystique et de tout l'ensemble de la faiblesse naturelle du sujet : « Il y a des natures si débiles, dit joliment sainte Thérèse, qu'une simple oraison de quiétude suffit à les faire mourir » (*Moradas* VI, ch. 4, n. 2). C'est pourquoi, lorsque la contemplation se communique au pur esprit et que la partie sensible se trouve purifiée et fortifiée par les nuits passives, normalement la ligature prend fin (cf Jean de la Croix, *Noche* II, ch. 1, n. 2; *Cántico* A, c. 12, n. 3, 5; B, c. 13, n. 4, 6; Crisogono de Jesus, *Compendio de ascética y mística*, Madrid, 1933, p. 3, ch. 2, a. 3; F.-D. Joret, *La contemplation mystique d'après S. Thomas d'Aquin*, Lille-Bruges, 1924, p. 306-309; I.G. Menendez-Reigada, cité *supra*, p. 371-372; E. Hernandez, *Guiones*.., ch. 19, n. 36).

Compte tenu de ce que nous venons de dire et de ce que nous avons exposé ailleurs, nous pouvons conclure que divers éléments interviennent pour susciter la ligature : 1) la limitation des facultés humaines; 2) leur interaction mutuelle; 3) le manque d'adaptation du sensible au spirituel et d'indépendance corrélative; 4) l'intensité de la communication divine; 5) l'intervention ou l'absence d'intervention de Dieu pour protéger la faiblesse humaine.

4. Sens spirituel de la ligature. — Selon saint Thomas, dans la révélation prophétique par l'entremise de formes imaginaires, le but de la ligature des sens, c'est de faire que le prophète ne confonde pas la vision imaginaire avec ce qu'il perçoit extérieurement par les sens (2ª 2ae, q. 173, a. 3); d'une manière générale, son but est de faire que ne soit pas entravée l'élévation de l'âme vers ce qui dépasse les sens (q. 175, a. 5). L'âme est ainsi plus apte à recevoir l'influx des substances spirituelles et à percevoir les mouvements subtils causés dans l'imagination humaine par les impressions de sources naturelles (q. 172, a. 1, ad 1).

Pour Thérèse, la force extérieure décroît et celle de l'âme s'accroît; les sens s'évanouissent afin qu'ils n'occupent point l'âme ni ne la gênent, qu'elle s'adonne davantage à ce qu'elle goûte, pour que Dieu imprime mieux en elle la vraie sagesse et lui manifeste mieux ses merveilles (*Vida*, ch. 19, n. 2; ch. 20, n. 19; *Cuentas* 54, n. 6; *Camino*, ch. 32, n. 12; *Moradas* V, ch. 1, n. 9, 13; VI, ch. 4, n. 9). Le phénomène peut aussi avoir une finalité d'édification pour autrui, devenir signe de l'action de Dieu dans l'âme (*Cuentas* 9; *Moradas* VI, ch. 4, n. 17; VII, ch. 3, n. 12).

Selon Jean de la Croix, les ravissements sont des communications qui disposent l'âme à celle, plénière, qui se réalise dans le mariage spirituel (*Cántico* A, c. 12, n. 5; B, c. 13, n. 6; cela semble pouvoir s'entendre aussi des aspects somatiques). Benoît XIV dit sobrement : « (Dieu) libère (l'âme) des sens, pour qu'elle puisse plus librement contempler les choses divines » (*De servorum Dei beatificatione*, livre 3, ch. 49, n. 4; *Opera omnia*, t. 3, Prato, 1840, p. 555-557).

En bref, la ligature dispose la partie sensitive pour la soumettre à l'esprit, dédoublant les deux activités, en sorte que l'une ne vienne pas troubler l'autre; elle fait que la partie sensible ne gêne pas l'âme, ni ne lui soustraie des forces; qu'elle la laisse plus libre de s'adonner pleinement à ce à quoi l'action divine la conduit et de faire accueil aux communications de Dieu; elle peut être aussi un signe de l'action de Dieu en la personne en cause. Envisagé ainsi selon la finalité des grâces mystiques, le sens de la fixation des puissances en Dieu devient clair.

Les œuvres de Thérèse d'Avila sont citées d'après l'éd. d'Efren de la Madre de Dios et d'O. Steggink, *Obras completas. Edición manual*, BAC, 2e éd., Madrid, 1967; celles de Jean de la Croix le sont d'après l'éd. de Simeon de la Sagrada Familia, *Obras completas*, Burgos, 1959.

Les théologiens spirituels qui étudient l'extase traitent ordinairement de la ligature, même s'ils ne lui donnent pas ce nom et s'ils en parlent uniquement en référence à l'extase. On se reportera à l'art. Extase, DS, t. 4, col. 2045-2189, en particulier col. 2162-2163 (la suspension de l'activité naturelle selon Jean de la Croix), col. 2164-2171 (la doctrine des théologiens spirituels du Carmel), col. 2171-2182 (psychologie et extase).

Voir aussi Francisco Suarez, *De virtute et statu religionis*, traité IV, livre 2, ch. 14-18 (éd. Vivès, t. 14, Paris, 1859); — J.-B. Scaramelli, *Direttorio mistico*, tr. 3, ch. 9, 15, 17, 19, 21, 29 (Venise 1754; trad. franç. par F. Catoire, t. 1, Paris, 1863, p. 385-544 *passim*); — A. Saudreau, *L'état mystique*.., 2e éd., Paris, 1921, n. 204-210, 219.

Parlent explicitement de la ligature : A. Poulain, *Des grâces d'oraison* (10e éd., Paris, 1922, ch. 14; ch. 31, n. 33-36), et E. Hernandez, *Guiones para un cursillo práctico de dirección espiritual* (Burgos, 1954, ch. 19, n. 1, 5-11; ch. 21).

Isaias Rodriguez.

LIGNY (François de), jésuite, 1709-1789. — Né à Amiens le 4 mai 1709, François de Ligny entre dans la compagnie de Jésus à Rouen le 19 octobre 1726. Il suit les cours de théologie au collège de La Flèche où il est ordonné prêtre en 1735. Il enseigne la philosophie à Orléans et la rhétorique à Bourges. A partir de 1742, on le signale comme prédicateur à Compiègne, Pontoise, Hesdin et Paris, où il demeure environ treize ans. Il est dans la maison professe du faubourg Saint-Antoine lors de la suppression de la compagnie en France (1762). Il se retire à Avignon où il se consacre à des œuvres de miséricorde et rédige ses deux commentaires du nouveau Testament. Il meurt le 21 septembre 1789.

Ligny avait publié à Paris en 1759 *La vie de saint Ferdinand, roi de Castille et de Léon* (cf *Mémoires de Trévoux*, juillet 1759, p. 1564-1576). Il est connu surtout par ses travaux sur l'Écriture sainte et par ses sermons.

1° *Histoire de la vie de Notre Seigneur Jésus-Christ, depuis son Incarnation jusqu'à son Ascension, dans laquelle on a conservé et distingué les paroles du texte sacré selon la Vulgate*.., 3 vol., Avignon, 1774. — *His-*

toire des Actes des Apôtres, dans laquelle on a conservé.., Paris, 1824 (posthume; approbation donnée en 1781 à Avignon).

Le premier ouvrage connut une soixantaine d'éditions, illustrées ou non, jusqu'en 1900 (en 1, 2 ou 3 vol. de tout format). Il faut y ajouter des extraits et des traductions (allemand, anglais, espagnol, iroquois, polonais, portugais). Les *Actes* sont moins répandus (ils sont assez souvent joints au premier).

Dans l'un et l'autre se trouve une traduction de la Vulgate à laquelle Ligny a certainement travaillé personnellement. Mise d'ordinaire entre guillemets, elle s'accompagne parfois de l'original latin. Un tissu propre à l'auteur relie ces textes; il se réduit à de simples formules de transition ou prend quelque étendue; les *Actes* se prêtent volontiers à divers développements explicatifs.

Ligny a précisé son intention dans la préface de la *Vie de Notre Seigneur*. Aux observations qui pourront « servir à l'éclaircissement de quelques endroits obscurs » des évangiles et qu'il « n'a trouvées dans aucun des auteurs qu'il a consultés.., il a joint quelques réflexions morales, qui ont paru propres à exciter la piété ou à la diriger. On a tâché d'expliquer aussi plusieurs des dogmes qui sont contenus dans l'Évangile... pour les personnes qui n'ont, en matière de religion, que la mesure de connaissances que l'on puise ordinairement dans une éducation chrétienne. Peut-être encore ne seront-elles pas inutiles aux ecclésiastiques qui n'ont pas pu faire une étude bien profonde de l'Écriture et de la théologie... Plusieurs de ces explications sont tournées en controverse contre les hérétiques ».

Sans étalage d'érudition, certaines notes se situent dans une perspective archéologique, géographique, historique ou culturelle. Les notes doctrinales consistent parfois en une simple exposition; mais souvent s'y mêle un propos plus ou moins polémique, avec retenue cependant. Ligny se réfère volontiers à des classiques tels que Jean Chrysostome, Augustin, Thomas d'Aquin. Il y a sans doute chez lui quelque tendance conservatrice et parfois même de la crédulité. Enfin d'autres notes ont une portée spirituelle et parénétique; elles révèlent l'intransigeance morale de l'auteur, mais aussi son attachement à Jésus-Christ, sa sympathie pastorale envers toutes les catégories de chrétiens et d'hommes de bonne volonté. Ligny atteint en plus d'un endroit une réelle profondeur spirituelle grâce sans doute à son expérience personnelle et à ses sources littéraires; c'est la raison de son succès.

2° *Sermons*. — Des *Sermons* de Ligny ont été imprimés, à Paris, en 1828 (rééd. dans J.-P. Migne, *Orateurs sacrés*, t. 69, Paris, 1856, col. 511-806). *L'Ami de la religion et du roi* (t. 59, p. 49) reconnut en lui un prédicateur « clair et précis, solide, quelquefois pathétique, se reportant toujours à l'époque à laquelle il parle, et s'identifiant en quelque sorte avec son siècle ».

La doctrine traditionnelle de Ligny cherche à contrecarrer le rationalisme ambiant, non sans en subir quelque peu la contagion (vg « Preuves de l'enfer »), et les erreurs protestantes ou jansénistes (« Sur l'autorité de l'Église », « Sur la fréquente communion »). Moraux et visant à la conversion du cœur, ces sermons paraissent moins psychologiques que nombre de ceux du 17e siècle. Les citations explicites de l'Écriture ne sont pas très fréquentes, mais « il la fond habilement dans son style ». Ligny possède une bonne technique de l'art oratoire et on peut le ranger parmi les « prédicateurs vraiment évangéliques » (*L'Ami*.., p. 49 et 53).

R. de Chateaubriand, *Mélanges littéraires*, juin 1802; dans *Œuvres complètes*, t. 6, Paris, 1861, p. 467-475. — *Le Spectateur français au XIXe siècle*, t. 3, 1806, p. 1-12. — *Le Mémorial catholique*, t. 1, 1824, p. 217-227. — *L'Ami de la religion et du roi*, t. 38, 1824, p. 241-244; t. 59, 1829, p. 49-53. — Sommervogel, t. 4, col. 1826-1830; t. 9, col. 593. — A. Carron, *Les jésuites à Avignon*, Avignon, 1875, p. 85, 98-100. — DTC, t. 8, 1924, col. 1409. — R. Aigrain, dans l'encyclopédie *Le Christ*, Paris, 1932, p. 1127-1128. — P. Delattre, *Les établissements des jésuites en France*, Enghien, t. 1, 1949, col. 480; t. 2, 1953, col. 823. — *Catholicisme*, t. 7, 1973, col. 775-776 (P. Bailly), avec une bibliographie.

Henri de Gensac.

LILIE (Die). — Ce traité spirituel anonyme, en dialecte moyen-franconien (ou de Cologne?), fut d'abord écrit en prose, et passa ensuite en prose rimée; il n'est encore que peu étudié. Il n'est transmis que dans une seule copie, dans le manuscrit de Wiesbaden (Nassauische Landesbibl., cod. 68, f. 3r-115r, première partie du 14e siècle) qui provient vraisemblablement d'une bibliothèque monastique de Nassau. Les folios 1-2 manquent, si bien que le début de l'œuvre est perdu. *Die Lilie* a été édité par P. Wüst (coll. Deutsche Texte des Mittelalters 15, Berlin, 1909, p. 1-63).

L'ouvrage est essentiellement une paraphrase très libre des chapitres 18-32 de la *Vitis mystica* de saint Bonaventure, dans sa version longue (PL 184, 672-708; comparer les passages parallèles dans Schoemann, cité *infra*, p. 30-36); l'auteur anonyme en a aussi tiré l'allégorie du lys (*Lilie*), qui ne joue d'ailleurs qu'un rôle structurant assez extérieur. L'origine de l'œuvre pourrait se situer au dernier tiers du 13e siècle.

Die Lilie traite de presque tous les aspects de la vie spirituelle d'une manière compréhensible au plus grand nombre. Il dit combien beau le corps humain a été façonné par Dieu, combien celui-ci mérite notre amour *(Minne)*, tout comme il parle du vice de la colère ou de la passion du Christ. L'ouvrage s'achève par des chapitres sur les œuvres de l'amour, sur l'amour du prochain, sur l'amour intérieur et sur la Trinité. Le ton et le style font penser qu'il s'agit d'un seul grand traité de prédication composé de sermons sur des thèmes particuliers.

L'auteur (peut-être une femme) ne traite pas des thèmes habituellement destinés aux religieux, mais par contre il aborde les questions de la profession à donner aux enfants et de l'amour des époux, si bien que l'on peut supposer que *Die Lilie* a été adressé à un public laïc.

Du même auteur provient très probablement le traité *Rede von den 15 Graden* (Discours des 15 degrés de la vie spirituelle), en moyen haut allemand, qui par ses idées, son style, son vocabulaire et sa technique des rimes rappelle *Die Lilie*; il en existe une version en moyen néerlandais : *Boec der minnen* (éd. J. M. Willeumier-Schalij, Leyde, 1946). L'identité d'auteur des deux traités est d'ailleurs confirmée par la remarque faite dans *Rede* : « Nous avons exposé ceci plus complètement dans *Die Lilie* » (éd. Dolfel, p. 144).

Il faudrait étudier si *Die Lilie* est en liaison avec la traduction néerlandaise de la *Vitis mystica*, transmise par plusieurs manuscrits, ou avec le *Boichelgen van der lilien* (= *Vitis mystica*, ch. 18-46, PL 184, 672-732), ou avec les deux (cf K. Ruh, *Bonaventura deutsch*, Berne, 1956, p. 183-186).

W. Dolfel, *Die Rede von den 15 Graden*, dans *Germania*, t. 6, 1861, p. 144-160 (avec éd. partielle). — K. Polheim, recension de l'éd. de *Die Lilie* par P. Wüst, dans *Anzeiger für deutsches Altertum*, t. 35, 1912, p. 45-47. — Ph. Strauch, recension de la même éd., dans *Deutsche Literaturzeitung*, 1912,

col. 994-997. — J. Schoemann, *Die Rede von den 15 Graden..*, dans *Germanistische Studien*, cahier 80, 1930.

W. Stammler et K. Langosch, *Verfasserlexikon..*, t. 3, Berlin, 1943, col. 52-53; t. 5, 1955, col. 618. — H. O. Burger, *Annalen der deutschen Literatur*, Stuttgart, 1971, p. 193. — G. Schweikle, art. *Reimprosa*, dans *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*, 2e éd., t. 3, 1971, p. 423-424.

Volker HONEMANN.

LINDEBORN (JEAN), prêtre, vers 1630-1696. — Né à Deventer (Pays-Bas), Jean Lindeborn fit ses études de théologie à Cologne. Prêtre et bachelier en théologie, il assuma, en 1656, la charge de vicaire à Saint-Nicolas d'Utrecht, puis de curé en 1671, à la mort du titulaire Jean Putkamer. Il fut aussi nommé pro-vicaire de l'ancien évêché de Deventer. Il mourut le 5 août 1696.

L'activité sacerdotale et littéraire de Lindeborn est celle d'un pasteur zélé et instruit, austère et pédagogue. La plupart des ouvrages qu'il composa relèvent de la catéchèse pour adultes (non sans une pointe de polémique) et de la formation à la contemplation des mystères du Christ. En effet, de 1675 à 1693, il publia, à Cologne, trois ouvrages sur la Passion (*Jesus sub Poncio Pilato passus*, 1689; *Jesus mortuus*, 1684; *Jesus sepultus*, 1690) et une demi-douzaine de livres sur les sacrements, dont l'*In matrimonii sacramento notae catecheticae* (1675) qui fut traduit en français (*Instructions chrétiennes sur le mariage et l'éducation des enfants*, Paris, 1679). On peut en rapprocher un *De efficacia sacrificiorum, quae obtulit lex divino-mosaica* (Anvers, 1679).

Deux publications, fort différentes, ont valu à Lindeborn une certaine notoriété : son *Historia seu notitia episcopatus Daventriensis* (Cologne, 1670) et sa *Scala Jacob*. L'*Historia* est une chronique très appréciée du diocèse de Deventer, alors disparu par suite de l'implantation protestante. La *Scala*, en revanche, lui attira des ennuis, qui semblent l'avoir engagé à se cantonner dans la catéchèse.

Dans ce pays devenu en quelque sorte un pays de mission, des femmes et jeunes filles apportaient une aide active à l'apostolat des prêtres-missionnaires. Elles vivaient dans la continence et faisaient même le vœu de chasteté. A leur intention, Lindeborn publia à Anvers, en 1666, une *Scala Jacob, virginibus Deo cum proposito perpetuae continentiae in seculo famulantibus inscite applicata*. C'est d'une part un sobre et remarquable traité de la virginité, dont la doctrine est abondamment tirée des Pères, et d'autre part un exposé pratique des exercices religieux, journaliers, hebdomadaires et annuels des vierges. L'ouvrage s'achève sur un très beau commentaire du « sequere Agnum » : « Sequaris modo, sequaris semper et ad sequendum alios tecum trahe... ut in aeternum sequaris » (p. 345-351). Lindeborn traitait ces « diaconesses » et ces « séculières » avant la lettre comme des religieuses et les plaçaient même au-dessus d'elles.

La *Scala* fut attaquée, des extraits déférés à Rome; seize passages (appelés *Flosculi*) furent mis à l'Index le 5 janvier 1667, et y sont encore. Lindeborn alla se défendre à Rome même; il rédigea une *Spongia*. Mais il fut pris vigoureusement à partie par des défenseurs de la supériorité de l'état religieux. C. van Schoonhoven, alias Cornelius a Bellacuria, rétorqua par une *Spongia contradictionum expressa sive genuinus sensus.., attamen erroneus, falsus, haereticus, status religiosi destructivus* (Amsterdam, 1667, 132 p.; la Bibliothèque nat. de Paris met cet ouvrage, par erreur, au compte de Lindeborn). Le dominicain Jean Freylinck † 1676 reprit la *Scala* et la réfuta en y joignant à son tour un *De spongia Lindebornii felle et aceto plena.., ab illo* (Christo) *primum refutata, dein etiam a SS. Patribus damnata, amica dissertatio* (Cologne, 1668, 209 et 152 p.).

Une édition néerlandaise de la *Scala* parut à Anvers en 1670, *De leeder Jacobs*. Est-ce la première? Paquot en signalerait une « vers 1665 », mais aucun contradicteur ne la mentionne.

H. F. van Heussen, *Batavia sacra*, Bruxelles, 1714, 2e p., p. 124-125. — Quétif et Échard, *Scriptores... praedicatorum*, t. 2, 1721, p. 665 (Freylinck). — J.-N. Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, t. 8, Louvain, 1766, p. 150-156. — F. H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. 2, Bonn, 1885, p. 278. — Hurter, t. 4, 1910, col. 541-542,

André RAYEZ.

LINDEMAYR (MAUR), bénédictin, 1723-1783. — Gaétan Lindemayr naquit le 29 septembre 1723 à Neukirchen près de Lambach (le service paroissial était assuré par le monastère des bénédictins). Il fit ses études secondaires chez les jésuites de Linz et entra au monastère de Lambach pendant l'abbatiat d'Amand Schickmayr (1746-1794); profès sous le nom de Maur, en septembre 1747, il célébra sa messe de prémices en octobre 1749; depuis novembre 1748, il suivait les cours de théologie à l'université bénédictine de Salzbourg. Comme missionnaire à Aichkirchen, filiale de Neukirchen, il ramena de nombreux protestants à l'Église. De juin 1754 à mai 1759, il fut prieur et maître des novices, puis, juqu'à sa mort, le 19 juillet 1783, vicaire à Neukirchen, son village natal. Dom Amand fit placer sur son tombeau une inscription qui célébrait le premier poète en langue dialectale de haute Autriche.

Comme poète dialectal, Lindemayr est unique en son genre. Par ailleurs il est plus apologiste que théologien. Sa seule œuvre apologétique qui soit de plus grande portée *(Die grossen Merkmale...)* fait surtout le procès des libres-penseurs français, Voltaire, La Mettrie et autres; elle réfute plusieurs œuvres anonymes avec franchise et habileté (à partir de la Bible, des Pères et d'auteurs anciens). Il fut aussi un prédicateur qu'on aimait écouter. Il avait même formé le projet d'écrire un manuel d'éloquence religieuse, mais ne l'a pas réalisé.

1) *Œuvres apologétiques et oratoires. — Die grossen Merkmale der Gottheit Jesu in seinen Wunderwerken, in seinem Kreuzestode und in seiner Kirchenstiftung* (Augsbourg-Innsbruck, 1767). — *Fastenpostille oder buchstäbliche und sittliche Erklärungen über die hl. Fastenevangelien* (2 vol., Augsbourg, 1777). — *Predigten auf alle Sonn- und Festtage des ganzen Jahres* (3 vol., Augsbourg, 1777).

2) Ses premiers essais poétiques sont des traductions de psaumes : *Der singende Büsser oder die Busspsalmen* (Augsbourg, 1768), et *Der achte Psalm Davids* (Linz); beaucoup de ses poèmes sont inédits (mss en diverses bibliothèques).

3) Lindemayr traduisit en allemand le *Il Cuore a Dio* (Gênes, 1695) de Maximilien Deza † 1704 (cf DS, t. 3, col. 797-798) : *Das Herz zu Gott* (Linz, 1758), en y ajoutant une préface sur la lecture spirituelle. Il préfaça les traductions allemandes des sermons et panégyriques de René de La Tour du Pin (Augsbourg, 1773), de Charles de La Rue (1777), de Joseph Bordoni (1777) et de F. Masotti (1778); il avait aidé J. Winterl pour la traduction des deux derniers auteurs. Il inséra quelques-unes de ses prédications dans le *Praktische Beredsamkeit der christlichen Kanzel* (Augsbourg, 1769, 1774) du bénédictin Rudolf Graser † 1787. Enfin, il adapta en allemand une biographie française de sainte Angèle Merici : *Kurzer Lebensbegriff der sel. Angela Merici* (Augsbourg-Innsbruck, 1769).

P. Schmieder, dans *Historisch-politische Blätter*, t. 76, 1875, p. 35 svv. — *Scriptores ordinis S. Benedicti... in imperio austriaco-hungarico*, Vienne, 1881, p. 277-278. — F. J. Prohaska, *Maurus Lindemayr von Lambach*, dans *Studien und Mitteilungen des Benediktiner Ordens*, t. 36, 1915, p. 304-315. — A. Eilenstein, *Die Benediktinerabtei Lambach in Oesterreich... und ihre Mönche*, Linz, 1936, p. 76-78 (inventaire le plus complet, parfois erroné).

Albert Siegmund.

LINDWORSKY (Jean), jésuite, 1875-1939. — Né à Francfort-sur-le-Main le 21 janvier 1875, Johannes Lindworsky entra le 28 avril 1897 au noviciat des jésuites de Blyenbeck. Il étudia la psychologie auprès de J. Fröbes † 1947, jésuite, à Valkenburg, et auprès de O. Külpe † 1915 à Munich et à Bonn; prêtre en 1909, docteur en 1915 à Munich, il obtint l'habilitation à l'enseignement supérieur en psychologie en 1920 à Cologne. Chargé de cours à Cologne à partir de 1923, puis professeur ordinaire de 1927 à 1939 à la Deutsche Karls Universität de Prague, il mourut à Essen le 9 septembre 1939.

L'objet central de sa recherche fut la psychologie de la pensée et de la volonté. Disciple de Fröbes et de Külpe, il s'efforça de réaliser la synthèse entre la méthode de la néo-scolastique et celle de la psychologie scientifique.

Dans l'étude de la pensée, il se concentre sur le problème de la perception des relations, où il voyait le noyau de tout acte de penser; il estimait en outre que la saisie de la totalité est la condition d'une exacte compréhension des éléments. Sa doctrine de la volonté offre des applications importantes pour l'éducation morale et religieuse, du fait qu'elle démontre la nécessité de motivations puissantes pour assurer l'énergie et la persévérance du vouloir. Lindworsky est un des principaux représentants de la tendance qui conçoit la volonté comme une fonction d'aiguillage et non comme une force psychique séparée, faisant dépendre l'énergie du vouloir du dynamisme des motivations, c'est-à-dire des valeurs.

Sa *Psychologie der Aszese*, qui intéresse directement la spiritualité, applique ces principes à l'ascèse chrétienne (cf A. Willwoll, ZAM, t. 11, 1936, p. 1-21). « L'ascèse chrétienne, c'est l'effort pour atteindre la perfection chrétienne. Et celle-ci consiste dans l'accomplissement aussi parfait que possible de la volonté de Dieu » (trad. franç., Paris, 1936, p. 11). Condition de l'équilibre et de la santé de l'esprit, l'ascèse implique une conception de la « vocation personnelle » comme synthèse d'un appel de Dieu prudemment discerné (vg d'après les règles d'élection de saint Ignace) et une réponse généreuse visant moins « l'acquisition des vertus » que la formation d'une « personnalité religieuse » (p. 17). La vie tout entière doit ensuite se déployer dans une relation avec le Dieu vivant de l'Écriture, intégrant et affermissant toutes les ressources du sujet : sensibilité, connaissance et vouloir. Par son souci constant de vérité, d'amour généreux, de liberté intérieure, Lindworsky a beaucoup contribué à dégager l'ascèse chrétienne d'une conception « volontariste » pour en faire le moyen d'accéder à l'autonomie d'une personnalité mûre, mesurée, maîtresse d'elle-même.

Œuvres. — *Das schlussfolgernde Denken*, Fribourg-en-Brisgau, 1916. — *Der Wille, seine Erscheinung und seine Beherrschung nach den Ergebnissen der experimentellen Forschung*, Leipzig, 1919; 3e éd., 1923; trad. anglaise. — *Experimentelle Psychologie*, Munich, 1921; 5e éd., 1932; trad. diverses. — *Willensschule*, 1922, 5e éd., 1953. — *Theoretische Psychologie im Umriss*, Leipzig, 1926; 4e éd., 1932. — *Das Seelenleben des Menschen*, Bonn, 1934 (9e fascicule de *Die Philosophie...*, éditée par Th. Steinbüchel). — *Psychologie der Aszese*, Fribourg-en-Brisgau, 1935, 1936 (trad. anglaise, espagnole, française, italienne, néerlandaise).

Études. — L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, Paderborn, 1934, col. 1109. — *Mitteilungen aus den Deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu*, n. 107, 1939, p. 15-20 (itinéraire intellectuel de J. L.). — LTK, t. 6, 1961, col. 1065. — *Lexikon der Pädagogik*, t. 3, Fribourg-en-Brisgau, 1967, p. 337-338. — *New Catholic Encyclopedia*, t. 8, 1967, p. 771. — *Brockhaus Enzyclopädie*, t. 17, Wiesbaden, 1970, p. 484.

Constantin Becker.

LINGENDES (Claude de), jésuite, 1591-1660. — Né à Moulins le 11 septembre 1591, Claude de Lingendes entre au noviciat des jésuites à Lyon le 20 mai 1607. Il était le cousin des deux frères, Jean de Lingendes † 1665, futur évêque de Sarlat, puis de Mâcon, et de Nicolas. Il enseigne les humanités au collège lyonnais de la Trinité. Inscrit à la province des jésuites de Paris en 1622, il fait profession solennelle le 13 juin 1627. Recteur au collège de Moulins, où il demeure de 1636 à 1647, il conseille la duchesse de Montmorency devenue visitandine après l'exécution de son mari décidée par Richelieu; il assiste Jeanne de Chantal mourante (1641; il prononça son oraison funèbre). Dans l'ouest de la France (La Flèche, Tours, Caen, Orléans, etc) et à Paris, il prodigue retraites et prédications, acquérant ainsi une solide réputation d'orateur et de directeur de conscience (il défendit Jeanne Chézard de Matel † 1670 dans sa fondation de l'ordre du Verbe incarné; cf DS, t. 2, col. 837-840), et il assume des charges importantes dans son ordre (provincial, 1650-1652, trois fois délégué à la congrégation générale). Il meurt à Paris le 10 avril 1660, accablé de douloureuses infirmités.

Dans *Quelques advis pour bien vivre selon Dieu* (Paris, 1660), Lingendes trace le règlement d'une chrétienne pieuse, d'après l'*Adresse chrétienne pour vivre selon Dieu dans le monde*, de son confrère B. Jacquinot (Pont-à-Mousson, 1614; cf DS, t. 8, col. 65). Après des considérations générales sur les vertus et les dévotions, il détaille ce qui doit être accompli chaque jour, semaine, mois, année : l'oraison, l'examen de conscience, la pratique sacramentelle, la retraite y sont présentés dans un foisonnement de prescriptions minutieuses et avec un solide bon sens spirituel. Deux auteurs sont privilégiés : Louis du Pont et François de Sales.

Lingendes écrivait ses sermons en latin, ils parurent posthumes : *Conciones in quadragesimam* (Paris, 1661); la traduction française (1666) résulte d'un choix et, pour le mettre au point, les éditeurs ont utilisé aussi des notes d'auditeurs. On n'a pas traduit les *Conciones ... de eucharistiae sacramento* (1663). L'importance de Lingendes dans l'évolution de l'éloquence chrétienne en France est certaine, et généralement reconnue. Il compte parmi ceux qui, au début du 17e siècle, rompent avec le genre assez souvent séculier et parfois burlesque des décades antérieures. Il annonce ainsi Bourdaloue (qui utilise parfois son devancier) et rallie le courant du moralisme, si typique du génie littéraire français à cette époque.

Cette œuvre oratoire manifeste une bonne connaissance et un usage opportun, parfois accommodatice, de

l'Écriture; aux Pères de l'Église, Lingendes doit de substantiels apports dogmatiques, moraux et spirituels. Sa formation scolastique lui a inculqué l'habitude de diviser strictement un sujet, de raisonner selon les règles d'une dialectique serrée. Il reste orateur pourtant, car cette argumentation se présente volontiers sous forme d'apostrophes et de dialogues animés d'une ardeur qui se veut contagieuse; les peintures de mœurs prennent parfois un coloris assez accentué. Bien qu'il combatte le jansénisme, l'auteur n'a rien d'un laxiste.

Conciones in quadragesimam, 3 vol. in-4°, Paris, 1661; 3 vol. in-8°, 1661 et 1664; rééd., Cologne, 1689, 3 vol. in-8° sous le titre : *Panis evangelici fragmenta quadragesimalia*, reprise à Augsbourg, en 1758, in-folio. — *Sermons sur tous les évangiles du caresme*, 2 vol., in-8°, Paris, 1666; repris dans les *Orateurs sacrés*, t. 2, Paris, 1863, col. 9-562. On peut, entre autres, retenir : t. 1 (1661), 8 sermons sur l'amour des ennemis, et contre le duel, p. 242-404; t. 2, 5 sermons sur la prière p. 56-125; et 8 sermons sur le mauvais riche et le pauvre Lazare, p. 223-355; le 3e vol. est consacré à la Passion et à la Résurrection. — *Conciones decem de sanctissimae eucharistiae sacramento*, Paris, 1663.

Quelques advis pour bien vivre selon Dieu (1e et 2e éd., Paris, 1660; première édition antérieure, à Rouen?). Plusieurs autres éditions; trad. flamande, Anvers, 1696.

Sommervogel, t. 4, col. 1845-1848; t. 12 (Rivière), n. 1626, 4830. — R. Rapin, *Réflexions sur l'éloquence*, Paris, 1672, p. 151 svv; *Mémoires*, éd. L. Aubineau, 3 vol., Paris, 1865, table. — E. Bouchard, *Les de Lingendes. Étude biographique et littéraire*, Moulins, 1868. — H. Faure, *Antoine de Laval et les écrivains bourbonnais*, Moulins, 1870, p. 28-35, thèse. — P. Jacquinet, *Des prédicateurs du 17e siècle avant Bossuet*, Paris, 1885, p. 224-255. — É. de Guilhermy, *Ménologe de l'assistance de France*, t. 1, Paris, 1892, p. 489-491. — H. Reynaud, *De Claudii Lingendii sacris orationibus*, Montélimar, 1893, thèse. — A. Hamy, *Collège d'Alençon*, Paris, 1899, p. 19-21. — F. Castets, *Bourdaloue*, t. 1, Paris, 1901, p. 121-135. — E. Griselle, *Bourdaloue. Histoire critique de sa prédication*, t. 3, Paris, 1906, p. 1-37, 63. — Mère Saint-Pierre, *Vie de J. Chézard de Matel*, Fribourg, 1910, p. 129 svv, 436. — J.-J. Moret, *Missionnaires et prédicateurs du bourbonnais*, Moulins, 1911, p. 93-98. — H. Fouqueray, *Histoire de la compagnie de Jésus en France*, Paris, t. 4, 1925, p. 287-288, 422-426; t. 5, p. 159-161, 278. — M. Litaudon, dans *Bulletin de la société d'émulation du Bourbonnais*, t. 42, 1939, p. 63-82. — Pierre Delattre, *Les établissements des jésuites en France*, Enghien, t. 2, 1953, col. 600; t. 3, 1955, col. 636, 1300; t. 4, 1956, col. 1436. — I. Iparraguirre, *Comentarios de los Ejercicios ignacianos*, Rome, 1967, p. 142-143; *Historia de los Ejercicios de san Ignacio*, t. 3, Rome, 1973, p. 89-90. — P. Bailly, *Catholicisme*, t. 7, 1973, col. 812-813.

Henri de Gensac.

LIPERI (Antoine), théatin, 17e siècle. — Né à Sassari (Sardaigne), alors sous domination espagnole, Antoine Liperi entra, déjà prêtre, chez les théatins et fit profession, le 5 février 1637, à Saragosse. En 1657, il devint vicaire de la maison de Barcelone, mais il vécut la plus grande partie de sa vie à Saragosse, où il mourut vers la fin du siècle. Très versé dans les disciplines canoniques, il fut souvent appelé au service du gouverneur de la région. Lorsque parut, en 1651, le célèbre ouvrage du jésuite Balthasar Gracian, *El Criticón*, Liperi fut chargé d'en faire la censure. Son jugement fut à tous égards positif, et l'auteur, à bon droit, en tira parti, vu l'autorité dont jouissait alors le théatin.

Mis à part quelques sermons, la doctrine spirituelle de Liperi est à chercher dans ses *Lecciones sacras*, qui groupent quatorze leçons et huit sermons sur le purgatoire; cette dévotion était très répandue par les théatins (l'espagnol Gaspar de Oliden † 1740 sera surnommé le « Procureur des âmes du Purgatoire »). Il n'est, pour ainsi dire, pas de question théologique, morale et ascétique qui, sur ce sujet, ne soit affrontée et résolue par Liperi, à grand renfort de données bibliques, patristiques et historiques. A remarquer ses notations sur l'esprit de liberté de la Loi nouvelle (leçon 2), les effets de la rédemption, la vertu et l'acte de foi, et sur la providence particulière de Dieu concernant les mourants (4). Sont également importants les développements consacrés au « sacrificium laudis » et ses observations sur la réalité des « actions sacrificielles » dans le sacrifice eucharistique. Son exposé des rapports entre la Cène et la Croix, entre l'Église qui offre et Dieu qui accepte, paraît, pour l'époque, exhaustif; on peut en dire autant de sa doctrine sur les mérites des œuvres en faveur des âmes du Purgatoire : échange spirituel fondé sur la charité qui unit les fidèles dans le mystère de la communion des saints; cette charité est le signe de la perfection chrétienne (10). Liperi s'applique à inculquer l'esprit d'abandon à la bonté et à la miséricorde de Dieu, dans l'esprit du sacrifice divin : le Seigneur regarde plus l'amour de celui qui offre que l'objet de son offrande (12).

Œuvres. — Lecciones sacras... sobre el ofertorio de la Misa « Domine Jesu Christe, Rex gloriae », Saragosse, 1642 (sermons prêchés à Saragosse); *Opúsculos diversos a diversas materias y facultades pertinentes*, Madrid, 1653; *Apologia adversus eos qui finalem Luciferi Calaritani multifariam sanctitatem oppugnant..*, Barcelone, 1637 (prise de position dans la querelle alors très actuelle de la sainteté de Lucifer de Cagliari).

Archives générales des théatins, Rome. — J. Silos, *Historiae clericorum regularium*, t. 3, Palerme, 1666, p. 543. — A.F. Vezzosi, *I scrittori de' cherici regolari detti teatini*, t. 1, Rome, 1780, p. 456. — A. Veny-Ballester, *A. L. censor de « El Criticón » de B. Gracián*, dans *Providencia*, juin 1965, p. 130-131; *Las « Lecciones sacras » de A.L.*, juillet, p. 151-154; *La real casa de S. Cayetano de Palma de Mallorca*, dans *Regnum Dei*, t. 23, 1967, p. 213-214. — M. Batllori et C. Peralta, *B. Gracián en su vida y en sus obras*, Saragosse, 1969, p. 164, 185.

Francisco Andreu.

LIPOMANO (Louis; Lippomano, Alvise), évêque, 1496-1559. — 1. *Vie*. — 2. *Écrits*.

1. *Vie*. — Né à Venise en 1496, Louis Lipomano (Lippomano, parfois Lippamano) se distingua par sa prudence, sa doctrine et son érudition. Il mourut à Rome le 15 août 1559; son tombeau se trouve à S. Caterina de' Funari.

A partir de 1522, on le trouve à Rome et en 1535 il figure parmi les camériers secrets de Paul III. Ayant obtenu dispense de sa naissance illégitime, il est, le 23 septembre 1538, nommé coadjuteur avec droit de succession de son cousin, Pietro Lipomano (consacré évêque de Bergame en 1530 et transféré à Vérone en 1544); le 7 février 1539, Louis est consacré évêque titulaire de Méthone (Grèce). Paul III, le 21 mai 1542, l'envoya comme légat à Lisbonne pour y traiter du concile; n'ayant pas obtenu la faveur du souverain, il fut rappelé à Rome en août 1545. Entre-temps, le 18 février 1544, il était devenu coadjuteur avec droit de succession de l'évêque de Vérone et le 9 août 1548 évêque du diocèse. Il en fut souvent absent en raison des charges que lui confièrent les papes. Il prit part à la première période du concile de Trente (avril 1546 à mars 1547); il remplit une mission auprès de Charles Quint à Bruxelles et fut nonce en Allemagne (1548-

1550), puis successivement co-président au concile avec Sebastiano Pighino et le cardinal-légat Marcello Crescenzio (1551-1552), nonce en Pologne (1555-1556) et secrétaire privé de Paul IV (1557-1559). Il exerça alors, semble-t-il, une influence bienfaisante sur Paul IV en faveur d'Ignace de Loyola et des jésuites. Il fut en relations intimes avec le cardinal Cervini (Marcel II) et en rapport avec beaucoup de savants, parmi lesquels Guglielmo Sirleto. Ayant renoncé au siège de Vérone en faveur de son neveu, Agostino Lipomano, il fut transféré à Bergame, le 20 juillet 1558.

Il gouverna le diocèse de Vérone avec sagesse par l'entremise de vicaires excellents et doctes, tels Filippo Stridonio et Giacomo Livrerio. Les actes des visites pastorales, faites par lui ou ses collaborateurs, sont conservés aux archives diocésaines. Le recueil de ses lettres manifeste ses multiples activités pastorales, administratives et érudites. Il se préoccupait avant tout de réaliser une authentique réforme pour barrer la route au protestantisme. Ses écrits reflètent constamment cette hantise.

2. *Écrits.* — On se bornera à signaler les principaux : *Sermoni sopra tutte le principali feste dell'anno* (Venise, 1536, 1549); *Espositioni volgare ... sopra il Simbolo.., il Pater nostro et sopra i due precetti della Charita.., cio che si dee dal bon christiano credere, desiderare et operare...* (Venise, 1541, 1545, 1552, 1554); *Catena in Genesim* (Paris, 1546; Lyon, 1657); *Catena in Exodum* (Paris, 1550; Lyon, 1657); *Catena in* (decem) *psalmos* (Rome, 1585); *Confirmatione et stabilimento di tutti i dogmi catholici con la subversione di tutti i fondamenti, motivi et ragioni de i moderni eretici* (Venise, 1553, 1555). Lipomano fit composer cet important ouvrage par le chanoine Maffeo Albertino et l'archiprêtre Giovanni del Bene; il consacra vingt mois à le réviser et il l'augmenta au moins de moitié (préface).

Lipomano est surtout connu des hagiographes pour son *Sanctorum priscorum Patrum vitae... per gravissimos et probatissimos auctores conscriptae*, dans lequel les éditions et traductions de traités spirituels, complets ou non, intéressent autant l'histoire de la spiritualité que les Passions, les *Vitae* et homélies des Pères.

Ce recueil compte huit volumes. Les quatre premiers, publiés à Venise en 1551, 1553 et 1554, comprennent environ 800 *Vitae* latines d'auteurs divers; les trois suivants (t. 5, Venise, 1556; t. 6-7, Rome, 1558) publient à peu près 200 Vies grecques de Siméon Métaphraste, traduites en bonne partie en latin par G. Sirleto; le 8e volume, édité à Rome en 1560 par G. Lipomano, neveu de Luigi, renferme encore des Vies grecques et latines, mais aussi des homélies patristiques sur les fêtes du Christ, de la Vierge et des saints, et des traités spirituels.

Le tome 1, par exemple, contient la longue *Vita* de Barlaam et Josaphat, attribuée à Jean Damascène (cf DS, t. 8, col. 464-466); le tome 3, l'*Histoire lausiaque* de Pallade et le *De miraculis martyrum S. Juliani et S. Martini* de Grégoire de Tours; le tome 4, le *Martyrologium* d'Adon; le tome 7, le *Pré spirituel* de Jean Moschus, traduit en latin par Ambroise Traversari (cf DS, t. 8, col. 634 et 637); le tome 8, en plus de quelques sermons de S. Éphrem, recueille l'*Échelle* de Jean Climaque (DS, t. 8, col. 385), des extraits des œuvres de Jean Cassien, beaucoup de sermons de Pierre Damien et son *De contemptu saeculi.*

Des extraits de l'ouvrage de Lipomano parurent à Louvain en 1564-1565, *Historiae de vitis sanctorum* (2 parties en 1 vol. in-fol.), que résuma en français G. Dupuyherbault (*Histoire, vie et légendes des saints*, Paris, 1573; cf DS, t. 3, col. 1838) et, à sa suite, J. Tigeon (Paris, 1607).

Sa méthode critique, si embryonnaire soit-elle, range en quelque manière Lipomano parmi les précurseurs des bollandistes. Il voulait offrir un recueil de vies des saints expurgé des récits légendaires et des écrits apocryphes, et en même temps réfuter les attaques des protestants contre le culte des saints. Sa tentative, si généreuse fut-elle, ne pouvait aboutir qu'à des résultats partiels, eu égard à la mentalité de l'époque et aux textes alors connus. Le chartreux Laurent Surius (1527-1578) reprit tout de suite le travail de Lipomano, disposa les *Vitae* non plus dans l'ordre chronologique mais selon le calendrier et améliora le travail par ses recherches personnelles : *De probatis sanctorum historiis*, 7 vol. in-fol., Cologne, 1570-1575 (8e vol., 1581); autres éd. : 6 vol., Cologne, 1575-1581 (7e vol., 1586); 6 vol. in fol., Venise, 1581; 12 in-fol., Cologne, 1616-1618; 13 in-8°, Turin, 1875-1880.

1) *Sources.* — M. Barbaro, *Arbori de' Patritii Veneti*, t. 4, Venise, 1734, p. 269, 273, 277. — G.A. Cappellari, *Il Campidoglio Veneto*, t. 2, p. 665-669 (fin 18e siècle) : ms aux Archives d'État, Venise. — C. Eubel, *Hierarchia catholica..*, t. 3, 2e éd., Münster, 1923, p. 132, 251, 331. — *Concilium Tridentinum. Diariorum... collectio*, Fribourg-en-Brisgau, 1901 svv (voir les tables à « Vérone »); pour la correspondance, voir les vol. 10-11, 1916 et 1937, tables. — *Nuntiaturberichte aus Deutschland 1533-1559*, t. 17, éd. H. Goetz, Tübingen, 1970, p. XXIII-XLI, biographie de L. d'après les sources; p. 95-102 et *passim*. — V. Forcella, *Iscrizioni delle chiese... di Roma..*, t. 4, Rome, 1874, p. 334, n. 804 inscription funéraire de Lipomano.

2) *Études.* — H. Delehaye, *Les Ménologes grecs* (collection de Métaphraste), dans *Analecta bollandiana*, t. 16, 1897, p. 311-329. — R. Ancel, *La secrétairerie pontificale sous Paul* IV, dans *Revue des questions historiques*, t. 79, 1906, p. 428-429 et *passim*. — Hurter, *Nomenclator..*, t. 2, 1906, col. 1543-1544. — F. Lauchert, *Die italienischen literarischen Gegner Luthers*, Fribourg-en-Brisgau, 1912, p. 569-584. — P. Paschini, *Guglielmo Sirleto prima del cardinalato*, dans *Tre ricerche sulla storia della Chiesa nel Cinquecento*, Rome, 1945, p. 235-244. — G. Rambaldi, « *Heresia* », « *tradizioni apostoliche* » *e* « *scomunica* » *in uno scritto di L. L.*, dans *Gregorianum*, t. 36, 1955, p. 196-211. — G. Alberigo, *I vescovi italiani al concilio di Trento (1545-1547)*, Florence, 1959, p. 73-76, 84-89 et *passim*. — M. Scaduto, *L'epoca di Lainez. Il governo, 1556-1565*, Rome, 1964, p. 490-491. — G. Ederle, *Dizionario... dei vescovi di Verona*, Vérone, 1965, p. 72-73. — H. Jedin, *Il concilio di Trento*, trad. ital., t. 2 *Il primo periodo 1545-1547*, Brescia, 1962, *passim*; t. 3 *Il periodo bolognese, 1547-1548. Il secondo periodo tridentino, 1551-1552*, 1973, p. 334 et *passim*.

Aimé-Pierre FRUTAZ.

LIPPERT (PIERRE), jésuite, 1879-1936. — 1. *Vie.* — 2. *L'œuvre.*

1. *Vie.* — Né le 23 août 1879 à Altenricht, près d'Amberg, dans le haut Palatinat, Peter Lippert fréquenta le gymnase d'Amberg, puis entra au grand séminaire de Ratisbonne le 2 octobre 1898 et le 30 septembre 1899 au noviciat de la compagnie de Jésus. Il fit les études en usage dans l'ordre à Valkenburg (philosophie, 1902-1905; théologie, 1906-1910). Entre-temps, il enseigna les mathématiques, et quelques professeurs auraient aimé le voir se consacrer aux sciences physiques et naturelles. En 1912, il fut envoyé à Munich à la rédaction de la revue *Stimmen der Zeit*. Là, après un bref complément d'études, il entreprit, selon ses désirs, un ministère apostolique urbain, à la fois conférencier et prédicateur, écrivain et directeur spirituel (à partir de 1923). Il mourut le 18 décembre 1936 à Locarno et fut enterré à Immensee, en Suisse.

2. *L'œuvre.* — Lippert fait partie, en Allemagne, aux côtés de R. Guardini, J. Bernhart, J. Pieper, Th. Haecker et d'autres, de ces catholiques qui, entre les deux guerres mondiales, au milieu de multiples désarrois, ont su, chacun à sa manière, proclamer d'une façon à la fois critique et compréhensive de leur époque une foi vivante.

1° *Conférencier et prédicateur*, Lippert commença ce ministère à Munich où il parla dans des salles de conférences et des salles d'hôtels; il fut vite appelé à Bonn, Fribourg-en-Brisgau, Heidelberg, Mannheim et Darmstadt. A Worms, Cologne, Recklinghausen, Erfurt et Berlin, comme à Bruxelles, Innsbruck, Berne, Zurich et Lucerne, il s'adressait aux personnes en proie au doute ou à la recherche d'une foi catholique approfondie. A la radio qui commençait tout juste alors à s'implanter, Lippert a pu atteindre un nombre d'auditeurs bien plus large encore. *Stimme im Rundfunk* (Voix de la Radio), c'est le titre des quatre volumes qui rassemblent des causeries, qui exercèrent une profonde influence. Avec le même soin Lippert se consacra au service des aveugles dont il s'occupa pendant plusieurs années et qu'il instruisit par ses allocutions des dimanches et jours de fête, jusqu'à ce que la maladie le lui interdise.

2° *Maître d'exercices spirituels et directeur d'âmes*, sa profonde connaissance humaine a rendu de grands services à Lippert au confessionnal et dans le ministère des retraites. Nombre de ses écrits, tels, parmi d'autres, *Von Seele zu Seele. Briefe an gute Menschen* (1924) et *Der Mensch Job redet mit Gott* (1934), ne s'expliquent pas sans cette activité de directeur spirituel. Un volume de notes sur les *Exercices spirituels* fut publié en 1954 à Munich : *Der Mensch zu Gott*. Sa correspondance spirituelle était abondante; il en a comme renouvelé le genre. Pour beaucoup, il fut ainsi un soutien et un conseiller, un guide sur le chemin vers Dieu. Son influence s'étendit bien au-delà de la sphère de l'Église catholique et atteignit des fidèles d'autres confessions.

3° *L'écrivain.* — On a présenté Lippert comme un poète, *Dichter* (Lorson); ce jugement souligne un aspect réel de son talent; mais toutes ses œuvres, aussi bien ses lettres personnelles ou fictives que ses causeries sur les ondes, révèlent un maître qui enseigne et un apôtre. Il fut singulièrement aidé par sa manière : son style personnel, simple, expressif, profond, plein de grâce, aussi bien dans ses discours que dans ses écrits, plaisait à la fois aux gens simples et aux personnes cultivées. On ne peut classer l'œuvre écrite de Lippert dans un genre littéraire unique. « Il a fallu une maîtrise supérieure de la langue pour donner une forme concrète à ces visions religieuses si hautes, si remplies de grâce et du Saint-Esprit ».

Lippert composa au moins 26 ouvrages; il écrivit pour les *Stimmen der Zeit*, entre 1910 et 1937, 67 articles, pour la revue *Seele*, entre 1921 et 1938, 16 articles, tandis que 21 autres paraissaient dans diverses revues. Bon nombre de ses ouvrages, en partie réédités après 1945, furent traduits en français, anglais, italien, polonais, hongrois, slovène, danois et flamand.

Lippert composa des écrits philosophiques et théologiques : *Die Weltanschauung des Katholizismus* (1927), *Credo. Darstellungen aus dem Gebiet der christlichen Glaubenslehre* (6 vol., 1916-1923), *Das Wesen des katholischen Menschen* (conférences, 1923), *Die Kirche Christi* (1931). Il publia aussi 6 ouvrages d'illustrations accompagnées de méditations : *Der heilige Rosenkranz in Bildern von Fra Angelico* (1923), *Gotteswerke und Menschenwege*, avec des illustrations de G. von Fugel (1924), *Ein Kind ist uns geboren* (1927), *Lieb-Frauen-Minne* (1931), *Die sieben Worte Jesu am Kreuz* (1937) et *Der Kreuzweg* (1937). Sa *Psychologie des Jesuitenordens* (1912) est également bien connue.

Ses écrits accordent une large place aux questions les plus diverses de l'actualité : autorité et liberté, travail et association, dogme et vie; au commencement de la guerre mondiale : réflexion à propos de la loi sur le pain de guerre, amour des hommes et haine entre peuples, gouvernement du peuple et liberté du peuple, le clergé, guerre et révolution du concile du Vatican à la révolution mondiale, foi et incroyance, l'émancipation des femmes, l'homme collectif, etc.

Il faut enfin citer les ouvrages qui ont trait à la vie religieuse et à la direction spirituelle : *Der Menschensohn. Bilder aus dem Seelenleben Jesu* (1927), *Aus dem Engadin. Briefe zum Frohmachen* (1929), *Zweierlei Menschen* (1931), *Vom Guten Menschen* (1931), *Briefe in ein Kloster* (1932), *Vom Gesetz und von der Liebe*, sur les dix commandements (1932), *Von Christentum und Lebenskunst* (1933), *Abenteuer des Lebens* (1934), *Einsam und Gemeinsam* (1936); en éditions posthumes parurent *Gespräche* (1937), *Unseres leidenden Herrn Reden und Schweigen vor den Menschen* (1938) et des *Geistliche Briefe* (1960).

Résonnera longtemps encore dans la littérature allemande, dans les cœurs et les âmes ce « poème » de Job : « J'ai appris, ô Dieu, à te trouver et à te contempler dans toutes les choses que j'aimais, toi l'Omniprésent. J'ai aimé la nature... J'ai aimé les arbres et l'eau... Comme j'ai aimé les champs de blé, les sentiers étroits qui les longent... Maintenant je sais que tu apparais dans ces êtres aimés puisque tu les produis... C'est toi qui me parles... c'est toi qui m'enveloppes de la lumière du soleil... C'est toi qui prépares les ombres du soir... Là où est ta voix, tu es toi-même... Je sais que tu es venu plus près de moi par des chemins intérieurs, par les chemins du cœur. Mais ta venue par les chemins de la nature m'est la plus douce » *(Der Mensch Job redet mit Gott)*.

A. Wurm, *P. Lippert zum Gedächtnis. Selbstzeugnisse und Erinnerungen*, Ratisbonne, 1937, 1938. — J. Bernhart, *Peter Lippert*, Munich, 1937. — J. Kreitmaier, *P. Lippert. Der Mann und sein Werk*, Fribourg-en-Brisgau, 1938, 1939. — P. Lorson, *Un prêtre-poète allemand, P. L.*, dans *Études*, 20 février 1939, p. 465-483. — J. van Reusel, *P. L., een modern ziener en apostel*, dans *Kultuurleven*, t. 10, 1939, p. 134-153. — F. X. Gerstner, *P. L. in seiner Bedeutung für die Seelsorge*, dans *Theologisch-praktische Quartalschrift*, t. 93, 1940, p. 214-220; *Die Werke P. Lipperts*, t. 94, 1941, p. 246-250. — H. Schwander, *P. L. Sprache und Weltbild*, Fribourg, Suisse, 1948, Diss.

F. Hillig, *P. L. zum Gedächtnis*, dans *Stimmen der Zeit*, t. 159, 1956, p. 224-226. — A. Wurm, *P. L. und das Problem des Leidens*, dans *Seele*, t. 35, 1959, p. 158-163. — J. Beckmann, note sur P. L. dans l'édition des *Geistliche Briefe*, Leipzig, 1960, p. 136-149. — F. Boesmiller, *P. L. Der tiefe Denker und grosse Liebende*, Ratisbonne, 1961. — LTK, t. 6, 1961, col. 1070. — E. M. Schubart, *Erinnerungen an P. L.*, dans *Erbe und Auftrag*, t. 38, 1962, p. 306-314. — L. Novia, *La direzione spirituale secondo P. L.*, Milan, 1964. — J. M. Nielen, *Begegnungen*, Francfort-sur-le-Main, 1966, p. 21-31. — F. Hillig, *P. Lippert, SJ*, dans G. Schwaiger, *Bavaria sacra*, t. 3, Ratisbonne, 1973, p. 475-491. — *Catholicisme*, t. 7, 1973, col. 820-821.

Constantin Becker.

LISACA DE MAZA (Jean-Baptiste), augustin, 1598-1651. — Né à Saragosse, en 1598, Juan Bautista Lisaca fit profession chez les augustins de la ville, le 15 février 1615. Ce fut un homme très docte, notamment en philosophie, en théologie, en Écriture sainte, et aussi un orateur et poète. Son séjour à Huesca (1628-

1640) est bien connu : il fut à trois reprises prieur du couvent; à l'université, il obtint les degrés de maître ès arts et docteur en théologie (1631), et il occupa la chaire des arts, de Scot et, en théologie, celles de Vêpres et de Prime. Il fut qualificateur du Saint-Office pour l'Aragon, examinateur synodal en divers diocèses et recteur du collège Saint-Thomas de Villeneuve à Saragosse. C'est là qu'il mourut en 1651.

Selon Jaime Jordan, il composa beaucoup de livres de grande érudition, mais déjà, vers 1700, on ne conservait plus à Huesca, que quelques volumes de théologie et de prédication dont on ignore à présent le sort.

Lisaca publia *Los Grados del amor de Dios, en theórica y práctica, sobre el opúsculo sesenta y uno De dilectione, del Angélico Doctor Santo Tomás*, en prose et en vers, Huesca, 1635 (2e éd., 245 p. in-8°, Madrid, 1782, à laquelle nous nous référons). Sous ce titre, sont réunis, réadaptés en un seul, trois ouvrages de trois auteurs. La partie *théorique* (p. 1-95), « œuvre en style de cour et d'esprit cartusien » (prologue de Lisaca), a été écrite par le chartreux Diego de Funes † 1622. Le manuscrit de Diego parvint peut-être à Lisaca par le chevalier Martin de Funes y Copones (frère de Diego?), qui mourut à Saragosse (1585-1625), avec le désir de se faire augustin (Jordan, t. 3, p. 217), ou par son exécuteur testamentaire, Juan Muñoz de Pamplona, oncle de Diego. La partie *pratique* (p. 142-240) fut « rédigée » par Lisaca, à la demande de Luisa de Padilla, comtesse de Aranda. Entre ces deux parties, Lisaca reprit (p. 95-142) une composition poétique, *Estímulo del Divino Amor*, qu'il attribue à Luis de Léon.

L'opuscule *De dilectione* et l'*Estímulo* ont été à diverses reprises édités respectivement parmi les traités de saint Thomas (vg *Opuscula omnia*, Lyon, 1562, p. 438-467, vraisemblablement utilisés par Funes et Lisaca) ou en appendice aux poésies de Luis de Léon, parmi les œuvres douteuses. En fait, le *De dilectione Dei et proximi* est identique au *Liber de eo quod est maximum mandatum* de Helwic de Germar ou le Teutonique (13e s.; DS, t. 7, col. 170-171); et l'*Estímulo* (imprimé comme anonyme, dès 1592, dans les éditions de l'*Arte poética española* de Juan Diaz Rengifo, est à attribuer avec plus de fondement au jésuite Lucas Carillo (J. E. Uriarte, *Catálogo razonado de obras anónimas..*, t. 3, Madrid, 1906, p. 192). Rappelons que la doctrine du *De decem gradibus amoris* (p. 449-456, éd. de Lyon) de Helwic a inspiré non seulement Funes et Lisaca, mais aussi Jean de la Croix (*Llama de amor viva*, 3e strophe, et *Noche oscura*, 2e liv., ch. 18-20; cf DS, t. 7, col. 170-171, et t. 8, col. 440).

Dans la partie théorique de *Los Grados del amor de Dios* sont décrits, en prose et en vers, les *effets* de l'amour à chacun des degrés. Dans la partie pratique, sont exprimées en même manière les *affections* de cet amour. Somme toute, et eu égard au type particulier des vers et des rimes, on pourrait songer à un poème didactique, où l'on enseigne et stimule le lecteur à s'acheminer jusqu'à Dieu par la voie affective de dix degrés de l'amour : *languere utiliter, quaerere incessanter, operari indesinenter, sustinere infatigabiliter, appetere impatienter, currere velociter, audere vehementer, stringere indissolubiliter, ardere suaviter* et *assimilari totaliter*.

La conception de la vie spirituelle qui se dégage de ce livre est éminemment affective : « En cette vie, la faculté surtout à utiliser pour s'approcher de Dieu est plus la volonté que l'entendement, plus l'amour que la sagesse » (p. 143). De là vient la question : « L'âme peut-elle se mouvoir affectivement jusqu'à Dieu par l'amour et le désir, sans acte préalable ou concomitant de l'entendement? » Hugues de Balma (DS, t. 7, col. 859-873) répond, dans sa *Theologia mystica*, que « la faculté affective, qui est la plus éminente, peut s'unir directement à l'Esprit Saint par le lien de l'amour » (p. 143-144). L'auteur adopte la conception augustinienne de la théologie infuse. Les sentences et aspirations, empruntées surtout aux psaumes et aux œuvres de saint Augustin (y compris les *Meditationes*, les *Soliloquia*, le *Manuale*),qui émaillent les éclaircissements en prose, au début de chaque degré, ouvrent au lecteur les trésors de l'oraison selon la Bible et les Pères, réchauffent l'âme pour susciter des affections et s'achèvent sur une invitation à les manifester : « Imite ces affections et formule-les au Seigneur » (p. 178).

Lisaca dédie son ouvrage aux religieuses déchaussées d'Epila (Saragosse), comme « un petit brasero d'amour de Dieu, qui pourra enflammer ces esprits tout donnés » (*Dedicatoria*, p. XIII). En raison de son style poétique, si doux, si naturel et si sonore, le nom de Lisaca trouva aussitôt place parmi les personnages les plus remarquables de son temps (cf J. Fr. Andrés, *Aganipe de los Cisnes Aragoneses*, Bibliothèque nat., Madrid, ms 3660, f. 28). Le censeur, Jeronimo Ypenza, estime que « la douceur de son style, sa doctrine si spirituelle, les choses si intérieures et les points de théologie mystique dont traite Lisaca, sont un clair témoignage de son amour et de son expérience spirituelle » (p. 243).

Jaime Jordan, *Historia de la Provincia de la Corona de Aragón*, t. 3, Valence, 1712, p. 181-186, 200, est la source de tous les biographes, même pour les erreurs chronologiques (en 1635, Lisaca n'était pas recteur à Saragosse, mais il enseignait à Huesca). — F. de Latassa, *Biblioteca antigua y nueva de escritores aragoneses*, Saragosse, 1884-1886; le t. 2, p. 141-142, contredit le t. 1, p. 555-556 : D. de Funes n'est pas l'auteur des *Grados*, mais bien Lisaca. — I. Monasterio, *Místicos agustinos españoles*, t. 2, El Escorial, 1929, p. 110-115. — *Studia monastica*, t. 10, 1968, p. 97 (D. de Funes).

Quirino Fernandez.

LISLE (Joseph de), bénédictin de Saint-Vanne, 1688-1766. — Né à Brainville, non loin de Metz, le 31 août 1688, Joseph de Lisle est profès à l'abbaye bénédictine de Moyenmoutier, le 28 juin 1711; détaché comme professeur de théologie chez les chanoines réguliers de Saint-Maurice d'Agaune, en Valais (1722-1724), il enseigne ensuite la philosophie et la théologie à Moyenmoutier (1725-1732), dont il devient prieur (1733-1734); élu abbé de Saint-Léopold de Nancy (1735-1738), il en est titulaire de 1747-1766, tout en étant prieur de Saint-Nicolas du Port (1740-1744), de Saint-Mihiel (1747-1753, 1756-1762) et visiteur de Lorraine (1740, 1743, 1747). Il meurt à Saint-Mihiel le 24 janvier 1766.

Toute la doctrine de Joseph de Lisle se dégage de son *Avis touchant les dispositions dans lesquelles on doit être... pour étudier la théologie...* (Nancy, 1759). Ce traité a été rédigé pour les ordinands de Saint-Vanne, pour les séminaristes et les clercs retraitants du diocèse de Verdun. Les quatre premiers chapitres sont directement tirés des recommandations tridentines et des *instructions* de saint Charles Borromée; avec le cinquième chapitre, de Lisle aborde avec objectivité les thèses soutenues alors sur la science et la volonté de

Dieu, la prédestination et la grâce. L'ouvrage apparaît ainsi comme une réaction contre l'enseignement dispensé de 1681 à 1700 par Louis Habert, sous l'épiscopat d'Hippolyte de Béthune, évêque de Verdun.

Après avoir constaté que « l'Écriture et la Tradition, expliquées selon le sens qui semble favorable à chacun, ont fourni des preuves aux différents systèmes », il recommande de « fuir l'esprit de parti » (tous les arguments sont bons « pour triompher de ses adversaires », p. 176) et de « se porter à fuir toute apparence de nouveauté et à s'éloigner des opinions... récentes » (p. 209). Il faut s'en tenir à l'enseignement du Christ et au « consentement unanime des saints Pères » (p. 156).

J. de Lisle fut pourtant dénoncé comme janséniste au cardinal Passionei, futur nonce à Paris, et de surcroît son ami. Il s'en défendit avec indignation dans deux lettres (publiées par Didier-Laurent) : « Ceux qui me connaissent le mieux savent que j'ai toujours été attaché au Saint-Siège jusqu'au scrupule ».

Outre ses *Avis*, Joseph de Lisle a laissé deux traités ascétiques : son *Traité dogmatique et historique touchant l'obligation de faire l'aumône* (Neufchâteau, 1736) montre que ce précepte est « de stricte obligation, à l'égard de tous ceux qui la peuvent faire ». Son *Histoire dogmatique et morale du jeûne...* (Paris, 1741) est une réplique à L. Thomassin qui « s'est trompé en plusieurs endroits » et « qui n'a touché que superficiellement certaines difficultés », et à Baillet qui « n'a presque fait qu'un abrégé » de l'oratorien (p. XVII).

Des travaux purement historiques de J. de Lisle, il faut détacher tout d'abord son *Histoire de l'abbaye de Saint-Mihiel* (Nancy, 1757), dont le Discours préliminaire (p. I-LX) est consacré à la présentation générale de la ville, et les Preuves (p. 421-517) à l'édition des documents d'archives; puis sa *Défense de la vérité du martyre de la légion thébéenne... de saint Maurice* (Nancy, 1737) qui est une réfutation de la *Dissertation* du ministre Dubourdieu. L'auteur y fait preuve d'une érudition très sûre (il corrige Denis de Sainte-Marthe) et d'esprit critique.

Ne pas confondre (nous ignorons s'ils sont parents) Joseph de Lisle avec Paulin de L'Isle (1642-1698), né à Châlons-sur-Marne, entré dans la congrégation de Saint-Vanne à Châlons et profès en 1661; passé à la Trappe de Rancé en 1687, Paulin devint « président », puis maître des novices. On trouve une esquisse de ses états d'âme dans sa correspondance (1676-1697) avec ses deux frères, chanoines de Châlons, dont Lambert, curé à Châlons, publia des extraits : *L'idée d'un vrai religieux, dans le recueil des lettres de dom Paulin de Lisle* (Châlons, 1723).

E. Didier-Laurent, *Quelques lettres de bénédictins lorrains*, dans *Mémoires de la Soc. philomat. des Vosges*, t. 24, 1898, p. 19-38. — J. Godefroy, *Bibliothèque des bénédictins de Saint-Vanne*, Ligugé-Paris, 1925, p. 130-132 : références à la correspondance inédite, et bibliographie. — G. Chérest, *Supplément* à la *Bibliothèque*, Ligugé, 1958.

Gilbert Chérest.

LITANIES. — 1. *Considérations générales.* — 2. *Litanies de supplication.* — 3. *Litanies d'invocation.* — 4. *Litanies chez les réformés.*

1. Considérations générales. — 1° *Nom.* — Le mot latin *litania*, qui ne s'emploie qu'au pluriel, est emprunté au grec λιτανία, qui veut dire prière de supplication. Par synecdoque, il a désigné plus tard dans la langue liturgique latine la procession qui égrène ces prières et par une nouvelle synecdoque les jours où se faisaient ces processions : le 25 avril pour les litanies majeures, les jours des rogations qui précèdent l'Ascension pour les litanies mineures. Le missel romain de 1970 n'a pas conservé cette terminologie, attestée à Rome depuis le 6e siècle. La procession du 25 avril a disparu. Et les journées annuelles de prières de demande, dont la mise en œuvre est laissée au jugement des diverses conférences épiscopales, s'appellent simplement rogations.

2° *Définition.* — Dans le cadre de la grande famille des prières de demande, on appelle litanies des séries de demandes, mises bout à bout, d'invocations aussi parfois, auxquelles on donne des réponses ordinairement immuables, comme *Kyrie eleison* ou *Ora pro nobis*. Quand il s'agit de séries d'invocations, la litanie peut s'écarter du genre des prières de demande et devenir, contrairement au sens premier du mot, prière de louange, comme le psaume 136. En dépit de cette origine, ce genre de prières s'appelle litanie, nom générique emprunté à l'espèce la plus courante, la prière de demande.

3° *Espèces.* — Il faut distinguer la forme plus ancienne dans la tradition chrétienne, qui énumère des demandes, et une forme plus récente, qui énumère des invocations. Dans les deux cas, les réponses sont généralement immuables.

4° *Usage privé et usage liturgique.* — On peut admettre qu'il y eut dès les débuts du christianisme des prières privées adoptant la forme de litanies de demande et d'invocation. Mais l'historien constate beaucoup plus facilement, et très tôt, le fréquent emploi de cette forme de prière dans le culte public chrétien.

Pour réciter les litanies en public, il faut un ou plusieurs récitants. Le rite archaïque de récitation remonte à l'antiquité. Le récitant entonne la demande ou l'invocation suivie de la réponse *(praeire)*, puis la foule répète l'une et l'autre. C'est ce que les livres de la liturgie romaine ont conservé jusque 1950/60, en faisant doubler ainsi les litanies des saints au samedi saint et aux jours des rogations. Cela n'a pas empêché une autre méthode de prévaloir : le récitant dit la demande ou l'invocation et la foule répète la réponse immuable.

2. Litanies de supplication. — 1° *Histoire.* — La récitation d'une litanie de demande s'est faite à la célébration de l'eucharistie après le sermon, et à la fin des vêpres. Les premiers témoins, qui remontent au 4e siècle dans le territoire d'Antioche, sont les *Constitutions apostoliques* (VIII, 6, 9) et le pèlerinage d'Éthérie (24, 5). Ces litanies, récitées par le diacre, s'appellent en grec « ecténies ». Elles se conservent jusqu'à nos jours dans toutes les liturgies de l'Orient. On trouvera un tableau de leur emploi actuel dans Raquez, p. 1558 svv. Leur origine est à chercher non pas dans les coutumes païennes, mais dans celles de la synagogue : les « dix-huit prières » en sont un exemple typique.

A Rome, les litanies s'appelaient « oraisons solennelles ». Elles ont dû perdre leur vogue au 5e siècle, alors qu'elles dataient de l'âge des martyrs. Le missel de 1970 les conserve le vendredi saint; seulement, leur titre ancien a été remplacé par celui, plus expressif, de « prière universelle ».

Le pape Gélase premier (492-496) a placé au début de la messe une litanie de demande où la réponse du peuple s'adressait au Christ : *Kyrie (Christe) eleison.* Précédemment le peuple n'ajoutait qu'un *Amen* à la collecte prononcée par le récitant pour chaque intention. La forme primitive, complète, de ces litanies

d'ouverture de la messe romaine s'est conservée dans les manuscrits sous le nom de « Prière de saint Gélase » *(Deprecatio Gelasii)*. Voir l'édition critique de B. Capelle (*Travaux liturgiques de doctrine et d'histoire*, t. 2, Louvain, 1962, p. 116-134). Dès l'époque de Grégoire le Grand, les demandes ne s'expriment plus qu'aux jours de fête. Même alors, elles ne tardent pas à disparaître; il en reste comme témoin l'appel neuf fois adressé au Christ : *Kyrie* ou *Christe eleison*. C'est à tort qu'on lui a donné parfois un sens trinitaire. La réforme actuelle de la messe n'a pas rétabli les demandes devant ces réponses; on a préféré réintroduire la prière universelle avant l'offertoire.

Au nord des Alpes, la prière universelle conserva son ancienne place, et, sous certaines formes dérivées, jusqu'à Vatican II. On l'y trouve dès le missel de Bobbio, au 8e siècle. Quand il fallut la rétablir dans chaque pays selon les directives conciliaires, c'est avec cette tradition que l'on a renoué et non avec celle du vendredi saint, plus archaïque et plus discrète. En réapparaissant ainsi dans la célébration eucharistique dominicale des paroisses de l'Église universelle, les litanies de demande ont pris à l'époque post-conciliaire un essor imprévu. Ce qui les caractérise, c'est qu'on a renoncé aux formules préétablies au profit de la création spontanée.

Les litanies de demande de la fin des vêpres ont eu un sort analogue. Le bréviaire romain les conservait sous une forme différente aux féries des temps de pénitence. L'invocation du *Kyrie* y était remplacée par divers versets de psaumes. Et ceux qui les récitaient n'avaient plus conscience de leur destination primitive. Le nouvel Office a rétabli, entre le *Magnificat* et l'oraison, de brèves litanies ou prières responsorielles, qu'il appartient aux conférences épiscopales d'adapter et de compléter.

En dehors de la messe et de l'office, la plus importante litanie de demande se trouve dans la dernière partie des litanies des saints. Aussi, depuis Vatican II, ces litanies des saints avec leur troisième partie (la plus ancienne des trois), à laquelle on répond *Te rogamus, audi nos (De grâce, écoute-nous)*, servent toujours, légèrement modifiées, par exemple dans la nuit pascale et aux ordinations. Dans la cérémonie d'ordination, les ordinands continuent d'y joindre le plus expressif des gestes de supplication que connaisse la liturgie catholique en se prosternant la face contre terre.

2° *A qui s'adressent les litanies?* — Les recherches faites par Joseph-André Jungmann ont établi que les neuf invocations du *Kyrie*, au début de la messe romaine, s'adressent toutes au Christ. Le Père aussi pourrait accueillir ces appels ou d'autres semblables, mais lorsqu'il y a doute, la présomption est en faveur du Christ, car ce qui a toujours caractérisé la prière « éruptive » (et c'est particulièrement clair chez les martyrs), c'était de partir à la rencontre du Fils de Dieu fait homme et venu vers nous.

3° *Spiritualité.* — Il semble qu'au début la « prière universelle » a été une prière d'un seul tenant : la forme que saint Pierre Canisius a ranimée en 1556-1557 en Allemagne dans son *Allgemeines Gebet*. Aussi la forme du vendredi saint a un caractère plutôt discret. Ces formes contrastent avec la litanie du début de la messe qui engageait les fidèles avec plus de vivacité et d'insistance.

Certaines erreurs initiales sont fréquentes dans la formulation de la prière universelle : il n'est pas bon d'accumuler plusieurs intentions dans la même demande, ni de déformer une exhortation à la prière en exhortation à se corriger. Ce sont des manquements à la psychologie de la prière, qui s'enregistrent au moins dans le subconscient de ceux qui y participent, et aboutissent à la longue à rompre avec l'esprit des litanies de demande. Au fond, les litanies de demande ne font que détailler ce qui est contenu dans l'invocation ancienne *Kyrie eleison* : elles recommandent les différentes causes de l'humanité à la miséricorde du *Kyrios*. L'attitude intérieure de ceux qui les récitent devrait être toujours celle que les ordinands expriment en se prosternant la face contre terre : l'homme entièrement dépendant de la miséricorde du Seigneur.

3. Litanies d'invocation. — 1° *Origine.* — On peut dire avec certitude que les litanies d'invocation, à la différence des litanies de demande, prennent racine à la fois dans les usages juifs et dans les usages païens. Il semble que les hommes aient éprouvé dès l'origine le besoin d'invoquer leurs protecteurs célestes en série ou en appelant l'un d'entre eux ou la divinité même par toute sorte de noms. Dans le culte païen, la magie est au fond de la perspective : on a peur d'oublier un dieu, ou de ne pas le nommer par le nom ou le titre auquel il tient; on termine, en conséquence, sa prière par des formules de précaution. Dans le climat de l'ancien Testament, il est impossible de glisser ainsi vers l'incantation. C'est clair, par exemple, dans le psaume 136 où le récitant énumère les interventions salvifiques du Dieu de l'Alliance.

On peut supposer que ce type de litanies est intervenu dans la prière personnelle des chrétiens bien avant d'être attesté dans le culte public; aussi les textes de ces sortes de litanies privées ne sont guère parvenus jusqu'à nous. Un papyrus d'amulette du 5e siècle a livré, par un heureux hasard, la petite litanie du Sang de Jésus-Christ, ce n'était sûrement pas un cas isolé (publiée par Fr. J. Dölger, dans *Antike und Christentum*, t. 5, 1936, p. 252-253).

2° *Litanies des saints.* — Les plus anciens témoignages d'invocation collective des saints dépendent tous d'un original grec écrit vers 400 en Asie mineure. Ses traductions latines les plus anciennes sont conservées en Angleterre dans un manuscrit de la deuxième moitié du 8e siècle, en Irlande dans le Missel de Stowe du début du 9e siècle. Sur le continent le premier exemple d'une litanie des saints est attesté vers la fin du 8e siècle dans le Sacramentaire de Gellone (Meaux). Le génie celtique montra rapidement une affinité spéciale pour ce genre de prière décousue (cf la collection « Irish Litanies » publiée par C. Plummer, Londres, 1925, Henry Bradshaw Society, n. 62). Les missionnaires irlandais répandirent les litanies des saints sur le continent. Au 9e siècle, elles apparaissent dans les prières liturgiques pour les malades et les mourants. C'est encore durant le haut moyen âge que semblable litanie des saints se combine avec deux litanies de type plus ancien, l'une d'invocations au Christ, l'autre de demandes auxquelles le peuple répond *Te rogamus, audi nos*. Elles reçoivent le nom de « litanies des saints », ce qui montre que le premier élément était considéré comme la partie principale. Elles trouvèrent bientôt place dans la vigile pascale. Dès la fin du moyen âge, elles servent aussi dans la cérémonie des ordinations. Dans les rogations qui précèdent la fête de l'Ascension et qui sont attestées dès le 5e siècle, on

mit tellement l'accent sur les litanies des saints qu'elles donnèrent leur nom à la procession et à la journée.

La vie des jésuites, d'après la volonté du fondateur, n'est plus marquée par la liturgie des heures. Depuis 1574, la récitation des litanies des saints remplit chaque jour la fonction des anciennes litanies de demande à la fin des vêpres.

A Milan, lorsque le baptême se détacha de la vigile pascale, on conserva seulement l'invocation des saints à la suite du baptême. Le rituel du baptême des enfants publié après Vatican II a adopté cet usage.

De ce sol nourricier des litanies des saints sont issues, dès 750 environ, les acclamations royales, *laudes regiae*, qui joignent à l'invocation des saints et à l'acclamation du Christ des souhaits de prospérité pour le souverain.

3° *Litanies du Christ.* — La découverte fortuite des litanies du Sang du Christ nous l'a montré, les invocations adressées au Christ sous forme de litanies sont très anciennes. L'exemple particulièrement caractéristique est la prière contenue dans les Actes de saint Thomas au 3e siècle (dans Hennecke-Schneemelcher, t. 2, p. 368, n. 156).

Il se répandit des collections de Titres ou noms du Christ (Fr. Diekamp en a publié une de 187 titres en 1907, remontant à la fin du 7e siècle, et intitulée *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*). Elles ont dû favoriser les litanies.

Il y a une autre litanie du Christ, remarquable pour son antiquité, qui n'énumère pas ses titres, mais ses interventions dans l'histoire du salut. Les réponses n'y sont plus « ayez pitié de nous » mais « délivrez-nous, Seigneur ». On les trouve dès le 4e siècle, et elles subsistent dans la « recommandation de l'âme », devenue « recommandation des mourants ». Une litanie du même genre, attestée avant le milieu du moyen âge et toujours restée en usage, est insérée au milieu des litanies des saints. Limitée aux actions salvifiques du Christ dans le nouveau Testament, elle s'en prévaut pour implorer par la voix du peuple la libération : *Libera nos Domine.*

Il y en eut d'autres, au moyen âge et depuis, adressées au Saint Nom de Jésus, par exemple. En 1601, Clément VIII les supprima, n'admettant plus dans l'usage public que les litanies des saints et celles de Lorette. A la fin du 19e siècle cette sévérité commença à se relâcher. Depuis, l'usage public de trois litanies du Christ a été admis : celles du Saint Nom de Jésus, en 1886, du Sacré-Cœur de Jésus en 1889 et du Précieux Sang en 1960.

Les recherches les plus récentes sur les origines du rosaire à la fin du moyen âge, par Klinkhammer, ont montré que là encore ce qui se présente est foncièrement une litanie du Christ; nulle part elle n'a exercé autant d'influence sur la piété catholique que là. Adresser à Marie des litanies du Christ, est connu, pour l'usage privé, même en Éthiopie, alors que le reste de l'Orient semble étranger à l'usage privé des litanies.

4° *Litanies de la Vierge* (ou de Lorette). — Ce joyau parmi les litanies a reçu son nom de Lorette, lieu de pèlerinage italien. Elles furent approuvées par Sixte Quint en 1587. Ce furent les premières que l'on put employer publiquement comme celles des saints, et longtemps les seules. Le plus ancien témoignage de leur emploi à Lorette date de 1531; et il n'est pas sûr que leur forme définitive soit venue de là. Les recherches de G. G. Meersseman ont démontré qu'elles sont nées d'un poème marial litanique du haut moyen âge qui s'inspirait de la dévotion mariale de l'Orient (l'hymne acathiste). Le plus ancien texte que l'on en connaisse se trouve dans un manuscrit parisien légèrement antérieur à l'an 1200.

5° *Autres litanies.* — En dehors des litanies déjà citées, seules celles de saint Joseph (1909) ont été approuvées pour l'Église universelle. En 1601, l'Église a interdit l'usage public de la foule des autres litanies, adressées au Père, au Christ, à la Vierge et aux différents saints. La collection de Grubhofer, publiée en 1848, en présente cent-cinquante formules. En 1860, la congrégation de l'Index autorisa la publication d'autres litanies pour l'usage privé, à condition que l'évêque local les approuve. L'approbation de litanies publiques reste jusqu'aujourd'hui théoriquement réservée au pape (code de Droit canon, c. 1259, 2). On comprend le souci qui inspire cette législation, éviter toute déviation émotive de la prière. Elle peut, en effet, se produire plus facilement dans ce genre de prières que dans les autres. Cette sévérité n'a pas été acceptée partout, et il faut s'en réjouir. Les évêques d'Allemagne, par exemple, n'ont pas cessé, pendant le 19e siècle, d'approuver des litanies qui n'avaient pas l'approbation romaine : ils les croyaient utiles à la piété des fidèles et ne constataient pas chez ces derniers les dangers signalés par Rome. Le livre de chants religieux commun à l'Allemagne et à l'Autriche publié en 1975, *Gotteslob* (louanges divines), contient, en plus des litanies approuvées par Rome, six autres litanies que juridiquement on doit appeler de droit diocésain.

6° *Spiritualité.* — La litanie d'invocation possède un charme particulier. Il vient sans doute de ce qu'elle tient compte d'une loi inscrite au cœur de l'homme, constatée en tout pays et en tout temps; elle fait désigner les personnes et les choses que l'on aime par des noms toujours nouveaux, comme le font les mamans avec leurs petits enfants ou les amoureux entre eux; un proverbe russe dit : « Enfant aimé porte beaucoup de noms ». La forme litanique est bien connue des poètes; l'exemple le plus caractéristique est peut-être celui de Charles Péguy.

Rome, dans sa clairvoyance, prévoyait le risque émotionnel dans cette multiplication excessive de litanies. Mais, tout en limitant leur usage, elle eut la sagesse de ne pas urger trop strictement cette limitation. C'est justement une liturgie fortement marquée par la sobre mentalité des romains antiques, laboureurs et soldats, qui a besoin, en compensation, de textes qui laissent davantage parler le cœur. Une réforme qui s'attaquerait à un chef-d'œuvre artistique comme les litanies de Lorette se condamnerait.

7° *Notation des litanies.* — La notation grégorienne des litanies des saints remonte au 12e siècle. A une seule voix, suivant strictement l'accent tonique et le rythme de la phrase, elle atteint par les moyens les plus simples une heureuse variété et en même temps un crescendo qui maintient l'attention en éveil. Depuis les 15e-16e siècles, des compositions à plusieurs voix sont apparues; au début, elles s'appuient de près aux mélodies grégoriennes, telles celles de Palestrina † 1594 et de Roland de Lassus † 1594.

Au 18e siècle, on commence à mettre les litanies en musique symphonique, celles de Lorette, par exemple, par Wolfgang Amadeus Mozart † 1791. Le recours à la musique de concert déborde le cadre du culte. Mais, indépendamment de son incontestable niveau artistique, il ne faut pas méconnaître le profit

spirituel qu'on peut en retirer quand de pareils textes sont interprétés par de grands artistes.

4. Les litanies dans les Églises des réformés. — Tandis que l'Église Réformée laissait tomber dans l'oubli l'usage des litanies, anglicans et luthériens conservaient une litanie du genre de la deuxième et de la troisième partie de celle des saints. Entraînées par le courant des réformes œcuméniques, des litanies analogues à la troisième partie des litanies des saints ont repris leur place primitive après le prêche dominical.

Ainsi la prière litanique de demande et l'invocation du Christ par litanies persistent dans l'ensemble de l'Église œcuménique, comme un legs commun de l'Église des origines. Dans le « livret de litanies » de la *Brüdergemeine* de Louis Zinzendorf (1700-1760), par exemple, les litanies adressées au Christ ont trouvé un développement particulièrement ample.

Il n'existe pas de monographie sur le phénomène et la formation des litanies.

1° *Généralités.* — F. Cabrol, *Litanies*, DACL, t. 9, 1930, col. 1540-1571 (bibliographie détaillée). — B. Fischer, *Litanei*, LTK, t. 6, 1961, col. 1075-1077. — O. Raquez et R. van Doren, *Litanie*, dans *Liturgisch Woordenboek*, t. 2, Ruremonde, 1968, col. 1556-1565.

Rôle du récitant : F. J. Dölger, *Vorbeter und Zeremoniar*, dans *Antike und Christentum*, t. 2, Münster, 1930, p. 241-251.

2° *Litanies de demande.* — A. Baumstark, *Liturgie comparée*, 3e éd., Chevetogne, 1953, p. 80-90. — E. J. Lengeling, *Fürbitten*, LTK, t. 4, 1960, col. 461-462. — J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, t. 1, 5e éd., Vienne, 1962, p. 429-446, 614-628. — W. J. Grisbrooke, *Intercessions at the Eucharist*, 1 *The Intercession at the Synaxis*, dans *Studia liturgica*, t. 4, 1965, p. 129-155. — G. Danneels, *Voorbede*, dans *Liturgisch Woordenboek*, t. 2, col. 2843-2847. — G. Knopp, art. cité *infra*.

1) *En Orient* : J.-M. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, t. 3, Rome, 1932, p. 234-260.

2) *En Occident* : J.-B. Molin, *L'Oratio fidelium au moyen âge en Occident du 10e au 15e siècle*, dans *Miscellanea liturgica* (Mélanges G. Lercaro), t. 2, Rome, 1967, p. 313-468.

3) *Litanies de demande aux vêpres.* — B. Fischer, *Die Anliegen des Volkes im kirchlichen Stundengebet*, dans *Brevierstudien*, éd. J. A. Jungmann, Trèves, 1958, p. 57-70. — V. Raffa, *Le intercessioni di Lodi e Vespri*, dans *Ephemerides liturgicae*, t. 86, 1972, p. 41-60. — B. Fischer, *Die Nennung von Namen in den Vesperfürbitten*, dans *Einheit und Vielfalt* (Festschrift Hugo Aufderbeck), Leipzig, 1974, p. 47-51.

4) *Directives romaines* : *De oratione communi seu fidelium*, Rome, 1966 (éd. du Consilium ad exsequendam constitutionem de sacra liturgia); aussi dans *Notitiae*, t. 1, Rome, 1965, p. 366-368.

3° *Litanies d'invocation* : cf LTK, t. 6, col. 1075-1077. — *Sources païennes* : cf Baumstark, *op. cit.*, p. 88-90.

1) *Histoire des litanies des saints* : G. Knopp, *Sanctorum nomina seriatim. Die Anfänge der Allerheiligenlitanei und ihre Verbindung mit den « Laudes regiae »*, dans *Römische Quartalschrift*, t. 65, 1970, p. 185-231. — *Sources orientales et parallèles* : A. Baumstark, *Eine syrisch-melchitische Allerheiligenlitanei*, dans *Oriens christianus*, t. 4, 1904, p. 98-120. — *Litanies des saints dans la compagnie de Jésus* : M. A. Fiorito, *Las letanías de los santos en la compañía de Jesús como acto litúrgico de comunidad*, dans *Stromata*, t. 21, 1965, p. 507-513.

2) *Les laudes regiae* : E. H. Kantorowicz, *Laudes regiae*, Los Angeles, 1946; 2e éd., 1958 (fondamental). — G. Knopp, art. cité, p. 207-226.

3) *Litanies du Christ.* — A. Stuiber, *Christusepitheta*, RAC, t. 3, 1957, col. 24-29. — I. Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison*, OCA 157, Rome, 1960. — L. Sabourin, *Les noms et les titres de Jésus*, Bruges-Paris, 1963. — *Exemples orientaux* : E. Hammerschmidt, *Aethiopische liturgische Texte der Bodleian Library in Oxford*, Berlin, 1960, p. 11-27 (2 litanies du Christ).

4) *Litanies de la Vierge.* — a) *Rosaire* : K. J. Klinkhammer, *Adolf von Essen und seine Werke. Der Rosenkranz in der geschichtlichen Situation seiner Entstehung und in seinem bleibenden Anliegen*, Francfort, 1972. — Une litanie du Christ, en éthiopien, adressée à Marie est publiée par Hammerschmidt, *op. cit.*, p. 29-35. — *Modèles de prières énumérant des paradigmes* : E. von Severus, *Gebet*, RAC, t. 8, 1972, col. 1255-1256.

b) *Litanies de Lorette* : G. G. Meersseman, *Der Hymnos Akathistos im Abendland*, 2 vol., coll. Spicilegium Friburgense, Fribourg, 1958-1960.

4° *Recueil de litanies privées* (non approuvées) : J. Grubhofer, *Katholisches Litaneienbuch*, Passau, 1848.

5° *Litanies et poésie* : A. Béguin, *La prière de Péguy*, dans *Cahiers du Rhône* 3, Neuchâtel, avril 1942. — Y.-A. Favre, *Poésie et liturgie dans les trois « Mystères » de Péguy*, dans *Revue d'histoire littéraire de la France*, t. 73, 1973, p. 447.

6° *Adaptation musicale.* — T. Thelen, dans *Handbuch der katholischen Kirchenmusik*, Essen, 1949, col. 240-246. — B. Stäblein, *Litanei*, dans *Musik in Geschichte und Gegenwart*, t. 8, Kassel, 1960, p. 989-1003.

7° *Les litanies et les Églises de la Réforme.* — P. Drews, *Luthers lateinische und deutsche Litaneien von 1529*, dans *Studien zur Geschichte des Gottesdienstes*, t. 4, Tübingen, 1910. — O. Dietz, dans *Leiturgia*, t. 2, Kassel, 1955, p. 443-451.

Les litanies de Zinzendorf sont éditées dans le *Corpus confessionum*, éd. C. Fabricius, t. 10, vol. 1 *Die Brüdergemeine*, Berlin-Leipzig, 1936, p. 107-117 et 123; voir aussi T. Wettach, *Kirche bei Zinzendorf*, Wuppertal, 1971, p. 215-218.

Les plus anciennes litanies anglicanes ont été éditées, avec l'indication de leurs sources, par F. E. Brightman, *The English Rite*, t. 1, Londres, 1915, p. 174-191; E. C. Ratcliff, *The Choir Offices : the Litany*, dans *Liturgy and Worship*, éd. X. Lowther Clarke, Londres, 1932, p. 282-287.

Balthasar Fischer.

LITHARD (Victor), spiritain, 1873-1944. — Victor Litthard (il modifia son nom quand il prit la nationalité française en 1918) naquit le 4 janvier 1873 à Mackenheim, dans l'Alsace alors allemande. Il entra dans la congrégation du Saint-Esprit, où il fit profession le 1er novembre 1897. Il accomplit ses études de théologie au séminaire français de Rome, où il fut ordonné prêtre le 23 septembre 1899 et obtint son doctorat. Il fut ensuite sous-maître des novices (1901-1904), professeur de théologie morale au grand scolasticat de Chevilly (1904-1912), maître des novices (1912-1921), de nouveau professeur de morale (1921-1931), directeur du grand scolasticat (1931-1934), répétiteur au séminaire français (1934-1939), après quoi il reprit la chaire de morale à Chevilly, où il est décédé le 8 mars 1944. De 1912 à 1916 il avait été conseiller général de la congrégation. Bien qu'il fût très pris par son enseignement, il aimait la prédication de retraites et le ministère auprès des communautés religieuses.

Cette carrière de maître des novices et de professeur de morale a laissé une impression profonde sur ceux qui en ont bénéficié. Homme de conviction et de droiture, Lithard inculquait les principes avec fermeté, les mettant en pratique avant de les prêcher aux autres. Dans la direction des âmes, il manifestait plus de force que de souplesse; mais l'intérêt manifeste qu'il leur portait et son expérience des voies spirituelles rachetait ce que sa manière pouvait avoir de rigide.

Il est l'auteur de plusieurs ouvrages : *Manuel de droit religieux de la Congrégation du Saint-Esprit et du Saint-Cœur de Marie* (Knechtsteden, 1921); *Mémorial des bontés du Cœur Immaculé de Marie envers la congrégation du Saint-Esprit* (Paris, 1923); *Précis de théologie pastorale pour les séminaires et les prêtres dans le ministère* (Paris, 1930, 1936, 1941; connut un succès mérité et fut traduit en espagnol); *Spiritualité*

spiritaine. Étude sur les écrits spirituels de M. Poullart des Places et du Vénérable Libermann, fondateurs de la congrégation (Paris, 1938). Citons aussi trois articles : sur *Les dons du Saint-Esprit et les grâces de la vie mystique* (RAM, t. 17, 1936, p. 169-180), sur *Le Vénérable Libermann auteur spirituel* (RAM, t. 19, 1938, p. 141-170) et *Le Vén. Libermann, directeur spirituel* (VS, t. 59, 1939, p. 276-287).

Très attaché à sa congrégation, Lithard s'inspirait de la spiritualité des fondateurs, il en vivait et il la monnayait à l'usage de ses disciples. Dévotion à l'Esprit Saint, fidélité à la Règle et aux vœux, haute estime de l'idéal sacerdotal et religieux, abnégation, dévouement pour les âmes, tels étaient les points sur lesquels il insistait sans compromission. Il ne perdait pas de vue qu'il avait à former de futurs missionnaires; aussi nombreux sont ceux qui ont tiré profit de cette formation virile et profondément surnaturelle.

Lithard suivit de près la controverse sur la contemplation des années 1930. Il publia des articles, en parla dans *Théologie pastorale* et participa aux discussions, notamment avec R. Garrigou-Lagrange. Citons : *Mystique et contemplation. Étude de psychologie surnaturelle*, dans *Gregorianum*, t. 17, 1936, p. 584-595; *L'illumination spéciale du Saint-Esprit* (lettre de Lithard et réponse de Garrigou-Lagrange), VSS, t. 50, 1937, p. 113-121 (cf t. 49, 1936, p. 193-194 et 204); *Dieu connu expérimentalement en nous selon S. Paul et S. Jean*, RAM, t. 19, 1938, p. 418-426.

Archives des spiritains, Paris : dossier personnel, correspondance, notes manuscrites. — *Bulletin général de la congrégation du Saint-Esprit*, notice nécrologique, t. 34, 1939-1946, p. 595-596. — M. Legrain, *Une union de congrégations au 19e siècle : le Saint-Esprit et le Saint-Cœur de Marie*, Institut catholique, Paris, 1965, thèse ronéot., *passim*.

Joseph Bouchaud.

LITURGIE ET VIE SPIRITUELLE. — Il ne s'agit pas ici de présenter une histoire de la liturgie chrétienne, mais de mettre en lumière par des approches diverses les liens réciproques qui existent entre la liturgie et la vie spirituelle. La première approche, scripturaire, montre comment cette relation a été vécue et exprimée par les premières communautés chrétiennes. La deuxième, plus historique, après avoir réfléchi sur les orientations majeures des premières liturgies eucharistiques, tente de discerner, selon les grandes périodes et les diverses Églises, comment évoluent les rapports mutuels entre la liturgie et la vie du peuple chrétien. La troisième approche, plus réflexive et plus contemporaine, est triple : comment la vie liturgique peut-elle éduquer et alimenter l'existence chrétienne concrète? Comment peut-elle s'épanouir en contemplation? Comment enfin promouvoir une théologie de la liturgie?

I. *La liturgie dans l'Écriture.* — II. *Liturgie et vie spirituelle dans les Églises chrétiennes.* — A. Liturgie eucharistique, 1er-4e siècles. — B. Liturgies occidentales. — C. Liturgies orientales. — III. *Approches doctrinales.* — A. Liturgie et vie chrétienne. — B. Liturgie et contemplation. — C. Problèmes théologiques.

I. LA LITURGIE DANS L'ÉCRITURE

On retrouve dans la révélation biblique ce qui, partout ailleurs, traduit visiblement et communautairement l'esprit religieux : le culte avec ses rites. Une étude comparative pourrait aisément relever un ensemble de continuités et de ruptures qui, des cultes de l'ancien Orient à celui d'Israël, puis du culte juif à la liturgie chrétienne, marque à la fois les enracinements humains et l'originalité de la révélation. Nous n'avons pas à examiner ici l'aspect historique de cette question en analysant le développement et la transformation des rites et des autres formes de prière : d'autres articles y pourvoient (voir Action de grâces, Communion, Conversion, Dimanche, Expiation, Fêtes, Louange, Pénitence, Prière, Réparation, Sacrifice). Mais nous devons voir quelle est la place et la signification de la liturgie dans la vie de foi. Celle-ci, en passant de l'ancien Testament au nouveau, a subi une mutation profonde qui a eu des répercussions normales dans l'ordre de la liturgie. Or, c'est dans une perspective chrétienne que nous devons examiner la question. L'ancien Testament n'aura donc que la place modeste d'un préalable, d'une préparation, d'une esquisse, où nous chercherons à reconnaître avant tout les traits que Jésus-Christ a conduits jusqu'à leur plénitude.

1. **Ancien Testament.** — Pour tout ce qui concerne la formation, les rites principaux et l'esprit de la liturgie juive, nous pouvons renvoyer aux articles qui en traitent explicitement : Expiation, Judaïsme (bibliographie), Pâque, Pentecôte.

Bibliographie systématique (comprise largement) dans *Archiv für Liturgiewissenschaft* : sur ancien Testament et ancien Orient, par F. Stummer (t. 4, 1955, p. 97-126), H. Haag (t. 6, 1959, p. 157-173; t. 8, 1963, p. 161-202; t. 9, 1965, p. 209-231; t. 10, 1967, p. 270-326) et W. Dommershausen (t. 13, 1971, p. 222-265); sur le judaïsme, par J. Henning (t. 10, 1968, p. 425-446; t. 11, 1969, p. 548-549; t. 12, 1970, p. 268-279; t. 13, 1971, p. 435-449; t. 14, 1972, p. 461-467); sur l'environnement culturel du judaïsme et de l'Église, par W. Baier (t. 13, p. 282-295; t. 14, p. 218-252).

E. Werner, *The Sacred Bridge: Liturgical Parallels in Synagogue and early Church*, New York, 1970. — H. Cazelles, *Y eut-il une liturgie de la Parole au temple?*, dans *La parole et la liturgie*, coll. Lex orandi 48, Paris, 1970, p. 9-22.

Trois faits généraux retiennent l'attention, en tant qu'ils préludent à la liturgie chrétienne. En effet, à travers tous les livres saints (Torah, prophètes et Psaumes notamment), le culte d'Israël, dont le judaïsme a hérité, apparaît avec une triple dimension : communautaire, intérieure et eschatologique.

1° La dimension communautaire du culte. — Dans l'ancien Orient, la liturgie était toujours un fait social, lié à la communauté, à la fois politique et religieuse, dans laquelle elle se déroulait. En Israël, la vie religieuse reste liée à une communauté nationale. La nouveauté vient de la vocation particulière de la nation elle-même : devenue « peuple de Dieu » et dépositaire de son « alliance », elle est à ce titre « un royaume de prêtres et une nation consacrée » (*Ex.* 19, 5-6). En conséquence, tous ses rites, formulaires et coutumes cultuelles empruntés à la tradition plus ancienne, sont filtrés, réinterprétés et parfois transformés en fonction de cette perspective unique en son genre. Ayant reçu la Parole de son Dieu par la médiation des prophètes (au sens général de ce mot, cf *Héb.* 1, 1), Israël doit répondre à cette Parole par sa foi, et sa liturgie n'a de valeur que par la foi dont elle est la traduction publique.

Alors que, dans les paganismes environnants, les hommes se voient confrontés à des Puissances cosmiques divinisées dont ils cherchent à se concilier la bienveillance ou à conjurer l'hostilité par des rites

efficaces, Israël se sait confronté au Dieu unique dont il expérimente tour à tour la faveur et la colère, à travers le fonctionnement des puissances cosmiques qu'il a créées et qu'il dirige. C'est dans cette perspective toute nouvelle que la liturgie manifeste, jusque dans sa référence aux cycles cosmiques et dans son recours aux choses de la nature, l'adoration, l'action de grâces, le repentir, les supplications, les désirs, l'espérance des hommes. Enfin l'expérience historique elle-même, interprétée à la lumière de la parole prophétique, devient pour Israël révélatrice du dessein de Dieu, manifesté par ses promesses et réalisé dans le cours des événements. De ce fait, les rites et les fêtes qui, à l'origine, étaient liés uniquement aux cycles saisonniers, tendent à devenir les mémoriaux des actes de Dieu dans l'histoire : sortie d'Égypte (la Pâque), séjour au désert (la fête des Tentes), alliance au Sinaï (la Pentecôte dans la tradition juive tardive).

Ainsi la liturgie elle-même situe Israël comme communauté nationale dans l'espace, où Dieu lui alloue la terre des promesses, et dans le temps, où son dessein de salut se déroule; dans le cosmos, dont l'humanité a reçu collectivement la maîtrise (*Gen.* 1; *Ps.* 8), et devant Dieu lui-même, avec lequel on entre en communion grâce à certains actes religieux (*Ex.* 24, 9-11; *Lév.* 3; 7, 11-27; *Ps.* 22, 26-27; 23, 5-6, etc). Le nouveau Testament introduira dans ces vues une mutation essentielle, en élargissant à la totalité des peuples la communauté de foi. Mais la dimension communautaire du salut, espéré et déjà expérimenté en germe, et celle de la prière qui répond à cette grâce prévenante, resteront des éléments constitutifs de sa liturgie, qui reprendra sur cette base tous les motifs fondamentaux de celle d'Israël.

2° La dimension intérieure du culte. — Le culte ainsi accompli comporte une grande variété de rites. Mais c'est un principe constant dans la Torah, chez les prophètes et chez les Sages, qu'il n'aurait aucune valeur, s'il ne se reliait pas étroitement aux attitudes intérieures que Dieu attend de son peuple : « L'obéissance vaut mieux que les sacrifices, la docilité, plus que la graisse des béliers » (1 *Sam.* 15, 22). C'est en fonction de ce principe qu'il faut comprendre certaines attaques, violentes dans leur forme, contre un culte superficiel dont la régularité pourrait donner le change sur les infidélités profondes à la loi : Dieu ne s'en soucie pas, n'en accepte pas l'hommage, n'écoute pas les prières qui y sont formulées, car il voit l'impureté des cœurs (cf *Amos* 5, 21-26; *Osée* 6, 1-6, cf 4, 1-3; *Michée* 6, 5-8; *Is.* 1, 10-16; 29, 13-15; *Jér.* 6, 20; 7, 1-15; *Is.* 58, 1-8; *Sir.* 34, 18-26, etc).

Plus encore que la violation matérielle des préceptes légaux, ce sont les mauvaises dispositions du cœur que Dieu juge. Le culte extérieur n'est pas récusé pour autant; il plaît à Dieu, s'il est accompli avec un cœur droit et juste (cf *Sir.* 35, 1-10). C'est pourquoi, l'appel au culte en esprit, manifesté par l'accomplissement des commandements, résonne avec force dans certains textes liturgiques (*Ps.* 50), de même que l'attachement amoureux à la loi, compris à la façon du Deutéronome (*Ps.* 119; cf *Deut.* 6, 4-9; 10, 12-22). Cette dimension d'intériorité, où se réalise la conversion du cœur et où la crainte et l'amour de Dieu prennent forme, sera conduite par le nouveau Testament jusqu'à ses dernières exigences.

3° La dimension eschatologique du culte. — Enfin le culte d'Israël, en rappelant sans cesse les promesses et les bienfaits passés de Dieu, entretient l'espérance dans le cœur des fidèles, même aux moments les plus sombres de l'histoire : on le constate dans plus d'un psaume (cf par exemple, *Ps.* 77; 78; 79; 80; 83, etc). La lecture liturgique des textes sacrés, commencée dès l'époque ancienne, joue à cet égard un rôle capital : ceux qui rappellent la sortie d'Égypte invitent à attendre le nouvel Exode (voir *Exode*, DS, t. 4, surtout col. 1963-1964; cf *Is.* 43, 16-21; 48, 20-21; 49, 10-12), et ceux qui évoquent l'acte créateur (comme *Gen.* 1) font espérer le salut comme une nouvelle création (cf *Is.* 45, 12-13; 65, 17-25). Plus généralement, les célébrations cultuelles du temple, dans la mesure même où elles renferment une expérience concrète de la communion avec Dieu, fournissent des images très parlantes pour représenter sous ce jour le salut final, expérimenté par une humanité réconciliée (cf *Is.* 2, 2-5; 24, 23 + 25, 6-9; 60-62; 66, 18-24; *Éz.* 40-48; *Aggée*, 2, 1-9; *Zach.* 14, 16-21).

La réalisation future de ce culte nouveau suppose une transformation des cœurs conforme à l'idéal tracé par les prophètes et dans le Deutéronome. Si on ne regardait que les possibilités humaines, il y aurait là une utopie irréalisable. Mais Dieu, par ses promesses, s'engage à la réaliser lui-même en inscrivant sa loi dans les cœurs (*Jér.* 31, 31-34), en purifiant les cœurs par un geste quasi liturgique et en y mettant son Esprit (*Éz.* 36, 25-26). Le culte n'épuise donc pas son sens dans le moment présent : le mouvement d'espérance qui le traverse, inspiré en profondeur par la prédication des prophètes, lui confère une tension eschatologique.

C'est grâce à cette triple dimension qu'au temps de Jésus la liturgie sacrificielle du temple et la liturgie de la Parole célébrée dans les synagogues sont appelées à s'épanouir dans le « culte en esprit et en vérité » dont Jésus marquera l'avènement terrestre.

2. **Nouveau Testament.** — Comme précédemment, l'enquête historique sur les origines du culte chrétien sera laissée ici de côté; on se reportera aux articles : Baptême, Confirmation, Eucharistie, Pénitence, Sacerdoce, Sacrements, etc.

Bibliographie dans *Archiv für Liturgiewissenschaft* par V. Warnach (t. 4, 1955, p. 127-183; t. 6, 1959-1960, p. 174-255, 483-519) et A. Polag (t. 13, 1971, p. 226-281). — Kittel, Ἱερός-Ἱερουργέω, Λατρεύω, Λειτουργέω-λειτουργία. — *Vocabulaire de théologie biblique*, voir les thèmes liés à la liturgie.

J.M. Nielen, *Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament*, Fribourg-en-Brisgau, 1937. — M. Goguel, *La naissance du christianisme*, Paris, 1946, *passim*. — H. Chirat, *L'assemblée chrétienne à l'âge apostolique*, coll. Lex orandi 10, Paris, 1949. — P. Menoud, *La vie de l'Église naissante*, Neuchâtel, 1952. — G. Delling, *Der Gottesdienst im Neuen Testament*, Göttingen, 1952. — A. Hamman, *La prière. Le nouveau Testament*, Tournai, 1959. — J.J. von Allmen, *Le Saint-Esprit et le culte*, dans *Revue de théologie et de philosophie*, 1959, p. 12-27. — O. Cullmann, *La foi et le culte de l'Église primitive*, Neuchâtel, 1963; trad. de l'allemand, *Urchristentum und Gottesdienst*, 2e éd., Zurich, 1950. — R.P. Martin, *Worship in the early Church*, Londres, 1964. — J.-P. Audet, *Foi et expression cultuelle*, et S. Lyonnet, *La nature du culte chrétien dans le nouveau Testament*, dans *La liturgie après Vatican* II, coll. Unam Sanctam 66, Paris, 1967, p. 317-356 et 357-384. — F.J. Leenhardt, *Parole. Écriture. Sacrement. Études de théologie et d'exégèse*, Neuchâtel, 1968, p. 69-121 (baptême), 123-215 (eucharistie). — G. Schille, *Gottesdienst und Tradition. Ueber die Entstehungsgeschichte des christlichen Gottesdienst*, dans *Pastoraltheologie*, t. 58, 1969, p. 257-268.

En revanche, quatre éléments nouveaux fournissent une juste compréhension de la liturgie chrétienne en ce qu'elle a de plus général : l'attitude religieuse de Jésus dans le cadre du culte juif, l'interprétation de son existence et de son mystère par l'annonce de l'Évangile, la fonction de l'assemblée chrétienne dans l'Église primitive, la réflexion théologique amorcée dans quelques livres du nouveau Testament.

1° L'ATTITUDE PERSONNELLE DE JÉSUS. — En matière proprement cultuelle, Jésus n'a aucunement innové. Même s'il a manifesté sa liberté par rapport à certaines pratiques que la « tradition des anciens » ajoutait aux prescriptions de la loi (*Marc* 2, 23-28, à propos du sabbat; 7, 1-12, à propos des rites de purification), il a participé régulièrement comme un juif pieux de son temps au culte du temple, pour les fêtes à pèlerinage (*Luc* 2, 41-42; *Jean* 2, 13; 5, 1; 7, 2-14; 10, 22-23; *Marc* 14, 1 et 12-16, et par.) et aux réunions synagogales chaque jour de sabbat (*Marc* 1, 21 et 39; 6, 2; *Mt.* 4, 23; 9, 35; 13, 54; *Luc* 4, 31 et 44; 13, 10; *Jean* 6, 59; cf 18, 20). Sur ce point, sa volonté réformatrice s'est située dans le prolongement exact de la tradition prophétique (*Marc* 11, 15-17 et par., qui renvoie à *Is.* 56, 7 et *Jér.* 7, 3-11) : de même qu'en matière de morale il recentre la loi entière sur le premier commandement et le second qui lui est semblable (*Marc* 12, 28-31 et par., avec renvoi à *Deut.* 6, 4-5 et *Lév.* 19, 18), de même en matière cultuelle il rappelle le sens fondamental du temple, dans lequel il voit « la maison de son Père » (*Jean* 2, 16; cf *Luc* 2, 49). Aussi se plaît-il à enseigner dans les parvis du temple (*Luc* 19, 47; 21, 37; 22, 53; *Jean* 7, 14; 10, 24 svv; 18, 20), et la perspective de sa ruine lui arrache des larmes (*Luc* 19, 41-44; cf 13, 34-35; 21, 5-6) : sa charge prophétique contre le judaïsme rebelle à l'Évangile laisse intacts les mouvements de sa sensibilité nationale et religieuse. Il n'y a donc pas chez lui une abrogation de l'ancien culte, mais une radicalisation des exigences qui conditionnaient sa valeur.

Sous ce rapport, sa prédication contient une confidence indirecte sur sa propre attitude intérieure : si elle est entièrement axée sur le Règne de Dieu et l'accomplissement de sa volonté (*Mt.* 7, 21), c'est parce qu'il trouve lui-même la règle de sa vie dans une adhésion totale à la volonté de son Père (cf *Jean* 4, 34; 6, 38-39). C'est en cela que consiste le « culte en esprit et en vérité » que Dieu attend de ses vrais adorateurs (*Jean* 4, 23-24) : Jésus ne se contente pas de l'enseigner, il l'inaugure personnellement et lui ouvre la voie. Aussi le formulaire de prière qu'il livre à ses disciples, tout en empruntant des expressions à l'Écriture et à la prière juive de son temps, est-il comme le miroir de son âme (*Luc* 11, 1-4; *Mt.* 6, 9-13) : il pourra devenir dans l'Église la règle de la prière liturgique, parce que Jésus lui-même aura le premier traduit son esprit filial en criant vers Dieu : « Abba! Père » (*Rom.* 8, 15, écho probable d'une récitation liturgique). Cette prière passe si bien dans sa vie que, finalement, l'accomplissement de la volonté du Père donne un sens à sa mort elle-même (*Marc* 14, 36 et par.; cf *Jean* 12, 28). Tel est le sacrifice qu'il offre à Dieu, à la fois sacrifice de louange et de réparation pour le péché (cf *Mt.* 26, 27). Ce sacrifice englobe la totalité de son existence, de son entrée dans le monde à l'oblation finale de son corps (*Héb.* 10, 5-10). Ainsi la prière du Fils de Dieu envoyé dans le monde, conduisant à sa perfection la prière d'Israël, transforme du même coup la notion même du culte : elle met au premier plan l'attitude du cœur dans les actes courants de la vie, que la mort conduit à leur achèvement. Ce fait sera mis en évidence après sa résurrection par l'annonce de l'Évangile.

J. Guillet, *Jésus-Christ, hier et aujourd'hui*, Paris, 1963; *Jésus devant sa vie et sa mort*, Paris, 1971. — J. Dupont, *Jésus et la prière liturgique*, dans *La Maison-Dieu*, n. 95, 1968, p. 16-49.

2° L'ÉVANGILE, FONDEMENT DU CULTE CHRÉTIEN. — Dans le milieu juif où elle fut fondée, l'Église primitive n'a pas rompu avec le culte juif, soit celui du temple (*Actes* 2, 46; 3, 1 et 11; 5, 12 et 21; 21, 20-27), soit celui des synagogues (9, 20; 13, 14, etc). Mais elle y a introduit un ferment nouveau par l'annonce de l'Évangile, reçu de Jésus comme proclamation du Règne de Dieu et relatif à Jésus comme proclamation de sa résurrection. L'Évangile n'est pas un code d'enseignements moraux ou de préceptes cultuels, mais la bonne nouvelle du salut advenu en Jésus, Messie et Fils de Dieu, en accomplissement des promesses prophétiques. Ce salut, en tant que rémission des péchés et don de l'Esprit Saint, n'est plus attendu de l'observation de la loi ou de la célébration régulière du culte, bien que ceux-ci gardent leur sens dans la vocation nationale d'Israël : il est le fruit de la foi à l'Évangile (*Actes* 2, 37-40) qui est « une force de Dieu pour le salut de tout croyant », juif ou non (*Rom.* 1, 16). La transformation intérieure qui résulte de cette conversion du cœur intègre tous les préceptes moraux de la loi, et elle prend le pas sur les préceptes juridiques et cérémoniels qui structuraient la vie juive. La glorification de Dieu et la sanctification des hommes, qui constituaient la finalité de la loi elle-même, restent naturellement l'objectif de l'existence chrétienne. Mais l'Évangile montre qu'au principe de celle-ci il y a désormais l'événement qui marque la « plénitude du temps » (*Gal.* 4, 4) : la mort du Seigneur « livré pour nos fautes » (*Rom.* 4, 25) afin de réaliser « la nouvelle alliance en son sang » (*Luc* 22, 20), et sa résurrection, advenue « pour notre justification » (*Rom.* 4, 25).

Ainsi l'interprétation sacrificielle de la croix, intimement liée à l'annonce de la résurrection (cf 1 *Cor.* 15, 3-4), oblige à déplacer l'élément central de la vie de foi, dont la structure essentielle reste pourtant conforme à celle de l'ancien Testament. Au point de vue objectif il se reporte, de l'alliance sinaïtique qui fondait l'autorité et l'efficacité de la Torah, vers la nouvelle qui infuse l'amour de Dieu dans les cœurs en donnant l'Esprit Saint aux hommes (*Rom.* 5, 5), et des anciens rites incapables de sanctifier véritablement, vers l'unique sacrifice que le Christ a consommé une fois pour toutes (*Héb.* 7, 27; 9, 12 et 26; 10, 10). Au point de vue subjectif, toute l'existence chrétienne devient l'exercice d'un « sacerdoce saint, en vue d'offrir des sacrifices spirituels agréables à Dieu par Jésus-Christ » (1 *Pierre* 2, 5; cf *Rom.* 12, 1; *Phil.* 3, 3; 4, 18; *Héb.* 9, 14; 12, 28). Le vocabulaire cultuel de l'ancien Testament peut donc être repris pour traduire la spiritualité chrétienne, moyennant une mutation de sens qui transpose les rites de la liturgie juive : il s'applique d'une façon figurative, d'une part, à l'acte rédempteur du Christ médiateur de salut, et d'autre part, à tous les actes que le chrétien racheté accomplit en vue de la gloire de Dieu (1 *Cor.* 10, 31). Le judaïsme n'ignorait

pas cette possibilité de transfigurer la vie ordinaire en donnant à ses activités essentielles une intention religieuse et en la rythmant par des prières qui avaient parfois l'allure d'une liturgie domestique. Les repas étaient accompagnés par une prière de bénédiction ou d'action de grâces (cf *Marc* 6, 41; 8, 6-7), dont certains recueils anciens ont conservé les formulaires. Le groupe de Qumrân y était particulièrement attaché (cf *Règle de la communauté*, 1Q S, col. II, 20-22; trad. J. Carmignac, *Les Textes de Qumrân*, t. 2, Paris, 1963, p. 26). Mais depuis que Jésus a porté à son point maximal cette préoccupation (cf notamment *Luc* 3, 21; 5, 16; 6, 12; 9, 18 et 28) jusqu'à introduire la prière dans l'acte même de sa mort (*Marc* 15, 34 = *Mt.* 27 46; *Luc* 23, 34 et 46; *Jean* 17), la voie est ouverte à tous les croyants pour qu'ils offrent « à Dieu en tout temps un sacrifice de louange : le fruit des lèvres qui confessent son nom » (*Hébr.* 13, 15).

E. Lohmeyer, *Lord of the Temple. A Study of the Relation between Cult and Gospel*, trad. anglaise, Londres, 1961. — H. Schlier, *Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche*, Cologne, 1953. — P. Seidensticker, *Lebendiges Opfer (Röm. 12, 1). Ein Beitrag zur Theologie des Apostel Paulus*, Münster, 1954. — G. Dehn, *Vom christlichen Leben (Röm. 12s.)*, Neukirchen, 1959. — P. Van Bergen, *La vie quotidienne vécue comme culte et sacrifice spirituel*, dans *Sainteté et vie dans le siècle*, Rome, 1965, p. 81-107. — J. Bernal, *La Cena del Señor, origen y fundamento de todo el culto cristiano*, dans *Teologia espiritual*, t. 13, 1969, p. 303-340. — G.M. Behler, *Prier dans l'Esprit et prier sans cesse selon le nouveau Testament*, dans *La Maison-Dieu*, n. 109, 1972, p. 31-50. — E. Käsemann, *Le culte dans la vie quotidienne du monde. Au sujet de Rm 12*, dans *Essais exégétiques*, Neuchâtel, 1972, p. 17-24 (en allemand dans *Festschrift J. Jeremias*, 1969, p. 165-171).

3° La fonction de l'assemblée chrétienne. — Une telle insistance sur l'intériorité du sacrifice spirituel offert par ceux dont Dieu a fait un « royaume sacerdotal » (*Apoc.* 1, 6; 5, 10), ici-bas et pour l'éternité (22, 6), ne rend aucunement caduque la notion de liturgie. Une interprétation de l'Évangile qui, par opposition radicale aux rites extérieurs, ramènerait la vie chrétienne à la seule pratique des vertus liées au service du prochain, laisserait tomber un aspect essentiel de ce qui constitua la vie spirituelle de Jésus. Pour que Jésus lui-même soit véritablement servi dans le prochain (cf *Mt.* 25, 31-46), et pour qu'ainsi la vie échappe au légalisme moral dénoncé par lui chez certains pharisiens de son temps, ne faut-il pas que les hommes « cherchent d'abord le Royaume de Dieu et sa justice » (*Mt.* 6, 33)? Or, cette recherche relie entre eux les disciples de Jésus pour les rassembler en Église; ce terme, à lui seul, donne une dimension communautaire à la vie et à la prière. Il n'apparaît que deux fois dans les évangiles (*Mt.* 16, 18; 18, 17), mais il désigne techniquement la communauté croyante dans les Actes des apôtres, les lettres apostoliques et l'Apocalypse. Emprunté à la Bible grecque, où il s'appliquait en particulier à l'assemblée d'Israël au désert (*Deut.* 4, 10, etc; cf *Actes* 7, 37), il appartient au vocabulaire strictement cultuel.

L'*ekklèsia*, c'est la « convocation sacrée » du peuple en vue de la réunion liturgique. Dans le nouveau Testament, tous les fidèles sont des « convoqués saints » qui « invoquent le nom de Jésus-Christ » (1 *Cor.* 1, 2); l'*ekklèsia* est donc l'assemblée de ces hommes, convoqués par Dieu autour du Christ ressuscité pour avoir part au salut et glorifier Dieu avec lui. Avant de désigner le groupe de croyants habitant dans une ville déterminée, puis l'ensemble des croyants dispersés dans le monde entier, l'*ekklèsia* est la réunion concrète des fidèles rassemblés dans un même lieu (cf *Actes* 1, 13-14; 2, 42-47, etc). Pour saint Paul, c'est une même chose de dire que les fidèles de Corinthe sont « réunis ensemble » (1 *Cor.* 11, 20) et sont « réunis en église » (11, 18) : l'église, c'est l'assemblée elle-même (11, 22; 14, 28). L'assemblée chrétienne est le lieu où se manifeste l'existence même de l'Église.

Sens du mot *ekklèsia* : Kittel, Ἐκκλησία. — DS, art. Église, t. 4, col. 373-380. — L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, 3e éd., Paris, 1965.

On est introduit dans cette assemblée par un rite liturgique, le baptême (*Actes* 2, 38-41 et 47), où le geste employé par Jean-Baptiste est réinterprété en fonction du « nom de Jésus » (2, 38; 8, 16; 10, 48; 19, 5; 22, 16). Dès l'origine, en marge du culte juif, on voit le groupe des convertis se réunir autour des apôtres dans les maisons particulières, grâce à l'exercice de l'hospitalité orientale (2, 42 et 46; 4, 23-31; 10, 32 et 48; 12, 12; 16, 15; 17, 5, etc). Les linéaments de cette assemblée commune apparaissent assez clairement, dans leur ensemble plutôt que dans leur ordre respectif, quand on confronte les données des Actes des apôtres avec celles des épîtres pauliniennes, notamment 1 *Cor.* 11-14. On y retrouve certains éléments qui avaient leur parallèle dans les réunions synagogales : l'enseignement, les prières, la solidarité fraternelle marquée par les dons faits en faveur des pauvres (*Actes* 2, 42 et 44; 4, 32-35; 6, 1).

Mais une tonalité nouvelle y est décelable. L'enseignement n'est plus celui de la loi, mais il concerne l'Évangile et ses conséquences pratiques, conformément aux règles indiquées par Jésus. La solidarité fraternelle est celle d'une communion *(koinônia)* dans la foi et l'amour du Christ, qui donne un sens aux repas communs comme aux dons de vivres et d'argent. Les prières reprennent sans doute des formulations juives, mais elles les réinterprètent dans la perspective ouverte par la mort et la résurrection de Jésus (*Actes* 4, 24-30, qui reprend le *Ps.* 2, 1-2). La réunion se fait autour de ceux qui ont reçu du Christ ressuscité la mission d'annoncer l'Évangile et d'enseigner en son nom (*Actes* 2, 42) : la structure de l'assemblée reproduit celle de la communauté elle-même, puisqu'elle n'est pas autre chose que l'église convoquée par son Seigneur. Elle est donc, au sens fort du terme, la célébration d'un culte (*Actes* 13, 2), de même que l'exercice de la fonction apostolique est, aussi, d'une autre manière, un acte cultuel (*Rom.* 1, 9; 15, 16; *Phil.* 2, 17).

Sur le langage cultuel employé pour définir l'apostolat : K. Weiss, *Paulus, Priester der christlichen Kultgemeinde*, dans *Theologische Literaturzeitung*, t. 79, 1954, p. 188-201; C. Wiéner, *Hierourgein (Rom. 15, 16)*, dans *Studiorum paulinorum congressus*, t. 2, Rome, 1963, p. 399-400; H. Schlier, *Die « Liturgie » des apostolischen Evangeliums (Rom. 15, 14-21)*, dans *Festschrift M. Volk*, Mayence, 1968, p. 247-259.

H. Chirat, *L'Eucharistie et l'agapè. De leur union à leur disjonction*, dans *La Maison-Dieu*, n. 18, 1949, p. 48-60. — J. Lécuyer, *L'assemblée liturgique. Fondement biblique et patristique*, dans *Concilium*, n. 12, 1965, p. 9-22. — M. McNamara, *Les assemblées liturgiques et le culte religieux des premiers chrétiens*, dans *Concilium*, n. 42, 1969, p. 23-36. — P. Tena, *L'assemblée liturgique et son président*, dans *Concilium*, n. 62, 1972, p. 39-50. — *Le développement de la foi dans la communauté de prière*, dans *Concilium*, n. 82, 1973 : dans le nouveau

Testament, par B. Vawter, p. 25-32; à l'époque apostolique, par E. Vilacrosa, p. 33-42. — G. Cuming, *La base néotestamentaire de la prière commune*, dans *La Maison-Dieu*, n. 116, 1973, p. 19-40. — Voir art. Koinônia, DS, t. 8, col. 1745-1750.

Le point culminant de la réunion en église est la « fraction du pain » (*Actes* 2, 42 et 46; 20, 7 et 11), c'est-à-dire la participation à la table du Christ ressuscité qui préside invisiblement ce repas d'action de grâces (*Luc* 24, 30-35). Le « repas du Seigneur » (1 *Cor.* 11, 20) a un tout autre but que celui de « manger et de boire » (11, 22) : la coupe de bénédiction est une communion au sang du Christ, et le pain rompu est une communion à son corps (10, 16). Il s'agit donc d'un rite liturgique d'un genre tout nouveau, mystérieusement relié à la croix où son corps et son sang furent offerts. C'est pourquoi il se modèle sur le dernier repas de Jésus, dont le récit, très tôt fixé et rapporté par Paul comme une tradition reçue (11, 23), a pour lui une valeur de règle : les paroles de Jésus sur le pain et le vin n'ont-elles pas dévoilé le sens sacrificiel de sa mort (*Marc* 14, 22-24; *Mt.* 26, 26-28; *Luc* 22, 19-20; 1 *Cor.* 11, 23-25)? Une liturgie nouvelle prend ainsi naissance, toute différente de celles du judaïsme et des cultes païens. Il est significatif qu'on trouve en son centre un *récit* : celui de la Cène. Tout se passe comme si les textes liturgiques venus de l'ancien Testament, la prière du célébrant, les prières individuelles, s'interrompaient à un certain moment pour laisser place à la vieille tradition narrative : le président de l'assemblée, même s'il s'agit d'un apôtre, s'efface derrière le Seigneur lui-même qui reçoit les fidèles à sa table et redit les paroles de la Cène pour leur donner son corps et son sang.

M. Barth, *Das Abendmahl: Passahmahl, Bundesmahl und Messiasmahl*, Zurich, 1945. — N.A. Dahl, *Anamnèsis : Mémoire et commémoration dans le christianisme primitif*, dans *Studia theologica*, Copenhague, 1947, p. 69-95. — A.J.B. Higgins, *The Lord's Supper in the New Testament*, Londres, 1952. — G. Bornkamm, *Herrenmahl und Kirche bei Paulus*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. 53, 1956, p. 312-349. — *L'Eucharistie dans le nouveau Testament*, dans *Lumière et vie*, n. 31, 1957. — J. Galot, *Le repas eucharistique et l'ancien Testament*, dans *Revue du clergé africain*, t. 14, 1959, p. 213-232. — M. Thurian, *L'Eucharistie. Mémorial du Seigneur, sacrifice d'action de grâces et d'intercession*, Neuchâtel-Paris, 1959.

P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung*, Munich, 1960. — *Opfer Christi und Opfer der Kirche*, éd. Neunheuser, Düsseldorf, 1960. — *Worship in the New Testament. Ecumenical Studies in Worship*, éd. C.F.D. Moule, Londres, 1961. — H. Schürmann, *Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier*, dans *Theologisches Jahrbuch*, 1961, p. 40-66. — A. Stöger, *Die Eucharistiefeier des Neuen Testaments*, *ibidem*, 1962, p. 49-56. — J. Lécuyer, *Le sacrifice de la nouvelle alliance*, Le Puy, 1962. — E.J. Kilmartin, *The Eucharistic Cup in the primitive Liturgy*, dans *Catholic Biblical Quarterly*, t. 24, 1962, p. 32-43.

L. Ligier, *De la Cène de Jésus à l'anaphore de l'Église*, dans *La Maison-Dieu*, n. 87, 1966, p. 7-51. — E.J. Kilmartin, *La Cène du Seigneur*, trad., Paris, 1967. — T. Süss, *La communion au corps du Christ. Études sur le problème de la sainte Cène et des paroles d'institution*, Neuchâtel, 1968. — J. Godart, *Aux origines de la célébration eucharistique. Essai de synthèse*, dans *Questions liturgiques et paroissiales*, n. 51, 1970, p. 89-113.

Il va de soi que l'assemblée chrétienne inclut beaucoup d'autres activités, qui s'adaptent à la diversité des situations locales et des cadres culturels. D'après le seul *corpus* paulinien, on entrevoit un repas commun qui doit être le signe de la communion fraternelle (1 *Cor.* 11, 18-21); une collecte pour les pauvres (16, 1-2), qui est une imitation de la libéralité du Seigneur (2 *Cor.* 8, 7-9) et qui entre dans la catégorie des services (*leitourgia*, 9, 1); un exercice des dons divers que Dieu distribue aux membres des communautés en vue du bien commun (1 *Cor.* 12, 4-11; *Rom.* 12, 6-13), notamment ceux qui concernent le service de la Parole de Dieu, comme la prière publique et la prophétie (1 *Cor.* 11, 4-5; 12, 8-10; 14, 1-32), les admonitions mutuelles et les cantiques inspirés (1 *Cor.* 14, 26; *Col.* 3, 16; *Éph.* 5, 19-20); une lecture de l'Écriture, sans laquelle les lettres de Paul lui-même seraient inintelligibles, et un enseignement des « docteurs » donné pour l'expliquer (1 *Cor.* 12, 28; 14, 35; *Rom.* 12, 7; *Éph.* 4, 11; 1 *Tim.* 5, 17); la lecture des lettres envoyées par les fondateurs des églises locales et communiquées d'une communauté à l'autre (1 *Thess.* 5, 27; *Col.* 4, 16).

Il faut placer dans ce cadre une grande partie des tâches confiées aux responsables des communautés (cf 1 *Thess.* 5, 12; 1 *Cor.* 16, 16; 1 *Tim.* 2-6; *Tite* 1, 5 à 2, 10; 3, 1-11; 2 *Tim.* 3, 1 à 4, 5). Si c'est là que se place la fonction des « évangélistes » (*Éph.* 4, 11; *Actes* 21, 8; 2 *Tim.* 4, 5), on est conduit à penser que la liturgie communautaire est le milieu vivant dans lequel les traditions évangéliques ont été conservées, transmises, répétées, élaborées littérairement, par des « ministres » responsables. Mais tout ce qui se rapporte à l'assemblée n'est pas nécessairement « liturgique » au sens fort du mot. Il faut pourtant faire une place spéciale à l'imposition des mains en vue du ministère (1 *Tim.* 1, 18; 4, 14; 5, 22). Cette réunion commune a lieu « le premier jour de la semaine » (1 *Cor.* 16, 2; *Actes* 20, 7), qui reçoit finalement le nom de « jour du Seigneur » (*Apoc.* 1, 10). A partir de là, les dons reçus de Dieu par tous les membres de l'Église rayonnent sur leur existence quotidienne (cf *Rom.* 12, 6-21) : celle-ci peut devenir un sacrifice spirituel (12, 1), parce que la participation au Repas du Seigneur la relie au sacrifice de la croix.

Sur les rapports de la *1a Petri* et de la liturgie, voir les commentaires de l'épître (F. Beare, E.G. Selwyn, C. Spicq, etc). Études de détail : F.L. Cross, *1 Peter. A Pascal Liturgy*, Londres, 1954; T.C.G. Thornton, *1 Peter. A Pascal Liturgy*, dans *Journal of theological Studies*, t. 12, 1961, p. 14-26; M.-E. Boismard, *Une liturgie baptismale dans la Prima Petri*, dans *Revue biblique*, t. 63, 1956, p. 182-208; *Quatre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre*, Paris, 1966.

A. Hamman, *Prière et culte dans la lettre de saint Jacques*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 34, 1958, p. 35-48; voir les commentaires de l'épître.

Sur les fragments hymniques décelables dans les épîtres, l'Apocalypse et l'évangile de Jean, consulter les commentaires récents (notamment de *Jean*, *Philippiens*, 1 *Pierre*, 1 *Timothée*, *Colossiens*, *Éphésiens*). Présentation synthétique par R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christus-Hymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen*, Göttingen, 1967.

Sur le dimanche, voir : W. Rordorf, *Der Sonntag. Geschichte der Ruhe- und Gottesdiensttages in ältesten Christentum*, Zurich, 1962; trad. franç., *Sabbat et dimanche dans l'Église ancienne*, Neuchâtel-Paris, 1972 (bibliographie); C. Mosna, *Storia del domenica dalle origini fino agli inizi del* v *secolo*, Rome, 1969. — DS, art. Dimanche, t. 3, col. 948-963, 967-982.

4° La réflexion théologique sur la liturgie. — La mise en forme de cette liturgie chrétienne a pu s'inspirer de l'expérience des réunions synagogales, dans la mesure où elle était une « liturgie de la Parole »

désormais détachée du cadre juif. Elle a en tout cas repris le rythme juif de l'année liturgique, marqué par le cadre de la semaine (moyennant un report de la réunion du samedi au dimanche) et par la célébration de deux fêtes majeures : la *Pâque* (cf 1 *Cor.* 5, 7-8; *Actes* 20, 6), avec report au dimanche comme mémorial de la résurrection (*Mt.* 28, 1; *Marc* 16, 1; *Luc* 24, 1; *Jean* 20, 1), et la *Pentecôte* (1 *Cor.* 16, 8; cf *Actes* 2). Mais la réinterprétation chrétienne fondée sur le mystère du Christ ne s'est pas seulement appliquée à ces deux fêtes; elle a aussi atteint progressivement l'ensemble du culte juif, pour fournir la base d'une réflexion théologique sur le culte chrétien.

Dans l'épître aux Hébreux, la présentation du Christ dans sa médiation sacerdotale est évidemment en rapport avec l'ancienne liturgie juive. En effet, elle a pour but d'inviter des fidèles encore attachés à celle-ci, à dépasser le culte réglé par la loi (cf *Héb.* 7, 12 et 18-19) : le Christ, médiateur de la nouvelle alliance, « a purifié notre conscience des œuvres mortes pour que nous rendions un culte au Dieu vivant » (9, 14-15). Mais ce culte est le sacrifice de louange dont on a vu l'importance primordiale. Comment les bénéficiaires de l'illumination baptismale (10, 32), qui ont alors « goûté au don céleste et sont devenus participants de l'Esprit Saint, qui ont goûté la belle Parole de Dieu et les forces du monde à venir » (6, 4-5), peuvent-ils encore être tentés de déserter leurs assemblées (10, 25)? Celles-ci reçoivent leur sens du sacrifice du Christ, offert une fois pour toutes (7, 27; 9, 12 et 28; 10, 12) sur l'autel (13, 10) où il nous a sanctifiés par son sang (10, 14; 13, 12). Tous les aspects de la vie chrétienne trouvent là leur fondement : l'annonce de l'Évangile et la liturgie du baptême, la lecture de la Parole de Dieu et la liturgie eucharistique, l'espérance des fidèles et leur comportement dans le monde. La liturgie et la vie quotidienne sont les deux pôles inséparables de cette expérience globale.

De même, l'Apocalypse fait clairement allusion à la liturgie du Repas dans lequel le Fils d'Homme en gloire vient souper avec les fidèles (*Apoc.* 3, 20-21). Mais pour éclairer cette expérience, il faut savoir contempler la liturgie céleste, évoquée en termes empruntés à l'Écriture (4-5) : celle-ci est le modèle de celle de la terre; elle est le « festin des noces de l'Agneau » (19, 7-9), auquel sont appelés tous les hommes de désir qui, dès le temps présent, disent dans leur prière avec l'Esprit et l'Épouse : « Viens! » (22, 17). On retrouve en cet endroit les trois dimensions que saint Paul signalait dans son commentaire de la célébration eucharistique : « Chaque fois que vous mangez ce pain et buvez cette coupe, vous annoncez la mort (référence à l'acte historique de la croix) du Seigneur (référence à la présence actuelle du Seigneur en gloire), jusqu'à ce qu'il vienne (référence à l'espérance de l'Église) » (1 *Cor.* 11, 26). C'est en effet dans la ferveur de l'assemblée liturgique que les hommes appelés au festin disent : « Viens, Seigneur Jésus! » (*Apoc.* 22, 20), formule que saint Paul a conservée dans la langue araméenne qui servait à la liturgie la plus primitive de Palestine : « *Maranatha!* » (1 *Cor.* 16, 22).

Cette dimension eschatologique est essentielle à la liturgie du nouveau Testament. Mais le fait que la liturgie céleste, où se retrouvent ceux qui ont été « sauvés de la terre », réunisse des hommes « de toute nation, race, peuple et langue » (7, 9-12) montre aussi que celle de la terre ne répondrait pas à son but, si elle n'avait pas le même caractère « catholique » : elle est, elle *doit être*, dans la diversité de ses expressions adaptées aux nations et aux cultures, le lieu de la réconciliation humaine autour du Seigneur et en lui (cf *Gal.* 3, 27-28; 1 *Cor.* 12, 13; *Col.* 3, 11; *Éph.* 2, 11-22); elle doit le montrer par la façon dont elle modifie les rapports spontanés des hommes qui y participent : autrement, ne perdrait-elle pas son sens, et ses participants ne mentiraient-ils pas à leur foi?

Y. de Montcheuil, *Signification eschatologique du repas eucharistique*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 33, 1946, p. 10-43.

Sur l'épître aux Hébreux, outre les commentaires (notamment J. Héring, O. Michel et C. Spicq), voir P. Samain, *L'Eucharistie dans l'épître aux Hébreux*, dans *Revue diocésaine de Tournai*, t. 1, 1946, p. 408-410; W.M.F. Scott, *The Eucharist and the Heavenly Ministery of Our Lord*, dans *Theology* (Londres), 1953, p. 42-50; C. Bourgin, *Le Christ-Prêtre et la purification des péchés dans l'épître aux Hébreux*, dans *Lumière et vie*, n. 36, 1958, p. 67-90; A. Cody, *Heavenly Sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews. The Achievement of Salvation in the Epistle's Perspectives*, St. Meinrad, 1961; P. Andriessen, *L'Eucharistie dans l'épître aux Hébreux*, NRT, t. 94, 1972, p. 269-277, avec bibliographie; J.M. Connoly, *The Heavenly Priesthood of Christ as the Model for the Theology of Liturgy*, Diss. Fordham Univ., 1960 (Diss. Abstracts 29, 665A). — DS, Épître aux Hébreux, t. 7, col. 114-119.

Sur la liturgie dans l'Apocalypse, outre les commentaires et la bibliographie commentée de A. Feuillet, *Apocalypse. État de la question*, Bruges-Paris, 1963, voir O. A. Piper, *The Apocalypse of John and the Liturgy of the Ancient Church*, dans *Church History*, t. 20, 1951, p. 10-22; M.H. Shepherd, *The Pascal Liturgy in the Apocalypse*, Londres, 1960; P. Prigent, *Apocalypse et Liturgie*, Neuchâtel, 1964; G. Delling, *Zum gottesdienstlichen Stil der Johannes-Apokalypse*, dans *Novum Testamentum*, t. 3, 1959, p. 107-137 (= *Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum*, éd. F. Hahn, Göttingen, 1970, p. 425-450); K.P. Jörns, *Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung*, Gütersloh, 1971; P. Prigent, *Une trace de liturgie judéo-chrétienne dans le ch. 21 de l'Apocalypse*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 60, 1972, p. 165-172.

Pierre Grelot.

II. LITURGIE ET VIE SPIRITUELLE DANS LES ÉGLISES CHRÉTIENNES

A. LITURGIE EUCHARISTIQUE EN ORIENT ET EN OCCIDENT (1er-4e siècles)

Pour la période qui va de la fin de l'époque apostolique au début du 5e siècle, beaucoup a déjà été dit à l'art. Eucharistie (DS, t. 4, col. 1565-1579 et 1593-1597). Ce qui retiendra davantage ici s'articule autour de trois questions : 1. La glorification du Nom dans la célébration eucharistique; — 2. l'attitude du chrétien; — 3. le contenu spirituel de la prière eucharistique.

1. La glorification du Nom. — Quoi que l'on pense des prières « eucharistiques » des chapitres 9 et 10 de la *Didachè*, il reste que ce document est le premier dans la tradition chrétienne à présenter explicitement la célébration eucharistique dominicale comme un sacrifice et à voir dans cette célébration sacrificielle l'accomplissement de *Malachie* 1, 11 (*Didachè*, ch. 14, 1-3). Le contexte et le découpage de la citation mettent l'accent sur le sacrifice « pur » et sur son universalité dans l'espace et le temps, idées qui seront reprises par les écrivains postérieurs, mais la citation elle-même évoque l'aspect fondamental de la glorification du

Nom divin. D'ailleurs, la seconde des prières « eucharistiques » de la *Didachè* (ch. 10, 1-6) est une bénédiction du Nom que le Père a « fait habiter dans nos cœurs ». Saint Justin, à son tour, plusieurs fois dans le *Dialogue avec Tryphon* (28, 3 à 29, 1; 41, 2-3; 117) cite le texte de *Mal.* 1, 10-11 pour fonder son interprétation de l'Eucharistie, mais c'est chez saint Irénée que ce thème débouche sur les perspectives spirituelles les plus amples (*Adversus haereses* IV, 17-19; SC 100). Le premier, en effet, il applique cette prophétie de façon simultanée et inséparable à la glorification du Père et du Fils : « Quel est le Nom qui est glorifié parmi les nations sinon celui de notre Seigneur, par qui est glorifié le Père et est glorifié l'homme? Mais, parce que c'est le Nom de son propre Fils et que ce nom est son œuvre, il l'a déclaré sien » (IV, 17, 6). Étroitement uni à ce thème de l'assimilation du Nom du Père et du Fils dans l'eucharistie de l'Église, est celui de l'image du Fils qui est celle du Père. Il a pour but de soustraire la théologie du Nom aux spéculations onomatologiques des gnostiques pour l'ancrer dans une perspective réaliste de l'image de Dieu et de la connaissance que nous donne la révélation. En second lieu, on relèvera qu'Irénée relie la célébration eucharistique au culte céleste et aux prières des saints d'*Apoc.* 5, 8 (IV, 17, 6; 18, 6 à 19, 1). Cette glorification du Nom qui culmine dans la célébration eucharistique, sacrifice pur offert par l'Église en tous temps et en tous lieux, est action de grâces, c'est-à-dire un acte de gratitude de la créature envers son Créateur (IV, 17, 5). Ainsi le thème de la gratitude, fondamental pour rendre compte de la raison d'être du culte rendu à Dieu, rejoint-il celui de la glorification du Nom. Au cours de la *Démonstration* (ch. 9-10 et 96-97; SC 62), ces deux thèmes enserreront tout l'exposé et s'achèveront sur l'invocation continuelle du Nom de Jésus-Christ, invocation et glorification (*Adv. haer.* IV, 18, 5) étant étroitement conjoints (E. Lanne, *Le nom de Jésus-Christ et son invocation..*, cité *infra*, dans *Irénikon*, t. 49, 1976, surtout p. 40 svv, 48 svv).

Dans la même visée qu'Irénée la citation de Malachie est sous-jacente à l'action de grâces par laquelle s'ouvre l'anaphore alexandrine de saint Marc et qui, pour cette partie, remonte avec certitude à notre époque (Pap. Strasbourg gr. 254, 4e-5e s.; éd. Hänngi et Pahl, p. 116) : « ... Nous te rendons grâce et nous t'offrons ce sacrifice raisonnable, ce culte non sanglant, que t'offrent toutes les nations du lever du soleil à son couchant, parce que grand est ton nom parmi toutes les nations et qu'en tout lieu on offre l'encens à ton nom, sacrifice pur, sacrifice d'encens et oblation ».

On retrouvera dans la littérature chrétienne des siècles suivants cette application de la prophétie de *Mal.* 1, 10-11 à l'Eucharistie (Eusèbe de Césarée, *Demonstratio evangelica* I, 10, GCS 23; Jean Chrysostome, *Adversus judaeos* 5, PG 48, 883-904; Jérôme, *In Ezechielem* XXI, 25 svv, PL 25, 207d), mais la relation avec l'objet immédiat de la célébration sera de moins en moins perçue, sauf chez Augustin (*Contra adversarium legis* I, 18, 37 et 29, 39; *De civitate Dei* XVIII, 35, etc).

Il est assuré que l'interprétation de l'eucharistie comme glorification du Nom se rattache au substrat cultuel juif de la liturgie de l'Église primitive. Mais la visée proprement chrétienne s'en dégage aussitôt dans la ligne de *Phil.* 2, 6-11, où certains ont vu un hymne eucharistique du christianisme pré-paulinien (Lohmeyer). Toutefois les spéculations onomatologiques de la gnose hétérodoxe allaient détourner la grande Église d'approfondir sa réflexion dans cette direction. Cette évolution se remarque déjà chez Irénée, alors que les Actes apocryphes des Apôtres (*Actes de Jean* 85, 109; *Actes de Thomas* 49-50, 133) présentent une conception presque magique de l'invocation du Nom dans l'Eucharistie et se rattachent étroitement aux rites de la gnose. Il est vrai que l'anaphore d'Addai et Mari, dans sa recension la plus ancienne qui peut remonter au 3e siècle, s'ouvre sur une glorification du Nom que les rédactions postérieures expliciteront dans un sens trinitaire : « Il est digne d'être glorifié par toutes les bouches et confessé par toutes les langues le Nom adorable et glorieux... » (cf W.F. Macomber, *The oldest known Text of the anaphora of the Apostles Addai and Mari*, cité *infra*, p. 360-361). Et la glorification du Nom comme finalité dernière de la célébration n'a pas entièrement disparu des liturgies postérieures. On la retrouve dans la doxologie finale de plusieurs anaphores des diverses familles orientales : chez les coptes et les éthiopiens (anaphores de Marc, de Cyrille et des Apôtres); chez les syriens occidentaux (anaphores de Jacques, des Douze Apôtres) et orientaux (anaphore d'Addai et Mari dans le *textus receptus*), et surtout chez les byzantins (anaphores de Basile et de Chrysostome), et dans d'autres encore.

Toutefois cette glorification du Nom prend dans ces doxologies conclusives de l'anaphore une coloration explicitement trinitaire due sans doute à l'influence des controverses postérieures. On y retrouve quand même l'intuition principale qui dès les origines relie la célébration eucharistique à la glorification du Nom, mais l'accent a changé. Ceci est particulièrement remarquable dans la conclusion des anaphores byzantines : « Et donne-nous de glorifier d'une seule voix et d'un seul cœur ton nom très vénéré et magnifique, Père, Fils et Saint-Esprit, maintenant et toujours, et dans les siècles des siècles ». Cette formule témoigne à la fois de ce que la glorification du Nom est le sommet de la célébration eucharistique et de ce qu'à l'époque où ces anaphores étaient rédigées, on ne percevait plus dans la glorification du Nom l'acte même de l'eucharistie dont les différents éléments, comme l'ensemble de la vie et du culte de l'Église, ne sont que les multiples facettes d'une unique doxologie.

2. **L'attitude du chrétien** pour la célébration eucharistique et le réalisme de la présence du mystère. — Au cours des premiers siècles l'attitude du chrétien s'exprime dans quatre dimensions étroitement reliées entre elles : le précepte de *Mt.* 5, 23-24, le « *sursum corda* », la participation au « mystère » et le « *tremendum* ».

1° Le précepte de Mt. 5, 23-24. — C'est à son propos que la *Didachè* (ch. 14) introduit la citation de *Mal.* 1, 10-11 : « Le jour dominical du Seigneur, rassemblez-vous pour rompre le pain et rendre grâce, après avoir en outre confessé vos péchés pour que votre sacrifice soit pur. Mais tout homme qui a un différend avec son compagnon ne se joindra pas à vous avant de s'être réconcilié, de peur que votre sacrifice ne soit profané » (cf W. Rordorf, *La rémission des péchés selon la Didachè*, dans *Irénikon*, t. 46, 1973, p. 283 svv). Il est remarquable que le même *logion* évangélique soit relié aussi directement à la citation de *Mal.* 1, 11 dans le long développement d'Irénée sur l'Eucharistie (*Adv. haer.* IV, 18, 1). Un peu plus loin, il en donne un commentaire qui oppose l'attitude d'Abel à celle de Caïn, et c'est ainsi que le sacrifice d'Abel devient une

préfiguration de la célébration eucharistique (comparer S. Cyprien, *De dominica oratione* 24, éd. M. Réveillaud, Paris, 1964, p. 114-115). Le thème de Caïn deviendra par la suite un *topos* fort courant et il se trouve plusieurs fois chez saint Jean Chrysostome (cf van de Paverd, *Zur Geschichte..*, cité *infra*, p. 481 svv), de même que le sacrifice d'Abel sera mentionné souvent dans l'anaphore eucharistique tant en Orient qu'en Occident. Quant au *logion* de *Mt.* 5, 23-24, il y est fait allusion chez Tertullien *(De patientia* XII, 3) en relation avec le don fait à l'autel; chez saint Cyprien la référence à l'Eucharistie est plus apparente (*loc. cit.*, 23) et on la trouve pleinement explicitée à la même époque, à l'autre extrémité du monde chrétien, dans la *Didascalie des Apôtres* (II, 53-54; éd. Funk, citée *infra*, t. 1, p. 150-154).

Citant le *logion*, l'auteur anonyme commente, en effet : « L'offrande à Dieu est tant notre prière que notre eucharistie. Si donc tu es en colère contre ton frère ou si lui-même a quelque chose contre toi, ni ta prière ne sera exaucée ni ton eucharistie ne sera agréée, et tu seras trouvé vain dans ta prière et ton eucharistie en raison de la colère que tu as conservée ». Le thème est mis en relation avec le baiser de paix qui précède l'anaphore chez Cyrille de Jérusalem : « Ne pense pas que ce baiser soit du même genre que ceux qui se donnent sur la place entre amis ordinaires. Il n'y a là rien de tel. Mais ce baiser unit les âmes entre elles et il est le gage de l'absence de tout ressentiment. Il signifie donc, ce baiser, que les âmes se confondent et bannissent tout ressentiment. C'est pourquoi le Christ dit : Si tu apportes ton offrande à l'autel, et que là tu te souviennes que ton frère a quelque chose contre toi... » (*Catéchèses mystagogiques* V, 3, SC 126). Un rite et une interprétation identique se trouvent chez Théodore de Mopsueste (*Homélies catéchétiques* XV, 40-42, éd. R. Tonneau et R. Devreesse, p. 523-527) et saint Jean Chrysostome y revient à plusieurs reprises (cf van de Paverd, *op. cit.*, p. 221 et *passim*).

Le précepte de *Mt.* 5, 23-24 est donc une des données fondamentales de la spiritualité chrétienne en présence du sacrifice eucharistique. Le geste de réconciliation avec le frère est la condition préalable et indispensable de la pureté du cœur que requiert la célébration.

2° Le « sursum corda ». — Alors que les différentes anaphores eucharistiques, dont la contexture semble bien s'être plus ou moins fixée peu après la fin du 4e siècle, diffèrent profondément dans leur structure et leur contenu, un élément se retrouve partout dans les formulaires à quelque famille qu'ils appartiennent, le dialogue par lequel s'ouvre la grande prière. Ce dialogue n'est pas sans poser un grand nombre de problèmes (cf Baumstark, *Liturgie comparée*, 3e éd., cité *infra*, p. 92 svv; C.A. Bouman, *Variants in the Introduction to the Eucharistic Prayer*, dans *Vigiliae christianae*, t. 4, 1950, p. 94-115; van de Paverd, *op. cit.*, p. 251 svv, 472 svv), mais il est remarquable qu'il soit universel et authentiquement chrétien. Les dialogues qui introduisent les célébrations juives n'ont en effet avec lui qu'un rapport problématique.

Dans les deux plus anciens formulaires qui nous aient été conservés et qui appartiennent à deux parties très distantes du monde chrétien de la première moitié du 3e siècle, l'anaphore de la *Tradition apostolique* d'Hippolyte de Rome et l'anaphore syrienne orientale d'Addai et Mari, il comprend trois membres de contenu sensiblement équivalent. On a donc là une caractéristique de l'Eucharistie chrétienne qui semble primitive. Les trois membres avec leurs réponses se composent d'une salutation, inspirée des formules bibliques (« *Dominus vobiscum* », *Ruth* 2, 4; ou 2 *Cor.* 13, 13), d'une invitation à l'élévation du cœur (ou du νοῦς) et d'une invitation à l'action de grâce.

Le second membre « *sursum corda* » avec sa réponse « *habemus ad Dominum* » semble s'inspirer de *Lam.* 3, 41 (cf aussi *Col.* 3, 1; *Phil.* 3, 20; Hermas, *Vis.* III, 10, 9; *Mand.* X, 1, 6; contre cet avis, Bouman, *art. cit.*, p. 109); il n'a pourtant pas de correspondant connu dans les formulaires juifs, alors que l'idée qu'il exprime est un élément important de la piété synagogale, la *kavanah* (« diriger le cœur vers le Père qui est dans le ciel »; « orientation vers Dieu, elle requiert une réorientation de l'ensemble de la personne. Elle est l'acte qui rassemble les forces éparses du moi »; A. Heschel, *Dieu en quête de l'homme*, Paris, 1968, p. 332, 334).

L'invitation du troisième membre est la seule qui offre un certain parallèle avec les rituels juifs de bénédiction, mais la réponse « *Dignum et justum est* », qui n'est peut-être pas sans parenté avec la bénédiction qui suit le *shema Israel* (cf L. Ligier, dans Hänggi-Pahl, cité *infra*, p. 38), est considérée comme d'origine profane par certains (Baumstark, *Liturgie comparée*, cité *infra*, p. 92, n. 1 de B. Botte).

Le dialogue qui précède l'Eucharistie, en raison même de son antiquité et de son universalité, revêt donc une importance particulière pour saisir tant l'esprit dans lequel est prononcée l'anaphore que certains des développements de la spiritualité liturgique au cours des premiers siècles. Déjà en 251, saint Cyprien, dans le *De dominica oratione* mentionné plus haut, dit à propos du second membre « sursum corda » :

« Quand nous nous levons pour l'oraison, frères bien-aimés, nous devons nous appliquer de tout cœur aux prières, et nous y adonner. Que soit bannie toute pensée charnelle et mondaine, afin que l'âme ne pense à rien d'autre qu'à la prière. C'est pourquoi, avant l'oraison, le prêtre prépare l'esprit des frères, en disant dans la préface : Haut les cœurs! A quoi le peuple répond : Nous l'avons au Seigneur! On nous exhorte ainsi à ne penser à rien d'autre qu'au Seigneur. Que le cœur se verrouille devant l'Adversaire et ne s'ouvre qu'à Dieu seul... » (ch. 31; éd. Réveillaud, p. 122-123; cf aussi la suite).

Que le « sursum corda » soit bien spécifique de la célébration eucharistique, on en a la preuve dans la *Tradition apostolique* où Hippolyte indique que l'action de grâce vespérale sur la lampe est précédée d'un dialogue analogue, mais qui ne doit comprendre que le premier et le troisième membre : L'évêque « ne dira pas : En haut les cœurs, parce qu'on le dit à l'oblation » (ch. 25; éd. Botte, citée *infra*, p. 64-65). Il y a donc une attitude intérieure requise pour l'Eucharistie qui est d'un autre ordre que celle de la prière commune, même liturgique.

C'est ce que laisse entendre Cyrille de Jérusalem en des termes très proches de ceux qu'employait Cyprien : « Vraiment, en effet, à cette heure très redoutable, il faut tenir haut son cœur vers Dieu, et non en bas vers la terre et les affaires terrestres... En tout temps certes, il faut se souvenir de Dieu; que si cela est impossible à cause de la faiblesse humaine, surtout à cette heure on doit s'y appliquer » (*Catéchèses mystagogiques* IV, 5).

Peu d'années après Cyrille, Théodore de Mopsueste rapporte plus immédiatement à la nature même de l'action eucharistique l'invitation de l'évêque célébrant : « Le pontife prépare le peuple en disant : Haut vos esprits, pour montrer que bien que ce soit sur terre que nous sommes censés accomplir cette liturgie redoutable, cependant, c'est là-haut, vers le ciel,

qu'il nous faut regarder et vers Dieu diriger l'intention de notre âme, parce que nous faisons un mémorial du sacrifice et de la mort de Notre-Seigneur le Christ, qui pour nous a souffert et est ressuscité, fut conjoint à la nature divine, est assis à la droite de Dieu et est au ciel. Il nous faut donc, nous aussi, diriger là le regard de notre âme, et, de ce mémorial, transporter là notre cœur » (*Homélies catéchétiques* XVI, 3, p. 538-541).

Saint Jean Chrysostome, cependant, d'après ce que nous pouvons savoir, est moins explicite sur le sujet (cf van de Paverd, *op. cit.*, p. 257 svv, 472 svv); quant à saint Augustin, il mentionne à plusieurs reprises le « *sursum corda* » pour suggérer une attitude spirituelle (vg *De vera religione* 3, 5; *Enarratio in Ps.* 148, 5), et le met parfois en relation explicite avec la célébration eucharistique (*De bono viduitatis* 16, 20; *De dono perseverantiae* 13, 33; *Sermo* 227, etc).

Il reste que le « *sursum corda* » et sa réponse revêtent une importance majeure pour comprendre l'évolution de la spiritualité chrétienne dans la célébration eucharistique. Outre le fait qu'il s'agit d'une formule exclusivement chrétienne et absolument universelle, cette invitation et sa réponse préparent la réflexion sur la présence redoutable du mystère qui se développe à la fin de notre époque. On est en droit en outre de la mettre en relation avec la spiritualité de la « prière du cœur » qui tiendra une telle place dans le monachisme postérieur, de l'Orient surtout, et qui trouve ses premières amorces à la période qui nous occupe (cf la bibliographie de *La prière de Jésus*, par un moine de l'Église d'Orient, Chevetogne, 1974).

3° La participation au mystère et le « tremendum ». — Odo Casel, qui a consacré l'ensemble de ses travaux au « mystère du culte » et à ses origines dans le christianisme, a associé sinon confondu deux aspects de la spiritualité des premiers siècles : la conception du « mystère » chrétien comme mystère initiatique, et la célébration du « mysterium tremendum » dans la liturgie. Ces deux aspects se rejoignent explicitement en fait chez les auteurs orientaux des mystagogies de la seconde partie du 4e siècle : Cyrille de Jérusalem, Jean Chrysostome et Théodore de Mopsueste, les *Constitutions apostoliques*. Mais il semble que l'on soit en droit de distinguer antérieurement les deux tendances. Déjà la Pâque chez Méliton et l'Anonyme quartodéciman (cf R. Cantalamessa, *I più antichi testi pasquali*.., Rome, p. 14), puis chez Tertullien peut-être (cf *Apologeticum* 7), chez Clément d'Alexandrie sûrement, la vie chrétienne en général, mais le baptême en particulier, et aussi l'Eucharistie sont présentés comme « initiation » au mystère (cf H.A. Echle, *Sacramental Initiation as a Christian Mystery. Initiation according to Clement of Alexandria*, dans *Vom christlichen Mysterium. Gedächtnis O. Casel*, Düsseldorf, 1951, p. 54-61; A. Méhat, *Clément d'Alexandrie*, dans *L'Eucharistie des premiers chrétiens*, Paris, 1976, p. 101-127). Cette tendance se retrouve chez Origène, mais celui-ci, pour ce qui concerne l'Eucharistie, semble mettre surtout l'accent sur les dispositions nécessaires pour recevoir le sacrement, dans la ligne de ce qui a été dit plus haut à propos du « *sursum corda* » (cf J. Daniélou, *Origène*, Paris, 1948, p. 74-79; P. Jacquemont, *Origène*, dans *L'Eucharistie des premiers chrétiens*, cité *supra*, p. 177-186). Mais chez Clément comme chez Origène, cette participation au « mystère » débouche dans la mystique, comme plus tard chez un Grégoire de Nysse (cf Daniélou, *Les mystères du culte dans les sermons de saint Grégoire de Nysse*, dans *Vom christlichen Mysterium*, cité *supra*, p. 76-92) ou chez Grégoire de Nazianze (cf DS, t. 6, col. 953-954). La perspective de l'initiation mystérique semble s'être développée d'abord à Alexandrie et il est probablement justifié de la situer en dépendance de Philon. Elle se trouve chez Eusèbe de Césarée (cf O. Casel, *Das Mysteriumgedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. 6, 1926, p. 146 svv; *Neue Zeugnisse für das Kultmysterium*, *ibidem*, t. 13, 1935/36, p. 138); chez saint Basile (*Traité du Saint-Esprit*, ch. 27, SC 17 bis), elle prend une tournure apologétique et dogmatique et concerne d'abord les rites liturgiques.

Tel est le premier aspect de la conception de la participation à la liturgie comme initiation aux mystères. Le second est celui de la célébration du « mysterium tremendum ». On en découvre les premiers éléments au livre II de la *Didascalie des apôtres*, au 3e siècle, puis aussi chez Tertullien (*Apologeticum* 39); elle s'épanouit dans la seconde partie du 4e siècle, comme en témoignent Cyrille de Jérusalem dans la 5e *Catéchèse mystagogique*, mais surtout Théodore de Mopsueste et saint Jean Chrysostome : la célébration eucharistique est un mystère redoutable auquel on participe avec une profonde crainte révérentielle. J. Quasten (*Mysterium tremendum. Eucharistische Frömmigkeitsauffassungen des vierten Jahrhunderts*, dans *Vom christlichen Mysterium*, cité *supra*, p. 66-72) a pensé que c'était là une des conceptions liturgiques caractéristiques du patriarcat d'Antioche. Mais, comme l'a remarqué A. Veilleux (*La liturgie dans le cénobitisme pachômien au 4e siècle*, cité *infra*, p. 244-245 et n. 74), cette attitude spirituelle se retrouve dans tout l'Orient à cette époque et il la relève en Égypte dans les textes du milieu pachômien.

Toutefois c'est bien en Syrie et particulièrement chez saint Jean Chrysostome que cette crainte révérentielle devant le mystère est la plus marquée (cf J. Daniélou, *Introduction* à Jean Chrysostome, *Sur l'Incompréhensibilité de Dieu*, SC 28 bis, p. 30-39; voir aussi van de Paverd, *op. cit.*, à l'index des mots grecs φοβερός, φρίκη, φρικτός, etc). Il est difficile de considérer cette accentuation comme le seul résultat des luttes doctrinales contre l'anoméisme, puisque les *Constitutions apostoliques* reflètent une mentalité identique (cf II, 57, 15; VIII, 12, 2; éd. Funk, t. 1, p. 165, 21-24, et p. 494, 24).

Par rapport à ses contemporains, Théodore de Mopsueste semble franchir un pas de plus en accentuant le réalisme de la présence du mystère. Ce réalisme sera un des éléments que développeront les mystagogies postérieures tant à Byzance qu'en Syrie; aussi faut-il en signaler ici les premières amorces. A la même époque que Théodore, ou très peu avant lui, saint Ambroise en Occident paraissait déjà esquisser ce réalisme dans une allusion très fugitive à propos de l'autel, figure du corps du Christ (*De sacramentis* IV, 7). Chez Théodore, par contre, et chez lui seulement, on trouve une description qui anticipe les explications mystiques des siècles suivants sur les rites de la « grande entrée » des dons qui vont être offerts sur l'autel (R.F. Taft, *The Great Entrance*.., cité *infra*, p. 35-38).

« Par le moyen des diacres, qui font le service de ce qui s'opère, nous esquissons en notre intelligence les puissances invisibles en service (*Hébr.* 1, 14) qui officient à cette liturgie ineffable; ce sont eux qui apportent et disposent sur l'autel redoutable ce sacrifice ou les figures du sacrifice; et c'est, en la vision qui se représente en notre intelligence, une réalité redoutable aux spectateurs. Par le moyen des figures, « il

nous faut voir le Christ qui maintenant est conduit, s'en va à la passion, et qui, à un autre moment, est de nouveau étendu pour nous sur l'autel pour être immolé » (*Hom. cat.* XV, 24-25, éd. Tonneau-Devreesse, p. 503).

3. **Le contenu spirituel de l'anaphore eucharistique.** — Les historiens sont très divisés sur la structure primitive de l'anaphore eucharistique, à supposer que la grande prière prononcée par le président de la célébration ait eu dès l'origine un schéma à peu près constant. D'un côté, ces incertitudes viennent du rôle que l'on attribue à la prière eucharistique que contient la *Tradition apostolique* d'Hippolyte, notre seul document certainement daté; et, de l'autre, de l'insuffisance des sources patristiques primitives. Nous sommes en possession, en effet, d'une multitude de documents liturgiques transmis dans les diverses Églises d'Orient et d'Occident, dont un bon nombre dans leur substance remontent certainement à la période qui nous occupe. Mais la difficulté est justement d'établir quelle était cette « substance » primitive et quels sont les ajouts qui lui ont été faits postérieurement et dont certains ont pu la modifier considérablement. Malgré ces incertitudes et ces contradictions, il est possible cependant de dégager plusieurs éléments qui, s'ils ne vont pas sans poser des problèmes quant à leur origine, permettent cependant de se faire une idée suffisante du contenu spirituel de la prière eucharistique des quatre premiers siècles. Ceux qui nous retiendront sont : 1° l'action de grâce et l'anamnèse; — 2° le « sanctus » et la liturgie angélique; — 3° l'épiclèse; — 4° les commémoraisons et intercessions.

1° L'ACTION DE GRÂCE ET L'ANAMNÈSE. — On a dit plus haut que toutes les formules connues de l'eucharistie chrétienne commencent par un dialogue dont le troisième membre invite à l'action de grâce, ou à ses équivalents : bénédiction ou glorification. Mais quelle était la structure primitive de l'action de grâce? La *Didachè* (ch. 9 et 10) présente trois formules successives qui commencent, chacune, par les mots « Nous te rendons grâces », ce qui l'apparente aux formulaires juifs de bénédictions. L'anaphore syrienne orientale d'Addai et Mari, dont on a dit que pour l'essentiel elle pouvait remonter au 3e siècle, se compose elle aussi de différentes formules où il n'est pas aisé de découvrir une prière d'une seule venue, et ce que nous connaissons du « canon romain » à la fin du 4e siècle, d'après le *De sacramentis* de saint Ambroise, ne nous donne que la partie centrale de la prière, les « verba caelestia » par lesquels on « consacre » (V, 21; VI, 26-27, SC 25). Qu'y avait-il avant? Comment s'achevait le texte? Pour cette fin du 4e siècle on est réduit aux conjectures. Les deux passages de Justin qui, à Rome déjà, au milieu du 2e siècle, se rapportent à la prière eucharistique (1e *Apol.* 65 et 67) semblent se référer davantage à *des* prières, à *des* actions de grâces, qu'à une formule unique et englobante, bien que de ses allusions si sommaires on ne puisse guère tirer quelque chose de concluant. On remarque, en effet, que le président prend le pain et la coupe et, d'une part, « exprime louange et gloire au Père de l'univers par le Nom du Fils et du Saint-Esprit », puis, semble-t-il, « fait une action de grâces abondamment pour ce que Dieu a daigné nous donner ces choses » (cf M. Jourjon, *Justin*, dans *L'Eucharistie des premiers chrétiens*, cité *supra*, p. 75 svv).

Cette question de la structure de l'anaphore primitive n'est pas sans importance pour ce qui concerne son contenu spirituel, car si l'on constate que la tradition postérieure nous livre habituellement dans les diverses familles liturgiques des prières eucharistiques d'une seule venue, alors que primitivement on aurait été en présence de formulaires composés de sections indépendantes les unes des autres, on peut s'interroger sur les raisons qui ont fait prévaloir un thème théologique autour duquel s'organise tout le contenu de l'anaphore. Tel est bien le problème que pose le premier formulaire daté et situé qui nous soit parvenu intégralement, celui de la *Tradition apostolique* d'Hippolyte de Rome, dans les premières décennies du 3e siècle. Sur ce que représente cette anaphore, les liturgistes sont divisés. Pour H. Engberding, son origine antiochienne ne faisait pas de doute. Pour J.M. Hanssens, il est certain qu'elle est d'origine égyptienne comme tout le document que nous livre Hippolyte. Pour B. Botte, la *Tradition* d'Hippolyte est romaine, mais les formulaires qu'elle contient sont la création personnelle d'Hippolyte, ce qui empêche de voir dans son anaphore un témoin de la structure romaine de l'eucharistie à son époque (cf B. Botte, *La Tradition apostolique de saint Hippolyte*, cité *infra*, p. XI svv).

Les positions que l'on prend à cet égard ne sont pas sans importance, puisque d'un côté il semble que ce sont les formulaires syriens et cappadociens qui présentent la structure la plus voisine de l'anaphore d'Hippolyte (place de l'épiclèse) et que, de l'autre, il est indéniable que la plupart des anaphores orientales, dans leur stade postérieur, sont des formulaires qui s'efforcent de rassembler en une unique prière les différents éléments qui la composent, tout comme dans la *Tradition apostolique*. En outre, l'énorme diffusion qu'a connue très tôt, associée avec la *Didascalie des apôtres*, la *Tradition* d'Hippolyte dans l'ensemble du monde chrétien, en Orient particulièrement, prouve que les différentes Églises se reconnaissaient sans difficulté dans ce document « apostolique ». Quand on constate la pointilleuse acribie avec laquelle les grandes métropoles chrétiennes ont essayé de faire le départ entre ce qui était tradition authentique et ce qui n'était que prétendument apostolique, on a quelque peine à penser que l'œuvre d'Hippolyte ne jouissait pas d'une autorité indiscutée. Dans quelle mesure dès lors a-t-elle influencé la rédaction des anaphores, c'est là une question que l'on peut légitimement se poser. Dans l'état actuel de la recherche on ne peut guère dire plus. Mais on peut faire quelques remarques qui jettent un peu de lumière sur ce que l'auteur de cette anaphore considérait comme essentiel à la célébration eucharistique.

1) L'anaphore est trinitaire dans sa structure et elle n'est pas sans parenté avec les « confessions de foi » baptismales dans sa rédaction même (comparer Irénée, *Adv. haereses* I, 10, 1; III, 1, 2; 4, 1-2; *Démonstration* 5 et 6; Tertullien, *De praescriptione* 13; *Adversus Praxean* 2). Or Hippolyte insiste sur le contenu de la prière plus que sur sa forme (*Tradition apost.* 6 et 9).

2) Le formulaire depuis le début de l'épiclèse est une anamnèse des mystères du Christ qui passe sous silence tant les *mirabilia Dei* de l'ancien Testament que la liturgie angélique.

3) L'absence d'intercessions tant au début qu'à la fin de l'anaphore donne à celle-ci une unité que l'on ne retrouve pas autre part en sorte que la doxologie finale est en parfaite cohérence avec ce qui a précédé.

Ces remarques, et bien d'autres observations mineures que l'on peut faire, montrent d'abord qu'Hippolyte

concevait la célébration eucharistique comme étant d'abord une célébration de l'économie trinitaire. En cela elle est spécifiquement chrétienne dans tous ses éléments, mais, en même temps, correspond parfaitement à l'intention qui présidait aux bénédictions des célébrations juives : la louange de Dieu pour ce qu'il a accompli pour son peuple. En un mot, cette eucharistie est une louange adressée à Dieu pour l'histoire du salut. C'est là l'essence même de l'anamnèse.

Parmi les textes postérieurs qui substantiellement peuvent être rattachés à l'époque qui nous occupe, en dehors de l'anaphore d'Addai et Mari, on compte habituellement les deux anaphores attribuées à saint Basile (cf B. Capelle, *Les liturgies « basiliennes » et saint Basile*, dans J. Doresse et E. Lanne, *Un témoin archaïque de la liturgie copte de saint Basile*, Louvain, 1960, p. 45 svv), celle de saint Marc et les textes qui s'y rattachent (cf R.-G. Coquin, *L'anaphore alexandrine de saint Marc*, dans *Le Muséon*, t. 82, 1969, p. 307-336), l'anaphore du livre VIII des *Constitutions apostoliques*, directement inspirée de celle d'Hippolyte (éd. Funk, t. 1, p. 496-514). Il est probable que plusieurs autres des textes qui nous sont parvenus peuvent remonter à notre époque, tout au moins pour la partie centrale de l'anaphore : celle de saint Jean Chrysostome des byzantins, par exemple, ou celle de saint Jacques de Jérusalem.

Pour celle de Chrysostome, van de Paverd *(op. cit.)* ne fournit pas d'indications directes; pour celle de Jacques, A. Tarby (*La Prière eucharistique de l'Église de Jérusalem*, Paris, 1972, p. 45) se montre très prudent; on est ici dans le domaine des hypothèses plus ou moins fondées. De même pour l'euchologe de Sérapion ou pour l'anaphore de Dêr-Balizeh, témoins du rite égyptien, trop d'incertitudes demeurent quant à leur datation.

B. Capelle a montré définitivement que l'anaphore byzantine de Basile dépendait de l'œuvre et de la pensée du Cappadocien, mais a-t-il prouvé qu'il en est l'auteur? H. Quecke (RHE, t. 56, 1961, p. 498) en doute. L'anaphore dite alexandrine ou copte attribuée au même Père est sûrement antérieure à la rédaction « byzantine ». A. Raes a émis l'hypothèse qu'elle pourrait être aussi de saint Basile lui-même (*Un nouveau document de la liturgie de saint Basile*, OCP, t. 26, 1960, p. 401-411) et on peut tenir pour vraisemblable qu'elle est originaire de la Cappadoce du 4e siècle. Celle des *Constitutions apostoliques* appartient à la fin de notre période et à la région d'Antioche, mais on a mis en doute qu'elle ait jamais été en usage. On reconnaît pourtant aujourd'hui que les arguments avancés en ce sens sont de peu de poids.

Or l'examen des deux anaphores attribuées à saint Basile, comme de l'anaphore des *Constitutions apostoliques*, fait ressortir un développement de la partie consacrée à l'anamnèse de l'histoire du salut qui comprend l'ancien Testament. Mais un des traits les plus caractéristiques des trois textes, comme d'ailleurs de plusieurs documents présumés postérieurs, est de donner, dès avant le récit de l'institution et l'anamnèse proprement dite, un rappel complet des mystères du Christ, y compris la mort, la résurrection, l'ascension et même le jugement futur lors de la seconde parousie (anaphores basiliennes, alexandrine et byzantine). On est donc en présence d'un exposé de tout le symbole de foi concernant le Christ dans la ligne de ce qu'avait fait Hippolyte, mais de manière beaucoup plus étendue. Toutefois, alors que chez Hippolyte la mention de « la passion volontaire pour détruire la mort... et manifester la résurrection » amenait logiquement et naturellement le récit de l'institution (cf Botte, *La Tradition apostolique*.., cité *infra*, p. 14-15), dans ces textes postérieurs l'exposé de la foi est un tout en lui-même auquel se rattache de manière artificielle le récit de l'institution. Ceci pose la question de la signification de cet exposé sous forme d'action de grâce et de son lien avec l'anamnèse proprement dite. Car il est évident que dans les milieux d'Antioche et de Cappadoce d'où sont venues ces anaphores, on a compris d'abord l'action de grâce liturgique comme une présentation à la fois globale et détaillée de tout le mystère du salut dans le Christ (cf E. Lanne, *L'Histoire du salut dans la liturgie byzantine*, dans *Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie*, éd. F. Christ = Mélanges O. Cullmann, Hambourg, 1967, p. 140-154). Alors que d'autres types de prières eucharistiques soit accentuent un aspect de l'action de grâce, soit insistent à tel point sur l'aspect sacrificiel ou épiclétique que l'on a pu se demander (avec quelque ingénuité, il est vrai) dans quelle mesure l'anamnèse y était présente à l'origine, les trois documents orientaux qui nous occupent, et ceux qu'on peut leur rattacher, se distinguent par le contenu symbolique de la première partie de l'anaphore, dans une visée similaire à celle de la *Tradition apostolique*. Ce caractère très net de ce type de formulaires a des conséquences pour la spiritualité liturgique :

1) En englobant et en détaillant toutes les données du symbole de foi dans l'action de grâce, il relie explicitement le contenu de la catéchèse baptismale à l'attitude intérieure du chrétien dans le moment privilégié de la vie ecclésiale qu'est la célébration eucharistique.

2) En développant une théologie proprement dite, c'est-à-dire une louange de Dieu en tant que tel pour ce qu'il est (cf la première partie de l'anaphore des *Constitutions apostoliques* VIII), il permet à l'anaphore byzantine de Basile d'expliciter la théologie trinitaire indépendamment de son expression proprement « économique » à la différence de ce que l'on trouve dans l'anaphore d'Hippolyte et même dans l'anaphore « alexandrine » de Basile.

3) Enfin, de manière plus générale, ce développement autonome à l'intérieur de la prière eucharistique a influé sur l'euchologie orientale tout entière, telle qu'elle tend à se fixer à partir du 4e siècle en Orient pour l'ensemble de la liturgie.

Cette évolution qui semble propre au type d'anaphore qui nous a retenus, aura une répercussion considérable en Orient et tendra à distinguer toujours davantage la nature de ses formules eucharistiques de celles de l'Occident, pour autant qu'elles nous sont accessibles à la fin de notre période.

2° Le « sanctus » et la liturgie angélique. — La prière eucharistique d'Hippolyte ne comporte pas le « sanctus », alors que tous les formulaires eucharistiques postérieurs, de l'Orient comme de l'Occident, ont l'hymne angélique repris d'*Isaïe* 6, 3, dans la première partie de leur développement avant le récit de l'institution et avant l'épiclèse (sauf l'anaphore d'Épiphane dont la date est incertaine et qu'a publiée G. Garitte, dans *Le Muséon*, t. 73, 1960, p. 297-310). D'où vient cet hymne? Est-il primitif dans l'Eucharistie chrétienne? A ces questions aucune réponse décisive n'a encore été donnée. Pour certains, il serait caractéristique de la conception alexandrine de l'eucharistie (cf G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, cité *infra*, p. 134-182, qui n'exclut pas, d'ailleurs, son emprunt au culte synagogal); pour d'autres, il serait passé directement de la liturgie juive à l'eucharistie chrétienne (cf L. Ligier, *Péché*

d'Adam et péché du monde, cité *infra*, t. 2, p. 295, 304). Le fait est que les deux points de vue se fondent sur deux conceptions différentes du rôle du « sanctus » dans les textes de notre période, telles qu'on peut légitimement les distinguer en Égypte, d'une part, dans l'Orient de la mouvance d'Antioche, de l'autre. Alors que dans la seconde famille de prières eucharistiques l'hymne angélique sert de transition entre la partie proprement théologique de l'action de grâce et la partie « économique », dans la première il introduit directement une épiclèse de sanctification de l'oblation eucharistique.

L'idée d'une participation du chrétien à la liturgie des puissances célestes est certainement très ancienne dans le christianisme (cf E. Peterson, *Le livre des anges*, Paris, 1954; J. Daniélou, *Les anges et leur mission*, 2e éd., Chevetogne, 1953, p. 85 svv); toutefois il est opportun de remarquer que, pour un auteur comme saint Irénée, le culte rendu à Dieu par le cosmos et par les puissances qui l'habitent est ordonné au culte rendu à Dieu par l'homme en Jésus-Christ. Par le Verbe et l'Esprit de Sagesse, l'homme participe directement à la doxologie intratrinitaire (cf en particulier *Démonstration* 9 à 11; E. Lanne, *Cherubim et Seraphim*, RSR, t. 43, 1955, p. 525-535, et *Le nom de Jésus-Christ et son invocation chez saint Irénée de Lyon*, cité *infra*, p. 44 svv). On peut dès lors se demander si, dans la même visée théologique, la *Tradition* d'Hippolyte n'aurait pas intentionnellement omis le « sanctus », alors que les différentes traditions liturgiques de l'Orient auraient maintenu dans leurs formulaires eucharistiques cet héritage du culte primitif en lui attribuant une signification qui ne serait pas indépendante de la pensée d'Origène, mais en atténuant par le fait même l'anthropocentrisme radical d'un Irénée et d'un Hippolyte (voir toutefois G. Kretschmar, *op. cit.*, p. 143, n. 2).

3° L'ÉPICLÈSE. — L'immense question des origines, du développement et de la signification de l'épiclèse eucharistique ne peut être qu'évoquée ici pour autant qu'elle intéresse directement l'histoire de la spiritualité de notre période. On ne peut que prendre acte de quelques faits plus significatifs :

1) L'épiclèse en relation avec le Saint-Esprit se trouve dans la plus ancienne anaphore connue, celle de la *Tradition* d'Hippolyte.

2) Toutes les anaphores orientales sans exception ont (au moins) une épiclèse et seul le canon romain (dans la mesure où saint Ambroise en est un témoin assuré) n'en comporte pas, au sens technique du terme. Malgré l'influence considérable exercée par la *Tradition* d'Hippolyte, il est donc peu vraisemblable qu'elle soit à l'origine de son introduction dans les prières eucharistiques.

3) Saint Irénée parle déjà d'une « invocation de Dieu » dont l'objet semble bien la venue de l'Esprit sur le pain d'abord, dans nos corps ensuite comme expression de notre personne (*Adv. haer.* IV, 18, 6). Ceci ne signifie pas que la prière eucharistique dût contenir nécessairement, selon lui, une demande explicite de venue de l'Esprit Saint, mais il est difficile de ne pas retenir ce qu'il dit en ce passage pour comprendre la théologie de l'épiclèse des liturgies postérieures (cf E. Lanne, *Le nom de Jésus-Christ*, cité *infra*, p. 42-43).

4) L'épiclèse de la *Tradition* d'Hippolyte n'est pas d'abord une épiclèse consécratoire au sens que l'on donnera par la suite à ce terme technique. Son objet est l'assemblée qui célèbre et va recevoir la communion. Mais l'évolution que l'on peut discerner dans les textes postérieurs et qui ne sera achevée qu'après notre période, vers une accentuation du rôle consécratoire de l'épiclèse ne contredit pas ce que l'on trouve chez Hippolyte et même déjà chez Irénée.

5) Il reste pourtant que le rôle consécratoire des paroles de l'institution est clairement affirmé tant chez saint Ambroise (*De sacramentis* IV, 22-23) que chez saint Jean Chrysostome (*In ep. 2 ad Tim. hom.* 2, 4, PG 62, 612; *De proditione Judae* 1, 6 et 2, 6, PG 49, 380 et 389-399) qui pourtant ne paraît pas avoir une théologie conséquente en la matière (cf van de Paverd, *op. cit.*, p. 363-364).

6) Il est désormais certain que l'anaphore d'Addai et Mari chez les syriens orientaux n'a jamais comporté le récit de l'institution, alors que l'épiclèse fait bien partie de sa structure primitive (cf Macomber, cité *infra*, p. 368-370; E.J. Cutrone, *The anaphora of the apostles..*, dans *Theological Studies*, t. 34, 1973, p. 642). Ainsi s'expliquerait la description de l'anaphore donnée par saint Cyrille de Jérusalem qui ne mentionne pas le récit de l'institution, mais insiste sur l'épiclèse consécratoire du Saint-Esprit (*Catéchèses mystagogiques* IV, 6-7). On serait ainsi en présence, dans la région de la mouvance de la Syrie du 4e siècle, d'une double tradition : l'une qui attache une grande importance au récit de l'institution (dont on se souvient que dans les trois anaphores des *Constitutions apostoliques*, de Basile alexandrine et de Basile byzantine il est relié assez artificiellement à la longue action de grâce pour l'ensemble de l'économie dans le Christ), mais connaît aussi l'épiclèse et en souligne non moins le rôle dans la consécration (Jean Chrysostome le premier; cf van de Paverd, cité *infra*, p. 332 svv; et aussi Théodore de Mopsueste, *Hom. cat.* XVI, 12-13); l'autre qui ignorerait la nécessité de reprendre le récit de l'institution et ne s'attacherait qu'à l'épiclèse. De cette double tradition personne n'a encore trouvé d'explication vraiment satisfaisante.

Quoi qu'il en soit de ces problèmes encore irrésolus, la théologie du Saint-Esprit que suppose l'épiclèse eucharistique a joué un rôle considérable dans la spiritualité liturgique de notre époque. L'origine de l'épiclèse eucharistique n'est sûrement pas le résultat des débats pneumatologiques de la fin du 4e siècle, mais ceux-ci ont pu contribuer à faire prendre conscience de son importance. Ce qui paraît plus remarquable dans les épiclèses des anaphores depuis la *Tradition* d'Hippolyte est que l'objet de la venue du Saint-Esprit que l'on implore se trouve en définitive dans l'assemblée réunie pour la célébration et la communion. Dans la ligne d'Irénée, chez Hippolyte l'œuvre propre de l'Esprit est de créer ce rassemblement ecclésial, de même dans les deux anaphores attribuées à Basile (moins clairement dans les *Constitutions apostoliques* VIII, 49). Il n'en est pas de même dans les autres familles liturgiques, bien que toutes les épiclèses implorent pour les participants les fruits de la communion.

4° LES COMMÉMORAISONS ET INTERCESSIONS. — En dehors de la formule très brève de l'épiclèse qui demande le rassemblement des participants dans l'Esprit Saint, et l'affermissement de leur foi dans la vérité pour accomplir la glorification qui termine l'anaphore, la *Tradition* d'Hippolyte ignore les intercessions proprement dites. Elle ignore aussi les commémoraisons des justes qui nous ont précédés dans la

foi, tout comme elle ne disait rien de la liturgie angélique. Par contre, toutes les prières eucharistiques postérieures comportent des commémoraisons et intercessions plus ou moins développées. La grande difficulté est de savoir à quelle époque elles remontent. H. Engberding s'est efforcé de débrouiller ces problèmes dans ses derniers travaux. Pour notre période on relèvera que Cyrille de Jérusalem, Jean Chrysostome et Théodore de Mopsueste les mentionnent. Ce dernier est très bref (*Hom. cat.* XVI, 14, éd. Tonneau-Devreesse, p. 555), mais Chrysostome parle longuement des commémoraisons (cf van de Paverd, cité *infra*, p. 344 svv, 501 svv) et celles-ci se trouvent déjà fort développées dans l'anaphore des *Constitutions apostoliques* (VIII, 12, 40-49). Chez Cyrille de Jérusalem la commémoraison des vivants, et l'intercession pour eux, vient clairement avant celle des défunts qui sont eux-mêmes divisés en deux catégories : « d'abord les patriarches, les prophètes, les apôtres, les martyrs », « puis aussi les saints pères et évêques défunts » et tous les défunts chrétiens. Il est clair que Cyrille a voulu établir une distinction théologique entre ceux pour lesquels on intercède : les vivants et les défunts, et ceux que l'on commémore et que nous appellerions aujourd'hui les saints de l'ancien et du nouveau Testament. Or il semble bien que cette distinction ne se soit pas imposée partout avec la même clarté. L'anaphore « alexandrine » de Basile porte nettement la trace d'un scrupule à cet égard; après avoir intercédé pour les vivants et les défunts en général, elle continue : « Mais puisque, Seigneur, c'est un précepte de ton Fils unique que nous communions à la mémoire de tes saints, daigne te souvenir de nos pères qui t'ont plu en cette vie, les patriarches, les prophètes, les apôtres, les martyrs, les confesseurs, les prédicateurs, les évangélistes et tous les justes qui ont été parfaits dans la foi » (éd. Doresse-Lanne, p. 24-26). Et l'anaphore byzantine du même Basile a fait disparaître toute ambiguïté. Mais par contre, tant les œuvres de Chrysostome que l'anaphore qui lui est attribuée, tout en distinguant les catégories, ne font pas de différence claire entre l'intercession pour les défunts et la commémoraison des saints. L'Eucharistie est offerte *pour* les uns et *pour* les autres (cf van de Paverd, cité *infra*, p. 360 et 524; Georges (Wagner), évêque d'Eudociade, *La commémoraison des saints dans la prière eucharistique*, dans *Irénikon*, t. 45, 1972, p. 447-456).

Dans son étude Mgr Wagner a très bien montré que dans la perspective de Chrysostome comme dans la tradition chrétienne antérieure, la célébration eucharistique a une dimension eschatologique cosmique qui, même pour les saints du ciel, attend encore sa manifestation plénière (pour la tradition primitive, voir W. Rordorf, *L'espérance des martyrs chrétiens*, dans *Forma Futuri*, Mélanges M. Pellegrino, Turin, 1975, p. 453 et n. 22). Par l'œuvre du Saint-Esprit envoyé par le Père, l'Eucharistie est communion au corps du Christ dans ses mystères; elle est aussi communion avec les saints de tous les temps que rassemble ce même corps dans l'attente de la manifestation définitive de la gloire, communion avec les puissances célestes et toute la création qui louent le Nom du Dieu créateur et sauveur et l'Agneau immolé.

1. **Sources.** — F.E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford, 1896. — F.X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, 2 vol., Paderborn, 1905. — J. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, Pars I-VI, Bonn, 1935-1937; Pars VII (B. Geyer et J. Zellinger), Bonn, 1937. — R. Tonneau et R. Devreesse, *Les Homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, coll. Studi e Testi 145, Vatican, 1949. — B. Botte et C. Mohrmann, *L'ordinaire de la messe, texte critique, traduction et études*, coll. Études liturgiques 2, Paris-Louvain, 1953. — J. Doresse et E. Lanne, *Un témoin archaïque de la liturgie copte de S. Basile* (en annexe, *Les liturgies « basiliennes » et saint Basile*, par B. Capelle), coll. Bibl. du Muséon 47, Louvain, 1960. — G. Garitte, *Un opuscule grec traduit de l'arménien sur l'addition d'eau au vin eucharistique*, dans *Le Muséon*, t. 73, 1960, p. 297-310. — B. Botte, *Fragment d'une anaphore inconnue attribuée à S. Épiphane*, *ibidem*, p. 311-315; *La Tradition apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, coll. Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 39, Münster, 1963. — W.F. Macomber, *The oldest known Text of the anaphora of the Apostles Addai and Mari*, OCP, t. 32, 1966, p. 335-371. — A. Hänggi et I. Pahl, *Prex Eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* (bibliogr.), Fribourg, Suisse, 1968. — R. G. Coquin, *L'anaphore alexandrine de saint Marc*, dans *Le Muséon*, t. 82, 1969, p. 307-356. — J. van Haelst, *Une nouvelle reconstitution du papyrus liturgique de Dêr-Balizeh*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 45, 1969, p. 444-455. — E. J. Cutrone, *The Anaphora of the Apostles: Implications of the Mar Eša'ya Text*, dans *Theological Studies*, t. 34, 1973, p. 624-642 (bibliogr.).

2. **Études.** — F. Atchley, *On the Epiclesis of the Eucharistic Liturgy and on the Consecration of the Fount*, coll. Alcuin Club 31, Londres, 1935. — G. Dix, *The Shape of Liturgy*, Westminster, 1947, 1952. — J. Daniélou, *Eucharistie et Cantique des cantiques*, dans *Irénikon*, t. 23, 1950, p. 257-277. — A. Baumstark, *Liturgie comparée* (3e éd. par B. Botte), Chevetogne, 1953. — J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, Fribourg-en-Brisgau, vol. I, 1, 1955; vol. II, 1, 1961. — G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingen, 1956. — A. Raes, *L'authenticité de la liturgie byzantine de saint Basile*, dans *Revue des études byzantines*, t. 16, 1958, p. 158-161. — M. Pellegrino, *Eucaristia e martirio in San Cipriano*, dans *Convivium Dominicum*, Catania, 1959, p. 133-150. — A. Raes, *Un nouveau document de la liturgie de S. Basile*, OCP, t. 26, 1960, p. 401-411. — H. Engberding, *Zur griechischen Ephiphaniusliturgie*, dans *Le Muséon*, t. 74, 1961, p. 135-142. — L. Ligier, *Autour du sacrifice eucharistique. Anaphores orientales et anamnèse juive de Kippur*, NRT, t. 82, 1960, p. 40-55; *Péché d'Adam et péché du monde. Bible, Kippur, Eucharistie*, 2 vol., coll. Théologie 43 et 48, Paris, 1960/61.

J.-M.-R. Tillard, *L'Eucharistie, pâque de l'Église*, coll. Unam Sanctam 44, Paris, 1964. — A.-G. Martimort, *L'Église en prière. Introduction à la liturgie*, 3e éd., Paris, 1965 (bibliogr.). — I. D. Zizioulas, *L'unité de l'Église dans la divine eucharistie et dans l'évêque aux trois premiers siècles* (en grec), Athènes, 1965 (compte rendu par P. Bori, RHE, t. 65, 1970, p. 56-68). — L. Bouyer, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Paris, 1966. — P. Lebeau, *Le vin nouveau du Royaume*, Paris, 1966. — L. Maldonado, *La plegaria eucaristica. Estudio de teologia bíblica y litúrgica sobre la misa*, BAC 273, Madrid, 1967. — E. Lanne, *L'Histoire du salut dans la liturgie byzantine*, dans *Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie*, éd. F. Christ (Mélanges O. Cullmann), Hambourg, 1967. — R. Johanny, *L'Eucharistie centre de l'histoire du salut, chez saint Ambroise de Milan*, Paris, 1968. — A. Veilleux, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au 4e siècle*, coll. Studia anselmiana 57, Rome, 1968. — W. Rordorf, *Le sacrifice eucharistique*, dans *Theologische Zeitschrift*, t. 25, 1969, p. 335-353 (critique l'ouvrage de J. de Watteville, *Le sacrifice dans les textes eucharistiques des premiers siècles*, Neuchâtel-Paris, 1966).

J. Liebaert, *Les enseignements moraux des Pères apostoliques*, Gembloux-Paris, 1970. — F. van de Paverd, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos*, OCA 187, Rome, 1970 (bibliogr.). — L. Ligier, *Célébration divine et anamnèse*, dans *Eucharisties d'Orient et*

d'Occident, coll. Lex orandi 46, Paris, 1970, p. 139-178. — E. Patek Siman, *Expérience de l'Esprit*, Paris, 1971. — B. Renaud, *L'Église comme assemblée liturgique selon saint Cyprien*, RTAM, t. 38, 1971, p. 5-68. — A. Tarby, *La prière eucharistique de l'Église de Jérusalem*, Paris, 1972 (bibliogr.). — J. Laporte, *La doctrine eucharistique chez Philon d'Alexandrie*, Paris, 1972. — R. F. Taft, *The Great Entrance. A History of the Transfert of the Gifts and other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, OCA 200, Rome, 1975. — W. Rordorf, etc, *L'Eucharistie des premiers chrétiens*, coll. Le Point théologique 17, Paris, 1976. — E. Lanne, *Le nom de Jésus-Christ et son invocation chez saint Irénée de Lyon*, dans *Irénikon*, t. 48, 1975, p. 447-467; t. 49, 1976, p. 34-53.

Emmanuel Lanne.

B. LITURGIES OCCIDENTALES

On distinguera ci-après les liturgies et les périodes de leur histoire spirituelle en six sections : 1) du 5e siècle à la fin du 8e; — 2) de Charlemagne à Grégoire VII; — 3) de Grégoire VII au concile de Trente; — 4) de Trente à Vatican II; — 5) Vatican II et la réforme liturgique; — 6) les liturgies occidentales non-catholiques.

A cette « périodisation », prise principalement du degré d'unification liturgique, on peut comparer celles de B. Botte et P. Jounel (dans A.-G. Martimort, *L'Église en prière*, 3e éd., Tournai, 1965, p. 36-51), Th. Klauser (*Kleine abendländische Liturgiegeschichte*, 5e éd., Bonn, 1965; trad. franç., Paris, 1956), C. Vogel (*Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen âge*, Spolète, 1966). — Voir aussi A. L. Mayer, *Die Liturgie in der europäischen Geistesgeschichte*, Darmstadt, 1971.

1. Du 5e siècle à la fin du 8e. — 1° Diverses liturgies occidentales. — On peut, au moins approximativement, les répartir de la façon suivante : 1) *Liturgie romaine* : elle est la mieux connue de toutes, du fait qu'elle a exercé une grande influence, non seulement en Italie centrale, mais dans tout l'Occident. A Rome même elle n'était pas uniforme (sur la diversité des textes et des pratiques entre liturgie papale et liturgie presbytérale, cf A. Chavasse, *Le sacramentaire gélasien*, Tournai, 1958, p. 77-86). Selon certains historiens (ainsi S.J.P. Van Dijk, *Recent Developments in the Study of the Old-Roman Rite*, dans *Studia Patristica* VIII, TU 93, Berlin, 1966, p. 299-319), c'est également de là que tirerait son origine la différence entre chant grégorien et chant vieux-romain. — 2) *Liturgie africaine* : nous avons, spécialement par saint Augustin, beaucoup de renseignements sur la manière dont elle était pratiquée (l'étude de base est celle de W. Roetzer, *Des heiligen Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle*, Munich, 1930), mais presque aucun texte, et nous ignorons jusqu'à quel point elle se rapprochait de la liturgie romaine. — 3) *Liturgies d'Italie du nord*, en particulier *liturgie ambrosienne* : les documents de celle-ci ont été édités et étudiés, d'abord au début du 19e siècle par les érudits milanais, puis plus récemment par O. Heiming (Maria Laach). Excellente monographie d'ensemble par P. Borella, *Il rito ambrosiano*, Brescia, 1964. Tout en ayant une couleur propre, cette liturgie est la plus proche de la liturgie romaine. — 4) *Liturgies gallicanes* : elles n'étaient probablement pas plus unifiées que la Gaule ne l'était politiquement. En tout cas, on relève une étroite parenté de structure et de textes avec l'Espagne et, dans les documents conservés, l'influence de plus en plus profonde des livres liturgiques romains (É. Griffe, *Aux origines de la liturgie gallicane*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 52, 1951, p. 17-43). — 5) *Liturgie hispanique* : c'est, avec la liturgie romaine, la plus riche, à la fois par l'importance des sources conservées et leur originalité culturelle et spirituelle. L'édition des textes a été commencée par M. Férotin (1904-1912). Éditions et études se sont multipliées depuis vingt ans, notamment sous la direction de J. Pinell (cf son art. de synthèse *Liturgia Hispánica*, dans *Diccionario de historia eclesiástica de España*, t. 2, Madrid, 1972, col. 1303-1320). — 6) *Liturgie celtique* : celle-ci est mal connue, éclectique dans ses sources, tout en manifestant déjà des courants de la dévotion postérieure.

2° Unité, diversité et échanges liturgiques. — Le fait et la règle sont alors que chaque Église a une coutume propre dans l'organisation générale de sa liturgie et des pratiques des fidèles. Cette diversité liturgique fait contraste avec l'unité dans la foi (cf saint Augustin, *Ep.* 54 à Januarius, PL 32, 199-203; saint Grégoire le Grand, *Ep.* I, 41 à Léandre de Séville, MGH *Epistolae*, t. 1, Berlin, 1887, p. 57; étude de P. Meyvaert, *Diversity within Unity, a Gregorian Theme*, dans *The Heythrop Journal*, t. 4, 1963, p. 141-162). Les pratiques liturgiques locales peuvent avoir certains traits qui se retrouvent partout : ainsi ce que nous appelons la « prière universelle », la « lex supplicandi » dans laquelle Prosper d'Aquitaine discerne la « lex credendi ». La formule est occasionnelle et ne sera reprise comme adage théologique et spirituel qu'à l'époque moderne, mais l'attitude qui s'y exprime est caractéristique de l'Église ancienne (cf P. De Clerck, *La « prière universelle » dans les liturgies latines anciennes*, Münster, 1976; K. Federer, *Liturgie und Glaube. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung*, Fribourg, Suisse, 1950).

Les échanges entre les liturgies locales sont constants, en particulier les emprunts à la liturgie romaine, qui vont croissant, et aux liturgies orientales (sur ce deuxième point, il n'y a pas d'étude d'ensemble pour la liturgie romaine; pour la liturgie gallicane, J. Quasten, *Oriental Influence in the Gallican Liturgy*, dans *Traditio*, t. 1, 1943, p. 50-78; de façon générale, beaucoup d'éléments dans A. Baumstark, *Liturgie comparée*, 3e éd., Chevetogne, 1953). Dès cette période se manifeste une certaine tendance à l'unité liturgique à l'intérieur d'une même province ecclésiastique (cf M. Vos, *A la recherche de normes pour les textes liturgiques de la messe, 5e-7e siècles*, RHE, t. 69, 1974, p. 5-37) et en Espagne, à l'unité liturgique de tout le royaume (cf étude de J. Pinell, colloque Saint-Serge, 1975).

3° La liturgie, acte de l'Église assemblée. — L'eucologie ancienne, ainsi que les auteurs jusqu'assez avant dans le moyen âge, expriment la conscience que c'est l'Église concrètement assemblée qui célèbre et qui prie. Dans l'expression *ire ad ecclesiam* le sens primitif « aller à l'assemblée » est désormais masqué par celui d' « aller à l'église-bâtiment », d'où bientôt le développement de la mystique de l'église-bâtiment et la valorisation ecclésiologique de la dédicace. Dans le cas de la liturgie eucharistique la signification ecclésiale s'exprime notamment par la concélébration (qui a également une signification de communion interecclésiale) et par les deux usages romains de la messe stationnale du pape et du *fermentum* (parcelle consacrée à la messe papale, apportée aux messes des « titres » presbytéraux).

Sur l'Église assemblée, cf Y. Congar, *L' « Ecclesia » ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique*, dans *La liturgie après Vatican* II, coll. Unam Sanctam 66, Paris, 1967, p. 241-282; R. Schulte, *Die Messe als Opfer der Kirche. Die Lehre frühmittelalterlicher Autoren über das eucharistische Opfer*, Münster, 1959.

Sur la concélébration, cf en dernier lieu E. Dekkers, *La concélébration, tradition ou nouveauté?*, dans *Mélanges liturgiques B. Botte*, Louvain, 1972, p. 99-120. — Sur le *fermentum* : J. A. Jungmann, *Tradition liturgique et problèmes actuels de pastorale*, Le Puy, 1962, p. 219-228.

C'est dans la mesure où elles engagent l'*Ecclesia* (ou un prêtre), et non par la distinction entre liturgique et non liturgique, que sont à comprendre pour cette époque la prière des groupes monastiques, la prière des funérailles, la célébration du mariage, et même à quelque degré la messe privée (sur le mariage : K. Ritzer, *Le mariage dans les Églises chrétiennes du 1^er^ au 11^e^ siècle*, coll. Lex orandi 45, Paris, 1970; sur la messe privée : O. Nussbaum, *Kloster, Priestermönch und Privatmesse*, Bonn, 1961).

4° La liturgie et les différentes catégories de personnes. — 1) *Les catéchumènes et la conversion des païens.* — Progressivement le catéchuménat et le baptême des adultes disparaissent. La préparation au baptême ne va plus concerner que les enfants et, à Rome en particulier (cf A. Chavasse, *Le sacramentaire gélasien*, p. 166-168), n'a plus la même importance pour le carême, la fête de Pâques et la conscience chrétienne collective. La discipline de l'arcane une fois disparue, apparaît, sous une influence orientale, la récitation à voix basse de certaines prières sacerdotales.

2) *La liturgie et les restes du paganisme.* — Dans certains cas, la liturgie lutte contre les restes du paganisme (cf par exemple Gélase 1^er^, *Lettre contre les lupercales et dix-huit messes du sacramentaire léonien*, éd. G. Pomarès, SC 65, Paris, 1959); dans d'autres, elle assimile des pratiques religieuses ou des lieux de culte préchrétiens (jours de fête, fonction de remplacement du culte des saints, processions, rites agraires. Sur ces derniers cf A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, Fribourg-en-Brisgau, 1909; E. Bartsch, *Die Sachbeschwörungen der römischen Liturgie*, Münster, 1967).

3) *La liturgie et les hérésies.* — Les textes portent la marque de la lutte contre les hérésies, soit le pélagianisme (ainsi dans les oraisons gélasiennes pour les dimanches ordinaires), soit surtout les hérésies christologiques. J. A. Jungmann a attribué à la réaction anti-arienne un rôle décisif dans le déplacement de la prière chrétienne par le Christ vers la prière adressée au Christ (*Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, 2^e^ éd., Münster, 1962; *La lutte contre l'arianisme germanique et l'orientation nouvelle de la civilisation religieuse au début du moyen âge*, dans sa *Tradition liturgique et problèmes actuels de pastorale*, citée *supra*, p. 15-86). Le déplacement est réel mais peut-être la réaction anti-arienne y a-t-elle eu un rôle moins grand que la spiritualité populaire et monastique.

4) *La liturgie et le mouvement monastique.* —D'abord relativement marginale par rapport à la célébration de la communauté ecclésiale et à la pratique sacramentelle (cf E. Dekkers, *Les anciens moines cultivaient-ils la liturgie?*, dans *La Maison-Dieu*, n. 51, 1957, p. 31-54), la prière monastique a fait une place grandissante à la célébration eucharistique (Nussbaum, *Kloster, Priestermönch*.., cité *supra*; A. Häussling, *Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Messhäufigkeit*, Münster, 1973). L'office monastique, distinct à l'origine de l'office de la communauté ecclésiale (« office cathédral »), a eu des liens de plus en plus étroits avec celui-ci, en sorte que la distinction n'est demeurée apparente que dans la liturgie hispanique. L'office de la Règle de saint Benoît a subi l'influence de l'office cathédral romain, puis a influencé à son tour celui-ci, où l'élément cathédral et l'élément monastique fusionnent; enfin les textes de l'office monastique, dans l'état où nous les connaissons, dépendent de ceux de l'office romain, bien que les deux types d'office restent en partie différents (cf R.-J. Hesbert, *Corpus antiphonalium officii*, t. 5, Rome, 1975, p. 445-480) (cf art. Office divin).

5° La grande créativité liturgique et la constitution des formes liturgiques. — A Rome et ailleurs se développent parallèlement l'année liturgique et le répertoire euchologique et musical. Depuis saint Léon les maîtres de la prédication et de la spiritualité sont aussi, selon toute vraisemblance, ceux de la créativité euchologique à une époque où, à la messe, la variabilité des oraisons autour de la prière eucharistique augmente et communique même un caractère variable à une partie de celle-ci (préfaces romaines), puis à sa totalité (Gaule et Espagne). La créativité euchologique, liée à la culture latine, s'est maintenue à Rome jusqu'à Grégoire le Grand, et en Espagne un siècle de plus. Lorsqu'elle se tarit, l'euchologie existante devient l'héritage stable et le support de la piété liturgique. Partout au 7^e^ siècle les chants de la liturgie semblent appartenir de plus en plus aux chantres. A Rome, les chants de l'office reçoivent de nouveaux développements jusqu'au 8^e^ siècle.

Variabilité de la préface : P.-M. Gy, *Le Sanctus romain et les anaphores orientales*, dans *Mélanges liturgiques B. Botte*, Louvain, 1972, p. 167-174. — Oraisons de la messe romaine : A. Chavasse, *Le sacramentaire gélasien*, p. 185-195; *L'oraison super sindonem dans la liturgie romaine*, dans *Revue bénédictine*, t. 70, 1960, p. 227-240. — Oraisons de la messe ambrosienne : P. Borella, *Il rito ambrosiano*, cité *supra*. — Variabilité à l'intérieur de la prière eucharistique latine : J. Pinell, *Anamnesis y epiclesis en el antiguo rito galicano*, dans *Didaskalia*, t. 4, 1974 et tiré à part, Lisbonne, 1974.

L. C. Mohlberg a répertorié, dans ses éditions des sacramentaires romains, les auteurs auxquels les pièces euchologiques ont été attribuées, avec des degrés divers de probabilité : *Sacramentarium Veronense* (léonien), Rome, 1956; *Liber Sacramentorum Romanae Aecclesiae ordinis anni circuli* (gélasien), Rome, 1960. — Sur Grégoire et le sacramentaire grégorien : cf art. Grégoire le Grand, DS, t. 6, col. 881, et H. Ashworth, *Further Parallels to the « Hadrianum » from Gregory the Great's Commentary on the First Book of Kings*, dans *Traditio*, t. 16, 1960, p. 364-373. — Euchologie hispanique : J. Pinell, art. *Liturgia Hispánica*, cité ci-dessus. — Évolution de la culture latine : P. Riché, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*.., Paris, 1962. — Sur l'évolution du chant à Rome, bibliographie dans l'article de S. J. P. Van Dijk, mentionné ci-dessus.

6° L'année liturgique. — Son armature de temps et de fêtes est déjà constituée avant saint Léon, sauf en ce qui concerne l'Avent, que Rome adopte au 6^e^ siècle (A. Chavasse, *L'Avent romain du 6^e^ au 8^e^ siècle*, dans *Ephemerides liturgicae*, t. 67, 1953, p. 297-308; cf t. 69, 1955, p. 21-23). A Rome, les siècles suivants lui donnent son tissu euchologique et musical, moins stable cependant pour les deux périodes entre

l'Épiphanie et la préparation pascale et entre l'octave de Pentecôte et l'Avent. Après saint Léon, le cycle des lectures de la messe commence à nous être connu au 6e siècle.

A. Chavasse, *Les plus anciens types du lectionnaire et de l'antiphonaire romains de la messe*, dans *Revue bénédictine*, t. 62, 1952, p. 3-94; *Le calendrier dominical romain au 6e siècle*, RSR, t. 38, 1952, p. 234-246; t. 4, 1953, p. 96-122; *La structure du carême et les lectures des messes quadragésimales dans la liturgie romaine*, dans *La Maison-Dieu*, n. 31, 1952, p. 74-119.

L'année liturgique accentue son caractère pénitentiel (semaines préparatoires au carême) et, sous l'influence de Jérusalem, commémore dans leur détail les événements de la vie du Christ (cf P.-M. Gy, dans *La Maison-Dieu*, n. 67, 1961, p. 29-31). Le culte des saints se développe, en particulier celui de la Vierge Marie, dont l'Occident commence à fêter l'Assomption (G. Frénaud, *Le culte de Notre-Dame dans la liturgie latine*, dans H. du Manoir, *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, t. 6, Paris, 1961, p. 157-211). A partir du 7e siècle, à Rome comme à Constantinople, le culte des saints perd son caractère purement local. Les livres liturgiques romains font commencer l'année à Noël (sacramentaires) ou avec l'Avent (antiphonaire).

7° Écrits sur la liturgie. — La disparition du catéchuménat fait abandonner la prédication mystagogique.

Quelques écrits occasionnels sur la liturgie sont à signaler : Jean Diacre, *Épître à Senarius* (éd. A. Wilmart, *Analecta Reginensia*, Vatican, 1933, p. 170-179); pseudo-Germain de Paris, *Expositio liturgiae gallicanae* (éd. E. C. Ratcliff, Londres, 1971); Ildefonse de Tolède, *Liber de cognitione baptismi* (DS, t. 7, col. 1324-1325). Sur le moyen âge, le liturgiste de cette époque qui exercera l'influence la plus profonde est Isidore de Séville (DS, t. 7, col. 2104-2116).

L'*Expositio* du pseudo-Germain est le premier témoin en Occident de l'exégèse allégorique de la liturgie, déjà pratiquée en Orient à la fin du 4e siècle. Contre A. Wilmart, A. Van der Mensbrugghe a établi que cet écrit était antérieur à saint Isidore, mais on ne peut retenir son attribution à Germain de Paris. Cf ses articles : *L'Expositio missaeg allicanae est-elle de saint Germain de Paris?*, dans *Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, t. 8, 1959, p. 217-249; *Pseudo-Germanus reconsidered*, dans *Studia Patristica* v, TU 80, Berlin, 1962, p. 171-184.

2. **De Charlemagne à Grégoire VII.** — 1° L'unification liturgique romano-franque. — L'adoption des livres liturgiques romains, imposée par Charlemagne à ses sujets, a été préparée d'abord par de nombreuses infiltrations romaines dans la liturgie gallicane, puis par une première importation des livres romains sous Pépin le Bref. Le sacramentaire adopté par Charlemagne, étant propre au pape, a besoin d'être complété. Il a été supplémenté par Alcuin et surtout par saint Benoît d'Aniane. C'est surtout la liturgie papale qui est décrite ou adaptée à l'usage franc dans les *Ordines Romani* dont M. Andrieu a publié une magistrale édition. Et devant les différences entre le chant « vieux-romain » et le chant « grégorien » certains ont supposé que ce dernier était propre à la liturgie papale (cf Van Dijk, cité col. 899). Van Dijk a même avancé l'hypothèse que les carolingiens n'avaient pas seulement cherché à unifier liturgiquement l'Occident par la liturgie romaine mais à prendre appui sur la liturgie papale en tant qu'imitation et contrepartie du cérémonial impérial de Constantinople.

C. Vogel, *Les échanges liturgiques entre Rome et les pays francs jusqu'à l'époque de Charlemagne*, dans *Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale*, Spolète, 1960, p. 185-295. — H. Barré et J. Deshusses, *A la recherche du missel d'Alcuin*, dans *Ephemerides liturgicae*, t. 82, 1968, p. 1-44; J. Deshusses, *Le « Supplément » au sacramentaire grégorien : Alcuin ou S. Benoît d'Aniane?*, dans *Archiv für Liturgiewissenschaft*, t. 9/1, 1965, p. 48-71; le *Supplementum Anianense* est inclus dans l'édition de J. Deshusses, *Le sacramentaire grégorien*, Fribourg, Suisse, 1971. — *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, éd. M. Andrieu, 5 vol., Louvain, 1931-1961. — S. J. P. Van Dijk, *Gregory the Great Founder of the urban Schola cantorum*, dans *Ephemerides liturgicae*, t. 67, 1963, p. 135-136.

2° Les écrits carolingiens sur la liturgie ou autour de la liturgie voient leur importance s'accroître du double fait des efforts accomplis pour la formation du clergé et du fossé qui se creuse entre le latin (dont on restaure l'enseignement) et les langues romanes. Certains écrits liturgiques sont de simples explications des textes liturgiques, comme les *expositiones missae* proprement dites (A. Wilmart, art. *Expositio Missae*, DACL, t. 5, 1922, col. 1014-1027; P.-M. Gy, *Expositiones Missae*, dans *Compagnie de Saint-Sulpice. Bulletin du Comité des études*, n. 22, 1958, p. 223-232), ou de véritables traités donnant une interprétation théologique et spirituelle de la liturgie, comme ceux de Florus (DS, t. 5, col. 514-526) et d'Amalaire (*Opera liturgica omnia*, éd. J. M. Hanssens, 3 vol., Vatican, 1948-1950; A. Cabaniss, *Amalarius of Metz*, Amsterdam, 1954). Ces deux auteurs ennemis représentent deux conceptions opposées de la liturgie : pour le premier, l'*actio* de la messe est un mystère en ce sens qu'elle contient l'économie du salut; pour le second, toutes les parties de la liturgie contiennent des mystères, c'est-à-dire rappellent subjectivement des faits bibliques ou des réalités morales (cf A. Kolping, *Amalar von Metz und Florus von Lyon. Zeugen eines Wandels im liturgischen Mysterienverständnis in der Karolingerzeit*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 73, 1951, p. 424-464); critiquée de son vivant, l'interprétation d'Amalaire l'emportera jusqu'à la fin du moyen âge et au-delà, et conditionnera spiritualité et théologie.

Dans le prolongement dévotionnel de la liturgie (il n'y a pas alors de frontière juridique ni spirituelle), se situent les *libelli precum* à l'usage des moines et des laïcs; le genre littéraire, d'origine insulaire, a été répandu sur le continent par Alcuin (*Precum libelli quattuor aevi karolini*, éd. A. Wilmart, Rome, 1940; R. Constantinescu, *Alcuin et les libelli precum de l'époque carolingienne*, dans *Revue d'histoire de la spiritualité*, t. 50, 1974, p. 17-56). Par rapport à la spiritualité liturgique traditionnelle, les *libelli* apportent des accents nouveaux : dévotion à la Trinité, à la croix, aux anges, confession des péchés (J. A. Jungmann, *Christliches Beten in Wandel und Bestand*, Munich, 1969, ch. 5; H. B. Meyer, *Alkuin zwischen Antike und Mittelalter. Ein Kapitel frühmittelalterlicher Frömmigkeitsgeschichte*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 81, 1959, p. 306-350, 405-454).

3° Monachisme carolingien et clunisien. — La volonté unificatrice de Charlemagne conforme toute la discipline et la prière monastiques à la Règle de saint Benoît, et Louis le Débonnaire prend comme conseiller en ce domaine Benoît d'Aniane (DS, t. 1, col. 1438-1442; cf K. Hallinger, *Corpus Consuetudinum monasticarum*, t. 1 *Initia Consuetudinis Benedictinae*,

Siegburg, 1963). Dès lors, la Règle donnera sa structure et son esprit à toute prière monastique, mais chez Benoît d'Aniane et dans les monastères postcarolingiens l'Office bénédictin est enrobé dans des apports psalmiques et dévotionnels (E. Bishop, *Liturgica historica*, Oxford, 1918, p. 211-220). Pendant plusieurs siècles les grands monastères vont se trouver, autant et plus que les cathédrales, les centres de la culture religieuse et de la culture tout court, dont les formes littéraires, musicales et artistiques sont mises au service de Dieu dans le culte. Il faut au moins mentionner, à cause de leur importance spirituelle, la composition de nombreuses hymnes (d'abord pour l'office monastique), l'apparition et le développement des offices versifiés, des séquences et des tropes. Ces derniers ne sont pas, comme on l'a cru, un phénomène « paraliturgique », mais un développement interne de la liturgie festive dans de grands monastères (J. Szövérffy, *Die Annalen der lateinischen Hymnendichtung*, 2 vol., Berlin, 1964-1965; R. Jonsson, *Historia. Études sur la genèse des offices versifiés*, Stockholm, 1968; *Corpus Troporum*, publié sous la direction de R. Jonsson, un vol. paru, Stockholm, 1975). La tendance générale de la liturgie à la mise en scène s'exprime notamment dans l'apparition du drame liturgique (W. Lipphardt, *Die lateinischen Osterfeiern und Osterspiele des Mittelalters*, Berlin, 1975 svv, 5 vol. parus; B. Berger, *Le drame liturgique de Pâques*, Paris, 1976).

Il n'est pas encore possible d'avoir une vue d'ensemble sur le rôle liturgique et spirituel des principaux centres monastiques, ni par exemple sur la poésie religieuse de Saint-Gall. Le livre liturgique le plus important du 10e siècle, le pontifical romano-germanique, a été compilé au monastère Saint-Alban de Mayence en 950-963 (recherches de M. Andrieu; éd. C. Vogel et R. Elze, *Le pontifical romano-germanique du 10e siècle*, 3 vol., Vatican, 1963-1972) et a influencé tout l'Occident. En général toutefois, il y a une certaine coupure entre les deux moitiés, orientale et occidentale, de l'empire franc (recherches de M. Huglo). C'est dans ce contexte qu'il faut situer l'antithèse entre le monachisme d'Empire de Gorze et celui de Cluny, prédominant aux 10e-11e siècles, qu'a tracée K. Hallinger (*Gorze-Kluny*, 2 vol., Rome, 1950-1951). La spiritualité liturgique clunisienne ne doit être jugée ni sur son vieillissement au 12e siècle ni sur les critiques de saint Bernard et des cisterciens, à la fois trop proches de Cluny pour être équitables et procédant d'une autre conception de l'intériorité religieuse. Elle est marquée par un vrai sens de la prière, par l'aspiration à la prière liturgique continuelle.

K. Hallinger, *Gorze-Kluny*, et *Klunys Bräuche zur Zeit Hugos des Grossen (1049-1109)*, dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung, Kan. Abt.*, t. 76, 1959, p. 99-140; mise au point de J. Leclercq, *Pour une histoire de la vie à Cluny*, RHE, t. 57, 1962, p. 385-408, 783-812; cf aussi B. Schneider, *Cîteaux und die benediktinische Tradition*, dans *Analecta S. Ordinis Cisterciensis*, t. 16, 1960, p. 169-254; t. 17, 1961, p. 73-114.

3. **De Grégoire VII au concile de Trente.** — 1° Ecclésiologie grégorienne et progrès de l'unité liturgique. — Grégoire VII reprend au compte de l'Église romaine la conception carolingienne de l'unité liturgique. Les papes commencent à légiférer en matière liturgique et se réservent le droit de canonisation. Aux 12e et 13e siècles, la liturgie de la chapelle papale est peu à peu considérée comme la liturgie propre de l'Église romaine. Sous Innocent III et ses successeurs, les livres liturgiques de celle-ci servent de base à la liturgie de l'ordre franciscain, puis à l'uniformisation de la liturgie à Rome.

P.-M. Gy, *L'unification liturgique de l'Occident et la liturgie de la curie romaine*, RSPT, t. 59, 1975, p. 601-612. — S. J. P. Van Dijk et J. Hazelden Walker, *The Origins of the Modern Roman Liturgy*, Londres, 1960; *The Ordinal of the Papal Court from Innocent III to Boniface VIII and Related Documents*, Fribourg, Suisse, 1975. — M. Andrieu, *Le pontifical romain au moyen âge*, 4 vol., Vatican, 1938-1941. — S. J. P. Van Dijk, *Sources of the Modern Roman Liturgy. The Ordinals by Haymo de Faversham and Related Documents*, 2 vol., Leyde, 1963.

2° Spiritualité liturgique des ordres nouveaux. — La plus influente est celle de Cîteaux et de saint Bernard, antithétique à celle de Cluny; elle se caractérise par le primat de la *devotio* intérieure et une attitude quasi puritaine envers l'extérieur du culte.

St. Hilpisch, *Chorgebet und Frömmigkeit im Spätmittelalter*, dans *Heilige Ueberlieferung*, Festschrift I. Herwegen, Münster, 1938, p. 263-284. — Sur la liturgie cistercienne : J.-M. Canivez, *Le rite cistercien*, dans *Ephemerides liturgicae*, t. 63, 1949, p. 276-311; B. Lackner, *The Liturgy of Early Cîteaux*, dans *Studies in Medieval Cistercian History*, Spencer, 1971, p. 1-34; Chr. Waddell, *The Early Cistercian Experience of Liturgy*, dans *Cistercian Studies*, t. 12, 1971, p. 72-115.

Autre caractéristique, la volonté de retourner à la pureté de la Règle de saint Benoît. La spiritualité cistercienne de la liturgie influence à des degrés divers la réforme canoniale grégorienne (cf article Chanoines réguliers, DS, t. 2, col. 466-469) et jusqu'aux frères prêcheurs (W. Bonniwell, *A History of the Dominican Liturgy*, 2e éd., New York, 1945; Ph. Gleeson, *Dominican liturgical Manuscripts from before 1254*, dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, t. 42, 1972, p. 81-135). Dans le courant érémitique, après saint Pierre Damien, dont l'opuscule *Dominus vobiscum* (PL 145, 231-252) est encore de plain-pied avec l'ecclésiologie patristique, les chartreux (DS, t. 2, col. 715-718) ont envers la liturgie une attitude positive apparentée à celle de Cîteaux. A la fin du moyen âge, la *devotio moderna* (DS, t. 3, col. 714, 727-747) donnera à la pratique de la liturgie un tour nouveau en superposant aux textes de celle-ci une méditation systématique (cf l'étude de Hilpisch, citée *supra*); une telle méthode aura une influence étendue et durable.

3° La vie liturgique dans les églises. — Les renseignements sur la vie liturgique des cathédrales et des grandes églises sont nombreux, mais on n'a guère cherché à y relever des traits de spiritualité. Les formes de la prière sont proches de celles des grands monastères. La liturgie des paroisses, sur laquelle nous sommes moins bien informés, prend modèle à quelque degré sur les cathédrales plutôt qu'elle n'est réglée par un souci pastoral. Les fidèles sont présents aux rites par une sensibilité globale et s'y unissent en récitant des *Pater*. Ils n'ont ni participation active au sens moderne ni intelligence des textes de la liturgie. Longtemps l'office divin reste en principe célébré à l'église par ceux qui ont un bénéfice. Avec la multiplication des bénéficiers absents du chœur apparaît pour eux l'obligation personnelle de réciter le bréviaire. A partir du 13e siècle, laïcs pieux et tertiaires sachant lire prient le petit office de la Vierge : d'où, au premier siècle de l'imprimerie, l'extraordinaire développement des livres d'heures.

Sur les fidèles et la célébration liturgique : P.-M. Gy, *Liturgien og de øvrige humanistiske videnskaber*, dans *Lumen* (Copenhague), t. 14, 1971, p. 81-99; sur l'office de la Vierge, cf ci-dessous 4° et P.-M. Gy, *L'office des Brigittines dans le contexte général de la liturgie médiévale*, dans *Nordiskt Kollokvium* II *i latinsk liturgiforskning*, Stockholm, 1972, p. 13-24; l'important article d'A. Labarre, HEURES, DS, t. 7, col. 410-431; sur l'obligation du bréviaire : P. Salmon, *La prière des heures*, dans A.-G. Martimort, *L'Église en prière*, 3e éd., Tournai, 1965, p. 864-866.

4° LITURGIE ET PIÉTÉ MARIALE. — A partir du 11e siècle, la liturgie s'est accrue du petit office de la Vierge, de la fête de la Conception de Marie (la *Conceptio Mariae* mentionnée dans les *Ordines Romani* 16 et 17 est l'Annonciation) et de nombreuses pièces liturgiques mariales dont la plus célèbre est le *Salve Regina*, probablement d'origine aquitaine. La dévotion à la Mère de Dieu, comme la piété envers le Christ, prend une couleur plus affective et s'attache spécialement à l'enfance et à la Passion de Jésus (et, à la fin du moyen âge, à la Compassion).

J. Leclercq, *Fragmenta Mariana*, dans *Ephemerides liturgicae*, t. 72, 1958, p. 294-301; *Formes anciennes de l'office marial*, t. 74, 1960, p. 80-102. — A. M. Cecchin, *La Concezione della Vergine nella liturgia della Chiesa Occidentale anteriore al secolo* XIII, dans *Marianum*, t. 5, 1943, p. 58-114. — I. V. Pole, *De origine festi Visitationis B. M. V.*, Rome, 1967. — J. M. Canal, *Salve Regina misericordiae*, Rome, 1963. — M. Mundo, *El origen de la Salve visto de España*, dans *Anuario de estudios medievales*, 1967, p. 369-376. — G.-G. Meersseman, *Der Hymnos Akathistos im Abendland*, 2 vol., Fribourg, Suisse, 1958-1960. — H. Barré, *Prières anciennes de l'Occident à la Mère du Sauveur*, Paris, 1963.

5° LA FÊTE DU CORPUS CHRISTI ET LA PIÉTÉ EUCHARISTIQUE. — La pratique eucharistique médiévale est assez différente de celle de l'antiquité chrétienne : en général, les fidèles communient rarement, et la communion au calice disparaît; à la fin du moyen âge la communion fréquente commence à se répandre chez les plus fervents (DS, art. COMMUNION FRÉQUENTE; P.-M. Gy, *Die Taufkommunion der kleinen Kinder in der lateinischen Kirche*, dans H. Auf der Maur et B. Kleinheyer, *Zeichen des Glaubens*, Festschrift B. Fischer, Einsiedeln-Fribourg-en-Brisgau, 1972, p. 485-491). Depuis l'époque carolingienne la célébration des messes privées va se développant (cf Nussbaum, cité *supra*). L'introduction, vers 1200, de la grande élévation donne son sommet dévotionnel à la messe et marque en même temps une rupture dans la prière eucharistique (DS, art. EUCHARISTIE, t. 4, col. 1626-1627; P.-M. Gy, *Le récit de l'institution et la prière eucharistique dans la théologie du 12e et du 13e siècles*, dans *Heiliger Dienst*, 1976). La Fête-Dieu est établie à Liège vers 1246, à la curie romaine en 1264, et se répand partout aux 13e et 14e siècles (DS, art. EUCHARISTIE, t. 4, col. 1625, 1627).

6° ÉCRITS SUR LA LITURGIE. — Dès la deuxième moitié du 12e siècle, les commentaires liturgiques s'allient à des considérations de théologie scolastique ou de droit canonique tout en développant, chez la majorité des auteurs, une interprétation allégorique dans la ligne d'Amalaire, laquelle trouve accueil jusque dans les écrits de théologie scolastique.

Les deux traités les plus répandus sont, jusqu'à la fin du 13e siècle, celui de Jean Beleth (avant 1165; PL 202, 9-167), positif et anti-amalarien, puis le *Rationale divinorum officiorum* de Durand de Mende, vaste compilation à la fois allégorisante et canonique, que celui-ci composa avant son Pontifical (daté par Andrieu de 1293-1295). Le traité liturgico-scolastique *De Missarum mysteriis* d'Innocent III (DS, t. 7, col. 1770) et sa décrétale « Cum Martha » (*Décrétales* III, 41, 6, dans Ae. Friedberg, *Corpus Iuris Canonici*, 2e éd., t. 2, Leipzig, 1928, col. 636-639) ont bénéficié de l'autorité de ce pape.

Sur l'ensemble de la littérature liturgique médiévale, cf A. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, 2 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1902; sur les *Ordines* et cérémoniaux de la fin du moyen âge, cf surtout B. Schimmelpfennig, *Die Zeremonienbücher der römischen Kurie im Mittelalter*, Tübingen, 1973.

7° PRÉLUDE DE LA RÉFORME LITURGIQUE TRIDENTINE. — A la fin du 15e siècle et dans la première moitié du 16e, les divers courants de la piété et de l'humanisme, puis la réaction antiprotestante, provoquent à la fois critique des abus, retour à l'Écriture, développement cérémoniel, affirmation du caractère immuable de la liturgie catholique. Le bréviaire romain du cardinal Fr. Quiñonez, préparé à la demande de Clément VII, publié en 1535 et aboli en 1558, favorisait la récitation individuelle. Il rencontra l'approbation des modernes et fut emporté par la critique des traditionalistes.

J. A. Jungmann, *Liturgisches Erbe und Pastorale Gegenwart*, Innsbruck, 1960, p. 87-107 (trad. franç., *Tradition liturgique et problèmes actuels de pastorale*, Le Puy-Lyon, 1962, p. 87-105), 265-282 (sur Quiñonez : chapitre non traduit en français); sur la renonciation de la compagnie de Jésus à l'office choral : I. Gordon, *Argumentatio de non usu chori in Societate Iesu*, dans *Periodica de re morali, canonica, liturgica*, t. 52, 1963, p. 175-210.

4. De Trente à Vatican II. — 1° LA RÉFORME LITURGIQUE TRIDENTINE ET LA FONDATION DE LA CONGRÉGATION DES RITES.

— Appliquant et développant une demande du concile de Trente, saint Pie V et ses successeurs réforment les livres liturgiques romains et demandent qu'ils soient adoptés dans toute l'Église latine. La réforme consiste en général à éliminer les additions de la fin du moyen âge à la liturgie de la curie romaine et à substituer celle-ci à celles des Églises locales. Les livres les plus nouveaux sont le cérémonial des évêques (1600), marqué par une époque qui desserrait le lien entre l'élément cérémoniel et la vie intérieure, et le rituel (1614), qui met en œuvre la pastorale et la piété sacramentelles tridentines. La Congrégation des rites (1588-1969) eut comme activités principales de veiller à la bonne application des rubriques et de traiter les causes de canonisation : jusqu'à saint Pie X, de nombreuses fêtes nouvelles constituent le seul changement important dans la liturgie romaine.

2° PIÉTÉ ET LITURGIE À L'ÉPOQUE POST-TRIDENTINE. — Tandis que la liturgie et sa pratique demeurent, dans les pays catholiques, ce qu'elles étaient au moyen âge, d'immenses efforts sont faits, dans la pastorale post-tridentine, pour enseigner le catéchisme et favoriser la vie sacramentelle. Le développement des dévotions, qui a contribué à la vie intérieure, fait souvent le lien entre piété populaire et liturgie, mais aussi à quelque degré décentre celle-ci vers celle-là (Jungmann, *Tradition liturgique et problèmes actuels de pastorale*, p. 107-117). Une importance croissante est attribuée au culte du Saint-Sacrement (cf DS, art. EUCHARISTIE) et à celui du Sacré-Cœur, dont la fête apparaît en France au 17e siècle (cf art. S. JEAN EUDES, DS, t. 8, col. 488-501); elle est autorisée par Clément XIII en 1765 et étendue à toute l'Église latine

par Pie IX en 1856 (cf art. Cœur (sacré), DS, t. 2, col. 1033-1037). De même la piété mariale se développe et les fêtes de la Vierge se multiplient tandis que le sanctoral tend, dans l'année liturgique, à étouffer le temporal (P. Jounel, *Les développements du sanctoral romain de Grégoire* XIII *à Jean* XXIII, dans *La Maison-Dieu*, n. 63 bis, 1960, p. 74-87).

3° Le mouvement liturgique des 17e-18e siècles se manifeste, particulièrement en France, par la réforme des livres liturgiques, les éditions, traductions et ouvrages liturgiques à l'usage des fidèles, par la participation de ceux-ci à la liturgie ainsi que par les ouvrages de science liturgique. La science des liturgistes de cette époque et certaines de leurs positions ont inspiré les réformes liturgiques de Pie x et de Vatican II, mais une part des liturgies « néo-gallicanes » (moins grande que ne l'a pensé P. Guéranger) était liée au rigorisme janséniste (rituel d'Alet de 1667, etc) ou au gallicanisme ecclésiologique.

P. Guéranger, *Institutions liturgiques*, t. 2, Le Mans-Paris, 1841. — H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. 10 La prière et les prières sous l'Ancien Régime, Paris, 1932. — Ph. Sellier, *Pascal et la liturgie*, Paris, 1966. — M. Noirot, art. *Liturgique (droit)*, dans *Dictionnaire de droit canonique*, t. 6, 1955, col. 551-555. — H. Leclercq, art. *Liturgies néo-gallicanes*, DACL, t. 9, 1930, col. 1636-1729.

Dans la deuxième moitié du 18e siècle, ce mouvement prit une place notable en Allemagne (sur I. H. Wessenberg, cf W. Trapp, *Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung*, Ratisbonne, 1940; W. Müller, *Die liturgischen Bestrebungen des Konstanzer Generalvikars Wessenberg*, dans *Liturgisches Jahrbuch*, t. 10, 1960, p. 232-238) et en Italie (synode de Pistoie, condamné par Pie VI).

On ne peut énumérer ici que les noms les plus importants de la spiritualité et de la science liturgique à cette époque : en particulier en Italie le cardinal Jean Bona (DS, t. 1, col. 1762-1766) et le bienheureux Joseph-Marie Tomasi (t. 8, col. 1414-1416); en France Joseph de Voisin (première traduction complète du missel, 1660), Nicolas Letourneux (année liturgique; *supra*, col. 727-729), Louis Thomassin et Jean Grancolas (office divin; DS, t. 6, col. 768-769), Pierre Le Brun (messe). Ce dernier s'efforce de corriger ce qu'il y a d'excessif dans la réaction du clunisien Claude de Vert contre l'allégorisme. D'importance indirectement décisive pour la spiritualité, l'histoire de la liturgie prend un caractère scientifique avec les mauristes Jean Mabillon et Edmond Martène (cf leurs notices, DS, t. 10).

4° Unité liturgique et spiritualité au 19e siècle. — Prosper Guéranger (DS, t. 6, col. 1097-1106), restaurateur de la vie monastique en France, réconcilie piété liturgique et ecclésiologie ultramontaine et mène pendant près de quarante ans le combat pour le « retour à la liturgie romaine », qui aboutira en France à l'abandon de toutes les liturgies particulières (*Institutions liturgiques*, 1e éd., 1840-1856), en même temps que son *Année liturgique* (publication commencée en 1841, achevée après la mort de Guéranger par Lucien Fromage) nourrit les fidèles des textes liturgiques et exerce une influence étendue et profonde. Contre toutes les méthodes de prière individuelle il pose en thèse que la liturgie, prière de l'Église, est la meilleure des spiritualités. L'influence monastique et liturgique de Guéranger fait naître en Allemagne et en Belgique un nouveau rameau de l'ordre bénédictin, la congrégation de Beuron, tandis que le renouveau liturgique s'étend au chant grégorien et à l'art sacré et qu'un fort mouvement analogue se développe dans l'anglicanisme (O. Rousseau, *Histoire du mouvement liturgique. Esquisse historique depuis le début du 19e siècle jusqu'au pontificat de Pie* X, Paris, 1945).

L'étude historique de la liturgie, soit médiévale (en particulier chez les anglicans), soit surtout ancienne, tout en ayant un aspect de défense contre les historiens rationalistes (Louis Duchesne contre Ernest Renan), sert le mouvement liturgique, qui se conçoit spontanément comme un retour aux sources, pour connaître celles-ci, en vérifier l'authenticité, critiquer les déformations postérieures, restaurer un esprit. Dans ce domaine plus que dans d'autres, du milieu du 19e siècle au milieu du 20e, la vie spirituelle a été en contact étroit avec l'histoire (N. K. Rasmussen, *Some Bibliographies of Liturgists*, dans *Archiv für Liturgiewissenschaft*, t. 11, 1969, p. 214-218; *Bibliographies of Liturgists : A First Supplement*, t. 15, 1973, p. 168-174).

5° De Pie X à Pie XII et à Vatican II. — Pendant les deux premiers tiers du 20e siècle, les papes ont joué un rôle important soit par leurs initiatives dans le domaine liturgique, soit en appuyant ou critiquant les développements pratiques ou théologiques du mouvement liturgique. Pie x donne un élan à la restauration du chant grégorien avec comme mot d'ordre la participation active (1903), incite à la communion fréquente (1905) et impose la communion des enfants (1910); il réalise aussi une première étape de réforme liturgique (bréviaire, 1911) qui n'aura de suite que quarante ans plus tard. C'est le temps où M. Festugière, bénédictin de Maredsous (*La liturgie catholique. Essai de synthèse*, Paris, 1913), polémique avec le jésuite J.-J. Navatel au sujet du rapport entre liturgie et vie spirituelle, et où, en Belgique, Lambert Beauduin donne au mouvement liturgique un nouveau caractère, plus paroissial et populaire (congrès de Malines, 1909; *La piété de l'Église*, Louvain, 1914; cf A. Haquin, *Dom Lambert Beauduin et le renouveau liturgique*, Gembloux, 1970; dans une ligne canoniale : A. Gréa, *La sainte liturgie*, Paris, 1913; cf DS, t. 6, col. 802-808).

Entre 1918 et 1940, tandis que le mouvement liturgique et grégorien se développe dans les différents pays et surmonte peu à peu les obstacles que lui opposent à la fois la dissociation très enracinée entre piété et rites extérieurs et l'agressivité de certains de ses partisans, il faut spécialement signaler en Allemagne R. Guardini, dont *Vom Geist der Liturgie* (1e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1918; trad., *L'esprit de la liturgie*, Paris, 1929) et l'œuvre entière ont affermi la base anthropologique de la piété liturgique, et l'école à la fois spirituelle, théologique et historique de Maria Laach, avec I. Herwegen et Odo Casel (*infra*, col. 938). Le développement du mouvement liturgique allemand et les tensions qu'il suscite conduisent en 1947 à la publication de l'encyclique de Pie XII *Mediator Dei et hominum*, qui cherche à discerner dans le renouveau liturgique les éléments dignes d'être approuvés et consacrés, de ceux qui sont excessifs ou archéologisants.

En France, le Centre de pastorale liturgique est créé en 1943 par deux dominicains qu'inspirent Lambert Beauduin (P. Duployé, *Les origines du centre de pastorale liturgique*, Mulhouse, 1968) et la pensée liturgique allemande. Pendant les dix dernières années du pontificat de Pie XII l'élan liturgique bénéficie, à des niveaux divers, de la volonté de réforme liturgique du pape et de la symbiose des deux mouvements liturgiques français et allemand. Dans ce dernier pays est particulièrement notable l'influence scientifique et pastorale de J. A. Jungmann (P.-M. Gy, *L'œuvre liturgique de*

J. A. Jungmann, dans *La Maison-Dieu*, n. 121, 1975, p. 159-165).

5. **Vatican II et la réforme liturgique post-conciliaire.** — Le concile, les décisions qu'il a prises et les dix années écoulées depuis semblent marquer la spiritualité de la liturgie de façon assez considérable pour qu'il soit nécessaire d'indiquer ici les principaux points de repère, tout en laissant aux historiens futurs le soin d'établir des perspectives plus larges et de juger les évolutions. De soi, la constitution conciliaire sur la liturgie *Sacrosanctum concilium* du 4 décembre 1963 ne concerne que la liturgie de l'Église catholique de rite occidental, même si cette constitution et la réforme subséquente ont exercé une influence sur les liturgies orientales catholiques et les liturgies occidentales non catholiques (cf *infra*, 6. 3°).

Sacrosanctum concilium comporte un aspect conjoncturel (différence avec les autres schémas préparés pour le concile, importance attribuée dans la discussion conciliaire à la question de la langue liturgique; cf P.-M. Gy, *Situation historique de la constitution*, dans *La liturgie après Vatican* II, coll. Unam sanctam 66, Paris, 1967, p. 111-126) et un aspect de complémentarité avec les documents conciliaires qui ont suivi; ceux-ci ont en particulier beaucoup approfondi l'ecclésiologie de la liturgie (constitution *Lumen gentium*), donné forme au rôle liturgique des évêques et des conférences épiscopales (décret *Christus Dominus*), situé l'Église par rapport au monde (const. *Gaudium et spes*; sur l'ensemble, cf J.-P. Jossua, *La constitution Sacrosanctum concilium dans l'ensemble de l'œuvre conciliaire*, dans *La liturgie après Vatican* II, cité *supra*, p. 127-156; aux yeux de l'auteur, la constitution a « une logique interne un peu unilatérale », p. 150). *Sacrosanctum concilium* est en continuité avec l'enseignement du concile de Trente et avec l'encyclique *Mediator Dei*, mais adopte un style de doctrine plus biblique que celle-ci et, de façon générale, une approche théologique moins tendue et plus inspirée du christianisme ancien que l'un et l'autre.

Quant aux livres liturgiques postconciliaires, ils ont parfois un peu resserré ce que le concile avait décidé (contrôle des traductions par le Saint-Siège), le plus souvent ils l'ont beaucoup élargi (usage généralisé des langues vernaculaires, extension des réformes, flexibilité nouvelle de la liturgie). On peut constater le passage aux langues vernaculaires dès le temps du concile, et la transformation de l'image de la liturgie à mesure qu'étaient publiés par Paul VI les livres réformés *ex decreto concilii*, surtout le missel (1969), la « liturgie des Heures » (1971), les fascicules successifs du pontifical et du rituel (1968-1973). Du fait que le concile rendait l'Église plus sensible au monde, et donc plus perméable à celui-ci, l'évolution de la civilisation occidentale, rapide et profonde à partir des années 1960, modifiait l'attitude des chrétiens envers la liturgie.

Parmi les apports les plus notables de *Sacrosanctum concilium* et des livres liturgiques postconciliaires à la spiritualité de la liturgie on peut relever : le rôle, de droit et dans une large mesure de fait, de l'assemblée comme sujet actif de la célébration, le prêtre présidant sacramentellement celle-ci sans être le célébrant exclusif (le vocabulaire de « participation active » du peuple à la liturgie apparaît insuffisant); corrélativement, l'insistance sur les sacrements non seulement comme choses saintes reçues du prêtre (cf Code de droit canonique de 1917), mais également comme actions de l'Église assemblée, dans lesquelles l'Église elle-même est à sa manière sacrement de Salut. L'ecclésiologie conciliaire ayant réaffirmé que la plénitude du sacrement de l'Ordre se trouve dans l'évêque, le lien entre juridiction et Ordre s'en trouve beaucoup resserré; le fondement plus sacramentel que purement social de l'organisation ecclésiale est mis en valeur; le rôle de l'évêque et du prêtre apparaît en conséquence moins rubrical, plus mystagogique et pastoral (P.-M. Gy, *La responsabilité des évêques par rapport au droit liturgique*, dans *La Maison-Dieu*, n. 112, 1972, p. 9-24). *Sacrosanctum concilium* et les nouveaux livres liturgiques reviennent sans cesse sur l'importance de la Parole de Dieu, de l'histoire du Salut et du mystère pascal, comme sur celle d'une célébration vraiment communautaire.

Pierre-Marie Gy.

6. **Liturgies occidentales non catholiques.** — Avec les mouvements réformateurs du 16e siècle, une situation inédite était créée en Europe. L'unité liturgique absolue (*supra*, col. 908 svv) se trouvait rompue et cédait la place à une diversité de liturgies nouvelles qui non seulement devraient répondre aux exigences des réformateurs en matière de compréhensibilité de la langue (donc abandon du latin), mais qui de plus devraient être libres des positions catholiques et exprimer les affirmations principales des mouvements, nonobstant les appels de telle ou telle Église à la tradition. Ceci constitue un *novum* absolu et est d'une extrême importance quand il s'agit d'évaluer l'interdépendance entre liturgie, théologie, culture et spiritualité.

1° La Communion anglicane est la plus répandue géographiquement des trois grandes familles réformées, et c'est en même temps celle qui a gardé le plus une uniformité liturgique. Ceci est dû en partie à des raisons politiques, mais bien plus au *Book of Common Prayer* et à la législation qui l'a imposé; le parallélisme avec les livres liturgiques issus du concile de Trente est éloquent.

Le *Book of Common Prayer*, publié sous la direction de Cranmer (1549, 1552 et 1662; projets non-approuvés en 1927 et 1928; *Alternative Series* approuvées en 1965-1973), contient la liturgie anglicane en entier. L'Office quotidien y tient un grand rôle, peut-être plus que la célébration de l'Eucharistie (où l'Ordinaire chanté est maintenu et la prière eucharistique modifiée et simplifiée). Dans les cathédrales et les collèges, les célébrations du *Book* revêtent une grande beauté : « Les offices de prière du matin et du soir... ne sont pas seulement une des formes les plus impressionnantes, mais une des formes les plus pures de la prière publique chrétienne qu'on puisse trouver aujourd'hui » (L. Bouyer, *La vie de la liturgie*, coll. Lex orandi 20, Paris, 1956, p. 68).

La liturgie anglicane a été d'une grande importance pour la spiritualité et la piété anglicanes. Avec la version classique de la Bible (*King James Version*, 1611), elle a contribué à former la langue et la culture anglaises. De plus, l'anglicanisme a maintenu du moyen âge catholique l'usage des livres de dévotion dérivés de la liturgie (DS, art. Heures, t. 7, col. 410-431), le chef-d'œuvre étant ici les *Preces Privatae* de Lancelot Andrewes (1555-1626). Le Mouvement d'Oxford, au

19e siècle, a également contribué à renforcer les liens entre la liturgie et la spiritualité.

Les hymnes et cantiques de l'anglicanisme ont joué un grand rôle, surtout chez les *Evangelicals* (DS, art. Anglicanisme, t. 1, col. 660-670); le poète le plus important est Charles Wesley, frère de John Wesley (1707-1788), le fondateur du méthodisme (dérivé de l'anglicanisme).

2° Les Églises luthériennes et réformées présentent beaucoup moins de traits communs : chaque Église nationale ou particulière a constitué des traditions liturgiques qui, en partie seulement, sont enracinées dans les options fondamentales de Luther, de Calvin ou de Zwingli, mais qui pour le reste sont redevables de l'évolution interne de chaque Église, et on ne peut qu'énoncer quelques principes qui ont guidé l'évolution de chacune d'entre elles. Le rejet de la Messe catholique par les réformateurs a conduit partout à une moindre insistance sur la théologie eucharistique : la prière eucharistique a été réduite, de même que la fréquence de sa célébration. Un trait général, de grande portée pour la spiritualité, a été la très riche *hymnologie* des Églises issues de la Réforme. Les Églises calvinistes ont beaucoup employé des versifications métriques du psautier (vg Clément Marot, 1538), tandis que Luther lui-même a ouvert la voie de la tradition des compositions libres, d'une importance exceptionnelle; ainsi celles de N. F. S. Grundtvig (DS, t. 6, col. 1085-1088) pour les Églises luthériennes de Scandinavie. C'est cette hymnologie qui caractérise le climat spirituel des liturgies réformées et luthériennes bien plus que le contenu des prières liturgiques.

3° Au vingtième siècle, le mouvement liturgique dans l'Église catholique (cf *supra* 5) connaît un parallèle dans les Églises de tradition réformée et a même souvent servi directement d'inspiration à ces mouvements (en particulier après la réunion de *Faith and Order* à Montréal en 1963 et après Vatican II). L'effort porte souvent sur un retour à des structures de prières plus simples, détachées des additions des siècles passés, mais on rencontre aussi un effort pour créer des liturgies plus « oecuméniques » qui reprennent tel ou tel élément des traditions des autres Églises (*Church of England*, *Church of South India*, Communauté de Taizé).

Périodiques. — *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie*, Kassel, 1955 svv. — *Studia Liturgica.* An International Ecumenical Review for Liturgical Research and Renewal, Rotterdam, 1962 svv.

Études d'ensemble : Y. Brilioth, *Eucharistic Faith and Practice*, Londres, 1930. — I. Pahl, *Die Liturgie des Abendmahls in den Reformationskirchen*, Fribourg (Suisse), recueil complet en préparation.

1° *Book of Common Prayer*, innombrables éditions. Versions française (à l'usage des Iles Jersey et Guernesey), latine et grecque. — F. Procter et W. H. Frere, *A New History of the Book of Common Prayer*, Londres, 1901. — F. E. Brightman, *The English Rite*, 2 vol., Londres, 1915, 1921; réimpr. Farnborough, 1970. — G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, Westminster, 1945. — H. Davies, *Worship and Theology in England*, 5 vol., Londres et Princeton, 1961-1975. — B. J. Wigan, *The Liturgy in English*, Londres, 1962, 1964. — G. J. Cuming, *A History of Anglican Liturgy*, Londres, 1969 (bibliographie raisonnée).

Lancelot Andrewes, *Preces Privatae*, éd. critique par F. E. Brightman : *The Private Devotions of L. A.*, 1926; New York, 1961; trad. franç. par M. Villain et S.-A. Cwiertniak, Grenoble-Paris, 1946. — E. Underhill, *Worship*, Londres, 1936. — J. Julian, *A Dictionary of Hymnology*, 2e éd., Londres, 1907. — H. A. Hodges et A. M. Allchin, *A Rapture of Praise*, Londres, 1966 (sur les hymnes des frères Wesley). — J. C. Bowmer, *The Sacrament of the Lord's Supper in Early Methodism*, Westminster, 1951.

2° G. Ritschel, *Lehrbuch der Liturgik*, 2e éd. revue par P. Graff, Göttingen, 1951. — K. F. Müller et W. Blankenburg, *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*, Kassel, 1954 svv (5 vol. jusqu'en 1970). — H. B. Meyer, *Luther und die Messe*, coll. Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien 11, Paderborn, 1965. — A. M. Allchin, *The Hymns of N. F. S. Grundtvig*, dans *Eastern Churches Quarterly*, t. 13, 1959, p. 129-143; t. 14, 1960, p. 28-44. — J.-D. Benoît, etc, *L'Esprit du culte protestant*, Clermont-Ferrand, 1942. — R. Paquier, *Traité de liturgique : essai sur le fondement et la structure du culte*, Neuchâtel, 1954 (calviniste). — I. T. Jones, *A Historical Approach to Evangelical Worship*, New York-Nashville, 1954 (presbytérien).

3° C. O. Buchanan, *Modern Anglican Liturgies*, Londres, 1968; *Further Anglican Liturgies*, Nottingham, 1975. — E. J. Lengeling, *Die gegenwärtige Stand der liturgischen Erneuerung im deutschen Protestantismus*, dans *Münchener Theologische Zeitschrift*, t. 10, 1954, p. 83-101, 200-225. — W. Birnbaum, *Das Kultusproblem und die liturgischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts*, t. 2, Tübingen, 1970. — *The Book of Common Worship of the Church of South India*, Oxford, 1962. — *Eucharistie à Taizé*, Taizé, 1959. — *Office de Taizé*, Taizé, 1964.

Niels Krogh Rasmussen.

C. LITURGIES ORIENTALES

1. **Lignes de crête de l'histoire.** — Cette étude est à dessein limitée à la tradition liturgique de l'Église byzantine; des analyses similaires devraient être faites pour d'autres familles liturgiques de l'Orient : copte, arménienne, syrienne, éthiopienne, etc.

C'est aux centres syriens d'Antioche et de Jérusalem qu'il faut rattacher l'origine du rite byzantin, qui s'étendra peu à peu à toutes les provinces de l'empire de Byzance. Plusieurs facteurs marquent la piété liturgique de l'Orient chrétien dès l'édit de Milan (313) : 1) L'alliance sacrée de l'Empire et de l'Église et l'afflux des masses populaires vers le baptême entraînent dans l'Église une mutation profonde de son mode de vie, de prédication et de piété; la multiplication des lieux de culte conduit à une fixation rapide des formulaires, au développement de l'hymnographie, des gestes et des processions. — 2) Les conflits théologiques qui ébranlent l'Église à l'époque des conciles se répercutent dans le culte où s'exprime en formes renouvelées la *lex credendi* permanente. — 3) L'essor du monachisme, anachorétique et cénobitique, entraîne enfin une polarisation de la piété liturgique vers un mode de vie monastique où se réalise l'idéal de la perfection évangélique et vers le culte proprement ecclésial qui se développe autour des grands centres : Constantinople, Jérusalem, Antioche. Le tournant du 4e siècle est lié à une production liturgique et doctrinale intense. Pourtant la cristallisation des formes n'est pas encore définitive.

C'est à partir de Jérusalem que se développe le cycle des fêtes, célébrées aux lieux mêmes des événements du salut. Entre le 6e et le 8e siècles, on assiste au développement de l'hymnographie. La forme plus ancienne du *kondakion* (composition rythmée, pour les grandes fêtes et sur des thèmes de l'ancien et du nouveau Testament) est rendue célèbre par Romanos le Mélode (6e siècle). L'influence de la tradition musicale syrienne venue d'Éphrem de Nisibe † 373 y est indéniable. Les *kondakia* cèdent peu à peu la place aux *canons* et *stichères*, dans lesquels excellent André

de Crète † 740, Jean de Damas († vers 750) et Cosmas de Maïouma (8e siècle). L'hymnographie supplante les éléments scripturaires de l'office, mais en gardant une profonde inspiration biblique.

C'est au monastère de Stoudion à Constantinople, au temps de l'iconoclasme, que les livres liturgiques voient leur rédaction définitive : Triode de Carême, Pentecostaire, Octoèque complet des huit semaines du cycle hebdomadaire, sanctoral complet en douze ménées. Le livre des rubriques, ou *Typikon*, codifiera l'usage liturgique, la règle du jeûne et de la prière dans tous ses détails.

Le triomphe de l'orthodoxie en 842 consacre à la fois le rétablissement de la vénération des saintes icônes et la victoire de l'Église sur les hérésies. Dès lors, l'Église préserve et transmet la règle de la foi et l'ordre de la prière. L'élévation de l'iconostase entre le sanctuaire et la nef marque le terme d'une évolution commencée au 4e siècle et caractérisée par une dimension proprement mystagogique ou sacrale du culte. Nulle part la différence n'est si nette entre le peuple sacré et les saints ordres de la hiérarchie et des moines que dans la *Hiérarchie ecclésiastique* du pseudo-Denys. Entre le 12e et le 15e siècles enfin, on voit la fixation de rites secondaires : *prothèse* ou préparation des offrandes, récitation des prières à voix basse, place autonome donnée au baptême et au mariage par rapport à l'Eucharistie, sacrement de l'assemblée dominicale.

La liturgie byzantine constitue le moyen privilégié de la propagation du christianisme dans les jeunes états slaves à partir du 9e siècle; le rôle des monastères y est prépondérant. Dans l'ensemble, la prière publique y reste fidèle à ses origines. L'usage intensif des langues populaires favorise une pénétration profonde de la foi et des traditions chrétiennes. Aujourd'hui encore, le culte liturgique constitue un des aspects les plus authentiques du témoignage de l'Église orthodoxe dans les différents milieux politiques et culturels où elle s'est implantée.

2. **Liturgie et spiritualité.** — Le culte exprime les catégories les plus essentielles de la vie spirituelle. Par le langage sacramentaire et liturgique, l'Église élabore une théologie vécue des sens spirituels, une vision de la beauté divine du Royaume dont le culte donne l'anticipation. Entre le culte extérieur du temple et le culte intérieur du cœur, une correspondance profonde s'établit, une continuité nécessaire s'affirme, comme le montre l'extension de la prière liturgique, de l'hymnographie, de l'icône à usage personnel et familial. Tout un apprentissage du sens sacré du créé, du « profane », de la matière est en jeu dans la consécration de l'eau et du vin ou des fruits de la terre. Le cycle de la semaine, partant du Jour du Seigneur et y aboutissant, actualise la tension véritable entre le dimanche et les jours de semaine : l'existence tout entière, si profane soit-elle, est orientée vers l'attente de Celui qui vient dans l'actualisation liturgique de l'Église. « Viens, Seigneur Jésus » (*Apoc.* 22, 20).

Le *triodion* de Carême, qui rassemble l'hymnographie accumulée durant des siècles par les chantres et les auteurs spirituels, offre l'enseignement le plus riche sur le devenir de l'homme engagé dans son combat spirituel. L'inspiration monastique indéniable de ces textes dénote l'importance pour l'Église de l'expérience et de la sagesse des spirituels du désert ou des communautés monastiques qui rappellent à la conscience chrétienne l'unique nécessaire.

1° Anthropologie de la prière. — Dans le cadre de l'anthropologie de la Bible et de l'Église, la prière et la vie intérieure engagent l'homme tout entier, corps et âme, à travers sa sensibilité et son intelligence : « Mon âme a soif de toi, mon Dieu; après toi languit ma chair » (*Ps.* 62, 2). Plutôt que de décrire la nature idéale de l'homme, les livres liturgiques entraînent les fidèles dans un long itinéraire spirituel.

1) Le premier pas est la prise de conscience du péché et de l'éloignement de Dieu : « Je suis consumé par les plaisirs, j'ai aveuglé la vue de mon âme..; l'âme endurcie, aveuglée par l'ivresse des passions, je ne regarde plus vers Toi, l'unique Dieu » (*Triode du grand Carême*, éd. Saint-Serge, t. 1, Paris, 1973, p. 206-207). « Par où commencerai-je à pleurer les œuvres de ma pauvre existence? J'ai suivi Adam, la première créature, dans la transgression et je me vois par mes fautes dépouillé de Dieu, des délices et du Royaume éternel » (André de Crète, début du Grand Canon pénitentiel du Carême, *ibidem*, p. 223).

2) On retrouve les accents de l'*Épître aux Romains* sur la colère du jugement de Dieu pour l'homme pécheur. Le dimanche du jugement dernier, qui précède le grand Carême, développe ce thème et appelle à la conversion des cœurs : « Quand tu viendras faire le juste jugement sur le siège de ta gloire.., les livres seront ouverts, les actions de l'homme dévoilées... Alors, que ferons-nous, hommes coupables de tant de fautes?.. Mais, Sauveur qui seul aimes l'homme, Roi des siècles, avant que ne vienne la fin, fais-moi revenir par le repentir, et aie pitié de moi » (p. 54-55).

L'homme ne peut se prévaloir ni de son ignorance, ni de sa piété. Le commandement d'amour est la seule loi du chrétien : « Nous qui connaissons les commandements du Seigneur, menons en eux notre vie. Nourrissons ceux qui ont faim, donnons à boire à ceux qui ont soif, revêtons ceux qui sont nus, recevons les étrangers, visitons les malades et ceux qui sont dans les prisons, afin que nous dise Celui qui viendra juger toute la terre : « Venez, les bénis de mon Père, hériter le Royaume préparé pour vous » (p. 55-56).

3) Dans la longue marche vers la Terre promise, la quarantaine du jeûne pascal introduit d'emblée dans la prière de repentir, continuée au cours du grand Carême :

« Ouvre-moi les portes du repentir, Toi qui donnes la vie. Car vers ton temple saint se lève mon esprit, portant tout souillé le temple de mon corps. Mais purifie-moi, Compatissant, dans la miséricorde de ton amour... Conduis-moi sur le chemin du salut, Mère de Dieu, car dans les fautes infâmes j'ai souillé mon âme... Par tes prières délivre-moi de toute impureté » (p. 3).

A travers la parabole du fils prodigue, méditée durant le pré-carême, le temps du repentir se révèle comme le retour d'exil, du « pays lointain » qui définit la condition humaine d'éloignement de Dieu; en écho à la désolation des exilés de Babylone (reprise du *Ps.* 136), retentit le cri du prodigue :

« J'ai dispersé la richesse du don paternel. Malheureux, j'ai mangé avec les bêtes qui n'ont pas de raison. J'étais épuisé, affamé, j'enviais leur nourriture. Mais je suis revenu vers le Père miséricordieux et j'appelle dans les larmes. Reçois-moi comme un serviteur et sauve-moi » (p. 17).

« Viens m'ouvrir tes bras paternels. Dans le désordre, j'ai

dépensé ma vie. Sauveur, j'ai négligé l'inépuisable richesse de tes compassions. Maintenant, n'abandonne pas mon cœur appauvri. Je suis brisé, Seigneur, je t'appelle. Père, j'ai péché contre le ciel et contre toi » (p. 20, tropaire repris dans l'office de la consécration monastique).

4) Le dernier dimanche avant le Carême, appelé dimanche du pardon ou « de l'expulsion d'Adam hors du paradis », les lamentations d'Adam aux portes du Paradis constituent un thème d'élection de l'hymnographie et de la prédication depuis Éphrem de Nisibe et Romanos le Mélode jusqu'au staretz Silouane. Le *kondakion* de ce dimanche, avec ses *oikoi* ou stances rythmées, est un des joyaux de la poésie liturgique de Byzance :

« Adam était alors en face des délices du paradis et se lamentait. Il se frappait le visage de ses mains et disait : Compatissant, aie pitié de moi qui suis tombé. — Paradis de toute vertu, de toute sainteté, de toute béatitude, planté par Adam et fermé par Ève, supplie Dieu pour l'homme déchu. — Compatissant... — Mais Dieu lui-même a compassion de moi. Il revêt ma nudité et il me la montre. J'ai transgressé, pourtant il veille sur moi. — Compatissant... » (p. 182-189).

5) Dans cette libération du péché qu'opère le Carême, l'Église nous introduit dans l'*ascèse*, dont le but est de restaurer le primat du spirituel sur la vie « naturelle » de l'homme. Le jeûne, inséparable de la prière, est un des moyens de l'ascèse. La distinction s'impose ici entre le sens du jeûne eucharistique et celui du jeûne ascétique. Le premier est une totale abstinence de nourriture et de boisson de courte durée, comme une préparation ultime à la fête et à la communion; il exprime l'attente par l'Église de l'avènement eschatologique du Royaume. Le second, de longue durée, s'inscrit dans une règle de vie qui requiert la continuité de l'effort. Le jeûne et l'ascèse contribuent à inscrire dans les profondeurs de l'être psycho-spirituel la loi évangélique de la primauté du Royaume.

« Accueillons avec joie, ô croyants, la divine annonce du jeûne... Préparons-nous, dans l'abstinence, à participer à la liturgie du Seigneur, célébrée en Sion... Le printemps du jeûne resplendit, la fleur de la pénitence... C'est le temps d'allégresse du Carême, c'est pourquoi rassasions-nous de la pureté éclatante de lumière, de la pure charité, de la prière éblouissante et de toutes les autres vertus » (p. 113, 162).

La finalité du jeûne n'est pourtant pas la mortification des sens, mais la participation à la vie nouvelle par la Pâque :

« Comme dans la nourriture, abstenons-nous de toute passion, nous réjouissant des vertus de l'Esprit; perfectionnons-nous en elles par l'amour, afin d'être dignes de voir tous la vénérable Passion du Christ Dieu et la sainte Pâque, dans l'allégresse spirituelle » (p. 194-195).

« Jeûnons d'un jeûne agréable et qui plaise à Dieu; car le jeûne véritable, c'est l'éloignement du mal, l'abstinence de la langue, le refus de la colère, la séparation des passions, de la médisance, du mensonge et des vains serments » (p. 221).

Le jeûne véritable est inséparable de la miséricorde. On retrouve ici les accents de la prédication sociale de Jean Chrysostome : « Rien ne sauve tant l'âme que la miséricorde aux indigents. La charité mélangée au jeûne délivre l'homme de la mort. Embrassons-la, car rien ne lui est égal, elle suffit à sauver les âmes » (p. 491).

Ainsi le jeûne et l'ascèse préparent à la célébration liturgique en nous purifiant des passions et en libérant les forces de l'Esprit; réciproquement, la liturgie constitue une catéchèse par excellence et un appel au combat spirituel. L'Église est située entre l'actualisation du Royaume et la louange inaugurée de l'Agneau (cf *Apoc.* 7, 15, etc). C'est dans l'action liturgique que le chrétien vit le plus profondément la réalité de cette tension.

2° Pâque et Esprit Saint. — Tout le mystère du culte, dans la variété des formes et des rites, est une louange et une méditation incessante de l'événement essentiel de notre foi, la Pâque du Christ mort et ressuscité. Par le mémorial pascal de l'Eucharistie, toute la vie sacramentaire de l'Église est une incorporation de l'homme pécheur à la vie nouvelle dans le Christ, à partir du baptême, sacrement pascal par excellence, à travers la spiritualité baptismale qu'est l'ascèse chrétienne, dans la croissance du Corps eucharistique du Christ qu'est l'Église, jusqu'à la mort, dernier acte du sacrement pascal de la vie du chrétien et passage à la communion plénière avec l'Agneau.

Le mystère pascal est évoqué ici moins pour lui-même que pour ses implications dans la vie spirituelle. Nous retiendrons donc, d'une part, les sacrements de l'initiation, et, d'autre part, le triduum pascal, qui se répercute dans la théologie et la catéchèse hymnographique du cycle hebdomadaire.

1) *Le mystère pascal du baptême.* — Dans l'espace et le temps de l'Église, la matière et le cosmos tout entier sont baptisés, consacrés, pour devenir temple de la présence du Créateur. Par des bénédictions liturgiques, les éléments naturels retrouvent leur pureté primordiale, les symboles se muent en sacrements, signes et médiateurs de la vie nouvelle.

Les rites de l'initiation expriment en symboles un processus intérieur de conversion du cœur, d'arrachement au péché, de préparation à la confession du Christ. L'Esprit est déjà présent dans ce processus invisible : il fait fermenter la pâte, oriente le cœur du catéchumène et inaugure déjà le règne du Seigneur dans la vie du baptisé. Cette présence de l'Esprit précède et transcende les symboles sacramentels qui tendent à l'exprimer. A son tour, le baptême introduit à la croissance et à la maturation spirituelle; il implique un choix radical entre Dieu et le monde, choix constamment réaffirmé dans la confession de foi liturgique et dans la vie tout entière :

« Ajoutez à la foi que vous avez reçue; faites briller et éclater davantage la justice et la grâce de votre baptême... On nous appelle nouveaux illuminés : pour nous en effet, si vous le voulez, la lumière est toujours nouvelle et ne s'éteint jamais... Le soleil levant verse moins de rayons sur le monde que l'Esprit ne répand de splendeurs sur une âme qu'il inonde de sa grâce » (Jean Chrysostome, *Cat. 2 ad illuminandos* 1, PG 49, 232d-233a).

2) *Pâque et dimanche.* — Dans le déroulement des cycles liturgiques de l'année ou de la semaine, l'Église célèbre sacramentellement la mort et la résurrection du Christ et inscrit la Pâque dans la trame de la temporalité. Tout le mystère de la Pâque est déjà présent dans le dimanche, jour du Seigneur ressuscité, et la Pâque même n'est que la célébration solennelle de la Pâque hebdomadaire des premières communautés chrétiennes. La liturgie eucharistique du dimanche est peu modifiée dans sa structure et son ordonnance, parce que le dimanche est en Orient le jour par excellence de la célébration eucharistique.

« L'office de la vigile a gardé dans les diverses églises

d'Orient une vitalité que l'Occident n'a jamais connue » (I.-H. Dalmais, dans *La Maison-Dieu*, n. 46, 1956, p. 61). Autour de cette veillée dominicale, primitive et populaire, s'est progressivement constitué, dans une synthèse théologique remarquable, le cycle hebdomadaire, tel qu'il est consigné dans le livre liturgique de l'*Octoechos*, ou des semaines de huit tons. Le développement de son hymnologie est parallèle à celui du Triodion et de la Semaine Sainte. Il remonte à l'œuvre poétique de Jean de Damas et des moines du *Stoudion*. Quelques thèmes saillants marquent la vie spirituelle d'une tonalité pascale :

a) Louange vespérale au Christ, soleil sans déclin : « Reçois, Seigneur saint, nos prières vespérales et accorde-nous la rémission de nos péchés. O toi qui seul as manifesté dans le monde la Résurrection » (Ton 1). « Nous t'offrons l'adoration vespérale, ô lumière sans déclin, car dans le miroir de la chair, tu as éclairé le monde, et tu es descendu jusqu'aux enfers; tu y as dissipé les ténèbres et tu as montré aux nations la lumière de la Résurrection » (Ton 5).

b) Abîmes évoqués par les psaumes du lucernaire (vg *Ps.* 129); l'Église y reconnaît la déchéance où l'homme a été plongé par la désobéissance d'un seul; mais le Christ y est descendu porter sa lumière : « Lorsque tu descendis vers la mort, ô Vie immortelle, tu anéantis l'enfer par l'éclat de ta divinité. Lorsque tu fis lever les morts du fond de l'abîme, toutes les puissances célestes s'écrièrent : ô Christ, notre Dieu, Donateur de Vie, gloire à toi » (Ton 2).

c) Salut par le Christ ressuscité de l'homme blessé à mort par le venin du serpent : « Tu as sauvé celui qui en Éden fut blessé par la langue venimeuse... Je marchais dans l'ombre de la mort et tu m'as appelé à la lumière, frappant le sombre enfer de l'éclair de ta divinité » (Ton 2).

Un des sommets de la vigile dominicale est l'hymne de la Résurrection qui suit l'évangile pascal des Matines; un verset en est cité par Syméon le Nouveau Théologien † 1022 dans un texte qui montre comment, dans l'Esprit Saint, nous ne croyons pas seulement en la Résurrection mais en devenons témoins oculaires, au même titre que les apôtres le jour de Pâques :

« Pour la Résurrection du Christ, la plupart des hommes y croient, mais bien peu en ont aussi la claire vision : et ceux qui ne l'ont pas vue ne peuvent non plus adorer, comme Saint » et comme Seigneur, le Christ Jésus. « Nul, en effet, est-il écrit, ne peut dire : Jésus est Seigneur, sinon dans l'Esprit Saint » (1 *Cor.* 12, 3); et ailleurs : « Dieu est Esprit, et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en esprit et en vérité » (*Jean* 4, 24). En effet, la formule sacrée que nous avons tous les jours à la bouche n'est pas : Ayant cru à la Résurrection du Christ; mais que dit-elle? « Ayant vu la Résurrection du Christ, adorons le Saint, le Seigneur Jésus, le seul sans péché » (c'est la citation de l'hymne chanté la nuit de Pâques et aux vigiles dominicales). Comment donc l'Esprit Saint nous pousse-t-il à dire actuellement : « Ayant vu la Résurrection du Christ », comme si nous l'avions vue, elle que nous n'avons sûrement pas vue?.. Serait-ce donc que la divine Écriture veut nous faire mentir?.. Au contraire, elle nous exhorte à attester la vérité, cette vérité qu'en chacun de nous, les fidèles, se reproduit la résurrection du Christ, et cela non pas une fois, mais quand à chaque heure, pour ainsi dire, le Maître en personne, le Christ, ressuscite en nous, tout de blanc vêtu et fulgurant des éclairs de l'incorruption et de la divinité. Car le lumineux avènement de l'Esprit nous fait entrevoir, comme en son matin (cf *Jean* 21, 4), la Résurrection du Maître, ou plutôt nous fait la faveur de le voir lui-même, lui, le Ressuscité » (*Catéchèse* 13, SC 104, 1964, p. 197-201).

3° La communion du Saint-Esprit. — La liturgie constitue le lieu par excellence de l'Esprit, source de vie et de sanctification, milieu divin où se fait la communion à la vie divine. Mais cette expérience de l'Esprit se diversifie dans la richesse des personnes humaines en charismes, vocations et ministères. Toute la tradition spirituelle de l'Orient, de saint Jean Chrysostome et saint Basile au 4e siècle, jusqu'à Nicolas Cabasilas au 14e et au starets Silouane de nos jours, témoigne de la présence de l'Esprit dans le corps ecclésial du Christ, aujourd'hui comme à la Pentecôte.

« La Pentecôte est une fête permanente... Si l'Esprit n'était pas présent, l'Église n'existerait pas » (Jean Chrysostome, *De S. Pentecoste*, hom. 1, 1 et 4, PG 50, 454d, 459a). « Descendu une fois, le Saint-Esprit ne nous a pas abandonnés; mais il est avec nous et il y sera jusqu'à la fin » (Nicolas Cabasilas, *Explication de la divine Liturgie* 28, 2, SC 4 bis, 1967, p. 177). « A la Pentecôte, l'Église a reçu l'Esprit Saint après que le Christ fut monté au ciel; maintenant elle reçoit le don du Saint-Esprit, après que les oblats ont été acceptés à l'autel céleste; Dieu, qui a agréé ces dons, nous envoie en retour l'Esprit Saint, comme il a été dit : car le Médiateur est le même, aujourd'hui comme alors, et c'est aussi le même Esprit » (*ibidem*, 37, 6, p. 229).

Il y a une correspondance profonde entre l'expression liturgique de l'Eucharistie, Pentecôte permanente de l'Esprit, et l'expérience des saints et des spirituels : dans l'une et l'autre, c'est l'Esprit Saint qui crée le dynamisme et le miracle de l'appel, de la rencontre, de la transformation de l'homme en temple de Dieu. Ce sens de la prière de l'Esprit au cœur de l'homme est très fortement vécu dans la tradition de la prière du cœur, invocation incessante du Nom de Jésus (cf DS, t. 8, col. 1126-1150).

« Lorsque l'Esprit établit sa demeure dans l'homme, celui-ci ne peut plus s'arrêter de prier, car l'Esprit ne cesse de prier en lui. Qu'il dorme, qu'il veille, la prière ne se sépare pas de son âme... Désormais il ne maîtrise pas la prière pendant des périodes de temps déterminées, mais en tout temps » (Isaac de Ninive, *Mystics Treatises* 35, trad. A. J. Wensinck, Amsterdam, 1923, p. 174; cf les textes cités, DS, t. 7, col. 2049). « Il faut, quand le Seigneur Dieu, l'Esprit Saint, nous visite et vient en nous dans la plénitude de son indicible bonté, s'écarter de la prière aussi, supprimer la prière même. L'âme priante parle et profère des paroles. Mais à la descente du Saint-Esprit, il convient d'être absolument silencieux, afin que l'âme puisse entendre clairement et bien comprendre les annonces de la vie éternelle qu'il daigne alors apporter » (Séraphin de Sarov † 1833, *Entretien avec Motovilov*, dans I. Gorainoff, *Séraphim...*, coll. Spiritualité orientale 11, Bellefontaine, 1973, p. 191).

4° Eucharistie et prière du cœur. — C'est dans l'Eucharistie, point culminant du culte chrétien, que se fonde et s'épanouit la vie spirituelle du croyant et se révèle la véritable identité de l'homme qui « rend grâces pour toutes choses » dans l'assemblée.

1) *Eucharistie et vie en Christ.* — Plutôt que de retracer la trame de l'action eucharistique, nous voudrions souligner la mystique sacramentaire et eucharistique de la tradition orientale. Elle ne contredit pas la dimension spécifiquement monastique de la spiritualité byzantine, comme le montre l'exemple de Grégoire Palamas † 1359 qui, après avoir été un défenseur illustre de l'hésychasme athonite, devint archevêque de Thessalonique et passa les dernières années de sa vie à prêcher la participation au salut par la vie sacramentaire :

« Le Christ est devenu notre frère, en communiant à notre chair et à notre sang et s'est ainsi assimilé à nous... Il nous a liés et nous a adaptés à lui-même, comme l'époux le fait avec l'épouse, en devenant une seule chair avec nous, par la communion à ce Sang; il est aussi devenu notre Père par le divin baptême qui nous rend conformes à lui et il nous nourrit à son propre sein comme une mère pleine de tendresse... Venez, dit le Christ, mangez mon Corps, buvez mon Sang.., afin que non seulement vous soyez à l'image de Dieu, mais que vous deveniez des dieux et des rois, éternels et célestes, en me revêtant, moi, le Roi et le Dieu » (*Homélie* 56, éd. S. Oikonomos, Athènes, 1861, p. 206-208; cité par J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959, p. 247-248).

Ces mêmes images se retrouvent presque littéralement chez Nicolas Cabasilas († vers 1370; cf DS, t. 2, col. 1-9) : « Il se donne lui-même à nous, puisqu'en communiant à son Corps et à son Sang nous recevons Dieu même en nous » (*La vie en Jésus-Christ*, PG 150, 593b; trad. franç. S. Broussaleux, Amay-sur-Meuse, 1934, p. 107-108). « Le Sauveur, pour devenir notre Père.., a assumé notre chair et notre sang. De même, pour devenir ses enfants, nous devons communier à sa substance et ainsi, par ce sacrement, nous ne devenons pas seulement ses membres, mais aussi ses enfants » (597d-600a; trad., p. 112).

Par la communion fréquente, si nécessaire à cause de notre fragilité naturelle, s'opère en nous « un véritable transfert d'énergie vitale déificatrice » (M. Lot-Borodine, *Un maître de la spiritualité byzantine... Nicolas Cabasilas*, Paris, 1958, p. 114), une véritable christification de l'homme :

« C'est lui-même que nous possédons et non quelque chose de lui... Corps et âme, avec leurs facultés, tout est aussitôt spiritualisé, puisqu'il y a union d'âme à âme, de corps à corps, de sang à sang... O sublimité des mystères! Quoi! L'esprit du Christ se fond avec notre esprit, sa volonté avec notre volonté, sa chair avec notre chair, son sang avec notre sang! Quel esprit est le nôtre sous l'emprise de cet esprit, et quelle, notre volonté, sous l'empire de cette volonté, et quel, notre limon, sous l'action de ce feu! » (584d-585a; trad., p. 100).

2) *Eucharistie incessante.* — Quelques thèmes fondamentaux, qui remontent aux origines bibliques et se développent dans la tradition byzantine et la spiritualité hésychaste (cf DS, t. 7, col. 381-399), montrent la continuité entre le mystère eucharistique du culte ecclésial et la recherche intérieure de Dieu.

a) *Priez sans cesse* (*Luc* 18, 1; 1 *Thess.* 5, 17). — Ce commandement est à comprendre au sens fort. Mais il s'agit moins d'une prescription quantitative sur la durée de la prière, d'ailleurs contredite par l'enseignement de Jésus (*Mt.* 6, 7), que d'une recherche incessante de l'Unique nécessaire, d'une méditation constante de la Parole de Dieu. C'est en termes de vigilance que Jésus recommande la prière (*Apoc.* 3, 3 et 20). L'office liturgique, comme la prière personnelle, est une veille, où le cœur est tendu vers la venue de l'Époux (cf *Marc* 13, 35-37). La prière de veille tend à s'inscrire dans le rythme des cycles naturels du jour et de la nuit (1 *Thess.* 5, 5-6). Toute la tradition philocalique de l'Orient chrétien s'efforce d'expliciter l'expérience primitive de la prière incessante qui envahit l'homme intérieur avec une force irrésistible.

b) *Le Nom de Jésus.* — Au-delà des techniques particulières que les spirituels sinaïtes ou athonites ont pu développer (cf DS, t. 8, col. 1130-1141), il faut retenir le fait primordial de l'invocation brève de Jésus, de l'appel à sa miséricorde, de la louange incessante de son Nom. On ne souligne pas assez la cohérence intérieure entre l'invocation liturgique du Seigneur et la prière du cœur : les premiers chrétiens étaient appelés « ceux qui invoquent le Nom du Seigneur » (*Actes* 2, 21; cf 9, 14 et 21; 1 *Cor.* 1, 2). C'est dans ce contexte que le *Maranatha* liturgique exprime l'attitude chrétienne fondamentale, dans l'ambivalence de cette expression qui peut signifier à la fois l'attente confiante (« Viens, Seigneur ») et l'annonce de la présence de l'Époux dans la célébration (« le Seigneur vient »).

c) *Kyrie eleison.* — L'usage de cette oraison jaculatoire n'est-elle pas le vestige d'une prière incessante au cœur même de l'intercession publique? On a par ailleurs souligné le lien du *Kyrie eleison* avec l'invocation de Jésus dans ses origines (I. Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison*, OCA 157, Rome, 1960; cf DS, t. 8, col. 1127, et t. 9, col. 867). Deux passages de la *Philocalie* peuvent en illustrer le sens spirituel.

Le premier est tiré de la *Vie de Syméon le Nouveau Théologien* par Nicétas Stéthatos (éd. I. Hausherr, OCA 12, Rome, 1928, p. 9-11). Au terme d'une extase où Syméon fut illuminé d'une lumière céleste, « il fut rempli d'une grande joie.., dans son étonnement, il criait à haute voix sans se lasser, Seigneur, aie pitié de moi... Très tard enfin, cette lumière s'étant peu à peu retirée.., il trouva son cœur rempli de joie ineffable et sa bouche criant à haute voix : Seigneur, aie pitié ».

Le second est un *Commentaire du Kyrie eleison*, anonyme, datant probablement de la fin de l'époque byzantine : « La pitié de Dieu n'est rien d'autre que la grâce du Saint-Esprit, cette grâce que nous les pécheurs nous devons demander à Dieu en disant continuellement *Kyrie eleison*. Celui qui connaît le besoin qu'il a de toutes ces choses (c'est-à-dire de l'esprit de puissance, sagesse, crainte, amour, paix, pureté, humilité) et qui les demande à Dieu dans son grand amour en disant le *Kyrie eleison*, recevra sûrement ce qu'il demande et obtiendra la pitié du Seigneur et sa grâce divine » (*Philocalie*, t. 5, Athènes, 1963, p. 69-72).

3) *Le sacrifice intérieur.* — Les démarches prophétiques de dépassement du ritualisme sacrificiel dans l'offrande intérieure du cœur purifié (cf *Amos* 5, 21-24; *Is.* 1, 11-17; *Osée* 6, 6; *Ps.* 49, 14-23) sont assumées par Jésus, le Serviteur souffrant qui s'offre au Père en sacrifice agréable pour la vie du monde (cf *Hébr.* 9, 28). On comprend ainsi l'extension du thème sacrificiel et sacerdotal (cf *Hébr.* et *Apoc.*; *Rom.* 12, 1; 15, 16; *Phil.* 2, 17; 4, 18; 1 *Pierre* 2, 4-10) à toutes les dimensions de la vie chrétienne. Pour Irénée de Lyon, le seul sacrifice désormais agréable à Dieu est celui de son Fils (*Adversus haereses* IV, 17, 5, SC 100, 2, 1965, p. 590-592). Il est salutaire à l'homme qui l'offre avec sa prière alimentée par l'Eucharistie; par là, l'homme lui-même est glorifié, dans l'offrande de sa propre sanctification qui fait de lui une hostie vivante (cf IV, 18, 1 et 5-6, p. 596, 610-614).

« Ainsi, recevant le salut, nous rendons grâces chaque jour à Dieu, qui, par le moyen de sa grande et insondable sagesse, nous sauve et proclame le salut » (*Démonstration évangélique* 97, SC 62, 1959, p. 66).

« Que chacun d'entre vous, dit Origène, porte en lui-même son holocauste, afin qu'il se consume sans fin. Si je renonce à tout ce que je possède, si je porte ma croix et suis le Christ.., si le monde m'est crucifié et moi au monde, j'ai offert un holocauste à l'autel de Dieu et je deviens le prêtre de mon propre sacrifice » (*In Leviticum* 9, 9, PG, 12, 521c-522a; cf Jean Chrysostome, *In Ps.* 140, 3, PG 55, 451a).

La *Philocalie* est profondément pénétrée par ce mouvement de la liturgie visible de l'Église à la liturgie invisible du cœur et à la liturgie céleste devant le trône de Dieu. Un hymne inédit de saint Éphrem illustre

bien comment le culte liturgique trouve son accomplissement dans la prière incessante du solitaire (cité par A. Louf, *Seigneur, apprends-nous à prier*, Bruxelles, 1972, p. 160-161) :

> Ils sont ordonnés prêtres pour eux-mêmes et offrent leur ascèse...
> Le jeûne est leur offrande, la veille est leur prière,
> pénitence et foi sont le sanctuaire.
> Leurs méditations sont l'holocauste, leur célibat la victime...
> Leur cœur pur est le grand prêtre,
> leur contemplation, le prêtre qui préside.
> Sans cesse leurs lèvres offrent le sacrifice :
> la prière qui aspire au repos...

Un dernier texte, tiré des écrits de Grégoire le sinaïte † 1346 (DS, t. 6, col. 1011-1014), résume bien le sens de la liturgie intérieure célébrée selon l'Esprit et exprime à la fois l'exigence spirituelle et la sobriété de la tradition philocalique : « Le cœur libéré de toutes pensées et mû par l'Esprit Saint lui-même est devenu un temple véritable, dès avant la fin des temps. La liturgie s'y célèbre entièrement selon l'Esprit. Celui qui n'a pas encore atteint cet état sera peut-être, grâce à d'autres vertus, une bonne pierre pour l'édification de ce temple. Mais il n'est pas lui-même le temple de l'Esprit, ni son grand prêtre » (*Philocalie..*, t. 4, p. 31-32; cité par A. Louf, *ibidem*, p. 159).

Voir les études signalées dans *L'Église en prière. Introduction à la Liturgie*, éd. A.-G. Martimort, 3e éd., Paris-Tournai.., p. 15-26.

L. Beauduin, *La piété de l'Église, principes et faits*, Louvain-Maredsous, 1914. — L. Bouyer, *Le Mystère pascal*, coll. Lex orandi 4, Paris, 1947; 5e éd., 1957; — P.-Th. Camelot, *Spiritualité du baptême*, coll. Lex orandi 40, Paris, 1960. — I. Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison*, OCA 157, Rome, 1960. — *Liturgie et vie spirituelle*, 4e Congrès du Centre de Pastorale liturgique, Angers 1962, dans *La Maison-Dieu*, n. 69 et 72, 1962; n. 73, 1963. — Un moine de l'Église d'Orient, *La prière de Jésus*, Chevetogne, 1963.

B. Bobrinskoy, *Prière et vie intérieure dans la tradition orthodoxe*, dans *Verbum Caro*, n. 60, 1961, p. 338-356; *Nicolas Cabasilas et la mystique hésychaste*, dans *La pensée orthodoxe*, n. 12, 1966, p. 21-42; *Le mystère pascal du Baptême*, dans A. Benoît, etc, *Baptême, sacrement d'unité*, Paris, 1971, p. 85-144; *Quelques réflexions sur la pneumatologie du culte*, dans *Mélanges liturgiques... B. Botte*, Louvain, 1972, p. 19-29.

R. Bornert, *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du* VIIe *au* XVe *siècles*, Paris, 1966. — P. Evdokimov, *La prière des Églises d'Orient. La liturgie de saint Jean Chrysostome*, Mulhouse, 1966. — Th. Strotmann, *Pneumatologie et liturgie*, dans *La liturgie après Vatican* II, coll. Unam Sanctam 66, Paris, 1967, p. 289-314. — E. P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Église d'après la tradition syrienne d'Antioche*, coll. Théologie historique 15, Paris, 1971. — A. Louf, *Seigneur, apprends-nous à prier*, Bruxelles, 1972.

A. Schmemann, *Introduction to Liturgical Theology*, Londres, 1966; *Pour la vie du monde*, Paris, 1969; *Le Grand Carême*, Bellefontaine, 1974; A. Schmemann et O. Clément, *Le mystère pascal*, Bellefontaine, 1975.

Boris Bobrinskoy.

III. APPROCHES DOCTRINALES

A. LITURGIE ET VIE CHRÉTIENNE

1. **La configuration au Christ.** — La foi au Christ façonne, par la puissance de l'Esprit Saint, « l'homme nouveau, créé saint et juste dans la vérité, à l'image de Dieu » (*Éph.* 4, 24). Cet homme nouveau à l'image de Dieu trouve son type et sa figure en Jésus, frère des hommes et fils de Dieu, mort et ressuscité, vivant pour Dieu, son Père et notre Père. La naissance et la croissance de l'être chrétien s'opèrent dans une conformation au Christ, modèle de notre foi. Or cette conformation est « mystique ». Elle s'accomplit en posant, dans les signes et symboles de ce monde, la figure de l'être à venir. Car ce qui était visible dans le Christ Jésus se trouve désormais pour nous, depuis sa mort et sa résurrection, dans les *mystères* et *sacrements* de l'Église. C'est dans les signes symboliques en lesquels consistent les sacrements et toute la liturgie que l'être chrétien, par la foi et l'Esprit Saint, advient et se configure au modèle qui est le Christ.

La configuration mystique au Christ concerne chaque individu croyant. Mais elle n'est pas une œuvre individuelle. Elle est de nature sociale. Nul ne se donne à soi-même l'image de son devenir chrétien. Il la reçoit de Dieu, qui s'est fait connaître en Jésus-Christ, et il la découvre dans l'Église, dépositaire et intendante de la parole et des gestes sauveurs de Dieu en Jésus-Christ. La voix qui le convoque et l'appelle à la conversion vient de la communauté des croyants. La main qui le baptise et lui signifie le pardon de ses péchés, celle qui lui rompt le pain de vie, c'est toujours la main d'un frère croyant. C'est dans une assemblée visible et par ses rites que, dans l'Esprit Saint, le Christ parle, baptise, pardonne, nourrit.

La liturgie, agir symbolique de l'Église assemblée *hic et nunc*, est donc le lieu où naît et grandit la vie chrétienne. C'est là que la parole promise est échangée entre Dieu et l'homme, là que le pacte de l'Alliance est scellé. Pourtant la liturgie, en tant que célébration, n'est qu'un moment de la vie chrétienne, de même que la liturgie n'est qu'une partie de l'activité de l'Église. Avant la profession de foi publique et le pacte sacramentel, la parole emprunte des chemins divers pour illuminer l'esprit de l'homme et réformer son comportement moral. Après la parole échangée et le rite posé, la promesse doit être tenue dans une vie sainte animée par la charité. La liturgie est comme une émergence symbolique de l'intervention de Dieu dans l'existence chrétienne (le symbole étant ici compris tout à la fois comme la manifestation et la réalisation en devenir de ce qui est par lui médiatisé).

L'émergence du rite fournit à toute la vie chrétienne la figure d'où elle tire en même temps son sens et son être propre. Par le symbole rituel, chaque aspect de l'existence est référé au modèle fontal, à l'archétype Christ, spécialement au signe unique de Jonas donné dans la mort et la résurrection de Jésus. Toute l'existence prend configuration pascale. Chaque instant trouve son sens baptismal comme passage de la mort à la vie. Grâce au rite, les événements de l'existence deviennent eux aussi lieu d'*anamnèse*, c'est-à-dire actualisation vivante des *mirabilia Dei*, annonce et réalisation de ce que Dieu fait aujourd'hui pour les hommes. Par le symbole rituel enfin est posé ce qui doit advenir en plénitude, la nouvelle création, la communion parfaite de Dieu tout en tous. Les yeux fixés sur ce terme, l'Église peut rendre grâce et s'offrir en louange de gloire. Grâce à l'émergence eucharistique, toute la vie peut devenir passage au Père, consécration à Dieu, hymne d'un amour échangé.

Il est contradictoire que toute la vie soit liturgique au sens où la liturgie implique un moment célébratoire, une assemblée et des rites symboliques. La liturgie est comme arrachée à l'existence quotidienne. On n'y accomplit aucune des tâches qui incombent à l'homme

vivant en ce monde : travailler pour gagner son pain, élever sa famille, organiser la cité, aider ses frères, prendre du repos. Quand on y mange, ce n'est pas pour soutenir son corps; quand on y chante, ce n'est pas pour faire de la musique; quand on y prie, ce n'est pas pour un effet comptable. Les effets de l'activité rituelle échappent à l'expérience empirique contrôlable.

Mais en même temps c'est toute la vie qui est impliquée dans le symbole rituel. Vivre, aimer, partager, voir, entendre, parler, manger et boire sont des activités humaines de chaque jour. La liturgie, dans sa réalité sensible, n'est pas faite d'autre chose que de ces activités communes. Si elles y prennent une forme décalée par rapport à l'agir ordinaire (répéter une formule de prière, tenir les mains jointes, ne prendre qu'un peu de pain et de vin en guise de repas de fête), c'est pour mieux manifester l'être nouveau que veut induire ce comportement symbolique. Toute la vie est dans la liturgie. Mais elle n'y est pas comme expérience immédiate, non plus que comme simple expression consciente de réalités déjà expérimentées ailleurs. La vie est dans la liturgie médiatisée par le symbole rituel. C'est à cette condition seulement que le rite, provocation à chercher son sens et à prendre librement position, déploie un espace où la nouveauté peut advenir. La liturgie fait apparaître et être ce à quoi nous sommes conviés, ce qui est encore à vivre, en somme le plus important de notre vie.

2. **La participation à l'action liturgique,** comme l'a rappelé le deuxième concile du Vatican, doit être active, consciente et fructueuse (Constitution *Sacrosanctum concilium*, n. 11).

La liturgie est une action. Elle met en œuvre un service public : le service que Dieu rend à son peuple en Jésus qui s'est fait serviteur pour le libérer de l'esclavage; le service que le peuple élu, nation sainte et sacerdoce royal, rend au Père par son Fils, médiateur de l'alliance nouvelle. Ce qui est agi, c'est le salut de Dieu, et le sacrifice spirituel de l'Église. Mais rien n'arrive invisiblement qui ne soit visiblement signifié. C'est donc en action visible que, dans la liturgie, chacun accueille le salut et s'offre au Père. C'est en écoutant, en parlant, en marchant, en offrant, en mangeant, que se fait mystiquement la rencontre de Dieu et de l'homme et que l'alliance est renouvelée.

Mais une activité purement extérieure, le simple accomplissement même exact de ces rites, ne produit pas de soi le salut de l'homme et la gloire de Dieu. Cette activité ne prend sens et réalité que dans la foi. Symboles et sacrements sont des signes pour la foi. Or la foi repose sur l'écoute de la parole où Dieu se fait connaître à l'homme et sur le désir de l'homme d'être sauvé par Dieu. Nul ne peut participer en vérité à la liturgie s'il n'a pas été illuminé par la parole. Les rites et symboles restent scellés pour qui ne connaît pas Celui qui est le Chemin, la Vérité et la Vie. La liturgie ne cesse donc d'annoncer l'Évangile afin que les participants, en le recevant avec un cœur croyant, soient plus conscients du mystère auquel ils participent. Avant d'être un rite d'alliance, toute célébration chrétienne est d'abord une liturgie de la Parole. Cette parole n'est pas une simple information, un pur enseignement. Elle est elle-même « mystère », intervention de Celui qui interpelle, se fait connaître, convertit le cœur, l'illumine et se donne personnellement. Dieu tire la flèche, dit Grégoire de Nysse, mais l'archer pénètre avec elle dans le cœur.

Le fruit que l'on retire de la participation aux sacrements et célébrations liturgiques ne se mesure pas à la quantité de rites accomplis, de paroles entendues, de prières dites ou de sacrements reçus. Il ne se réduit pas non plus à la consolation qu'on y trouve, aux pensées éclairantes qu'on en retire, à l'aide morale reçue pour éviter le péché et nous dévouer au service de nos frères, bien que ces effets soient souhaitables et utiles, et qu'ils soient normalement les indices d'une participation fructueuse. Le fruit de la liturgie est le don de l'Esprit Saint qui nous associe à la mort et à la résurrection du Seigneur afin que nous vivions de son amour pour le Père et pour nos frères. Il est l'offrande spirituelle de nous-mêmes dans le Christ à la louange de gloire de Dieu le Père. L'accueil du don de l'Esprit dans le rite est à la mesure, non pas de notre science, de notre vertu ou autres capacités humaines, mais de la pauvreté du cœur, de l'intensité d'un désir qui ne cherche pas à capter Dieu ni sa puissance, mais à communier avec lui dans un amour réciproque librement consenti.

La fréquence de la participation liturgique et sacramentaire pour la sanctification de toute la vie chrétienne résulte d'un discernement sur les fruits qu'on en espère et qu'on en retire. Ce discernement est d'abord éclairé par la conscience qu'a l'Église d'offrir à tout croyant des sacrements majeurs où Dieu s'est engagé en Jésus-Christ, spécialement le bain de la renaissance et le repas eucharistique. Nul ne peut s'en dispenser. A un autre niveau, l'Église tient que là où plusieurs sont assemblés au nom de Jésus pour écouter sa parole, chanter des psaumes et des hymnes et intercéder par lui, lui-même est présent et agissant. Elle considère comme vitale l'assemblée hebdomadaire des fidèles, en anamnèse de la résurrection du Seigneur. Pour le reste, il incombe à chaque assemblée de chercher les formes les plus aptes à nourrir la foi, l'espérance et la charité de ses membres dans l'Esprit Saint, compte tenu d'un certain nombre de rites communs que détermine la loi ecclésiastique comme signes visibles d'unité entre les communautés locales. Enfin il revient à chaque croyant de choisir les célébrations et les formes de participation qui le font entrer plus avant dans le sacrifice pascal.

3. **Liturgie, prière et vie mystique.** — La liturgie offre aux croyants un grand nombre de signes divers pour entendre et méditer la parole, pour adorer, pour supplier et rendre grâce, pour confesser sa foi, pour se reconnaître pécheur et recevoir le pardon, pour accueillir le don de la Vie, pour contempler et aimer, pour espérer et attendre le Royaume en communion avec les frères assemblés, avec toute l'Église de la terre et du ciel. Cette relative abondance de signes (personnes, gestes, objets, paroles, chants, icônes, etc) concerne d'abord la puissance symbolisante des rites. La richesse d'évocation et de suggestion d'un symbole tient à la possibilité qu'il offre d'établir des rapports de sens et de sentiment entre divers niveaux et modes d'être. Quand la parole se joint au geste ou réciproquement, quand la musique porte le mot et inversement, des sens nouveaux et des conduites nouvelles peuvent apparaître pour la foi amoureuse.

La complémentarité des signes permet aussi à chacun, selon ses dispositions du moment, de trouver un

nourriture à sa faim, selon qu'il souhaite agir ou contempler, creuser le sens des paroles ou se laisser imprégner de leurs résonances, chanter ou se taire, crier *kyrie eleison* ou *alleluia*. Elle permet surtout aux motions intérieures de l'Esprit de survenir de manière imprévisible, par la parole que l'on croyait connaître et qui touche tout à coup personnellement de manière nouvelle ou pressante, par la mélodie qui traduit un gémissement inexprimable ou une allégresse inexpliquée, par le geste qui devient communion silencieuse.

Pour qui cherche à vivre de Dieu et en Dieu, la liturgie constitue la voie privilégiée de l'activité passive (ou de la passivité active) que suppose la communion de deux libertés dans l'amour, étant entendu que l'amour de Dieu enveloppe de toute part celui de l'homme et que sa liberté seule fonde la nôtre. Ainsi celui qui psalmodie agit en prononçant des mots, en rythmant des versets selon le respir et l'expir de son souffle, en les modulant de manière savoureuse, en pesant le sens de ce qu'il dit. Mais plus encore il est investi par une parole venue d'ailleurs; il est abaissé ou exalté, attristé ou réjoui, tendu ou apaisé par les images qui le traversent, il est dévoré par la parole qu'il mange, il devient ce qu'il dit; il est emporté par le poème vers Celui qu'il loue. En un mot il devient psaume pour Dieu. Celui qui prie seul est livré soit à l'activité orante qu'il se donne, soit à la passivité d'une grâce gratuite quand elle lui est donnée. Celui qui prie dans l'assemblée liturgique est toujours invité en même temps à l'agir symbolique du rite et à la passivité du mystère dans lequel il est introduit.

La liturgie est le lieu par excellence de la vie mystique. Le croyant y est situé en plein mystère, là où à travers les choses de ce monde transparaît pour la foi le monde nouveau de la résurrection dans le Christ, là où l'Esprit transfigure sans cesse la face de la terre. Mots et gestes, images et sons, personnes et choses sont bien les nôtres. Mais ils sont remplis de l'onction de l'Esprit créant l'homme nouveau. Par les mystères et les sacrements, l'homme ressuscité dans le Christ se développe inséparablement comme corps, âme et esprit. Il reçoit des oreilles pour entendre Dieu qui lui parle, des yeux pour contempler sa gloire, des narines pour sentir son passage, une bouche pour goûter comme il est bon, des mains pour l'implorer et le louer, des pieds pour suivre l'Agneau partout où il va, un corps à offrir en oblation.

« Je vous exhorte donc, frères, par la tendresse de Dieu, à offrir vos corps comme un sacrifice vivant, saint, agréable à Dieu. Ce sera là pour vous le culte véritable » (*Rom.* 12, 1).

Joseph Gelineau.

B. LITURGIE ET CONTEMPLATION

Bien des textes du concile Vatican II et des interventions post-conciliaires (vg à l'assemblée des évêques de France, Lourdes, 1973; au synode romain de 1974) rappellent l'importance de la dimension contemplative dans la vie et la liturgie chrétiennes. Tout chrétien doit connaître un minimum d'espace contemplatif dans son existence et sa prière. Or, dans la liturgie, culte public du peuple chrétien, il y a une valeur de contemplation qui offre cet espace. Ceci apparaît dans sa finalité même : contempler Dieu tel qu'il est, — puis dans sa tradition, son histoire et ses sources : la bénédiction juive et chrétienne, — enfin dans ses gestes, silences et paroles : la liturgie fait progresser du geste à la parole, de la parole au geste, et au silence du regard dans la foi.

1. Contempler le Dieu invisible. — Nous ne voyons pas Dieu; nous ne pouvons le voir sans être passé par la mort : déjà Dieu l'avait révélé à son peuple Israël. Mais il s'est manifesté de multiples façons dans ses œuvres : la création, les alliances, la vocation des Pères (Abraham, Isaac, Jacob), l'élection des prophètes, etc, et finalement en son Fils, la Parole faite chair, Jésus. Après lui, les croyants en communion continuent de le manifester par leur amour, leur fidélité à la Parole reçue. Toutes ces manifestations, ces épiphanies de Dieu convergent vers une vision face à face promise et ardemment attendue (vg, entre autres, *Actes* 14, 15-17; 17, 23-31; *Romains* 1, 19-23; 9, 4-5; *Hébreux* 1, 1-3; 12, 18-24).

C'est donc dans un miroir (cf 1 *Cor.* 13, 12) et dans des symboles, de façon réflexe, que Dieu peut être aujourd'hui contemplé. Il ne peut être reconnu, de plus, que sous l'influence de son Esprit qui permet de « lire » la création, de reconnaître ses témoins dans ses élus, et surtout lui-même en son Fils (cf 2 *Cor.* 3, 16-18).

La liturgie prend ses origines dans l'univers entier, dans l'histoire humaine, pour structurer et découper en quelque sorte dans le champ de sa vision le miroir particulier qui l'aidera à entrevoir, à pressentir plutôt, l'Image, le reflet de l'Invisible, de l'Indicible. Ce découpage se fait à partir de l'expérience de la vie. Aussi, pour exprimer son culte et rendre vivante sa contemplation, l'homme part de son expérience quotidienne, de ses gestes primordiaux, de son langage, comme aussi des éléments de son histoire. Mais sa démarche tend à dépasser ces éléments pour aboutir au silence du regard. La liturgie est marquée par cette progression, et c'est pourquoi, tout en s'adaptant et en empruntant aux cultures comme aux circonstances, elle doit être saisie à travers le processus qui anime sa démarche et rend reconnaissable son orientation.

Ce discernement, cette saisie n'est pas chose facile. On le sait, ce qui peut être une forme liturgique spécifique bien adaptée aux besoins de l'homme d'une époque risque de devenir abstrait et non perceptible par la suite. Il est nécessaire que l'expression liturgique s'adapte de près à la vie. Une telle adaptation a été entreprise par le concile Vatican II, à la suite de bien d'autres réformes liturgiques. Mais il faut toujours partir des gestes essentiels, à la racine de l'existence concrète. Un geste vraiment humain, fût-il le plus ordinaire, recèle une dimension religieuse et sacrée qui est à découvrir, et la foi peut l'envahir et le transformer en accueil émerveillé de la grâce. La liturgie honore cet enracinement terrestre et cosmique de sa reconnaissance et de son adoration. Le recours aux gestes sacrés, poésie et source de poésie religieuse en même temps qu'histoire, prophétie et culte à la fois, a nourri le développement de la liturgie jusqu'au Christ, Dieu fait homme, lequel l'accomplit et la prolonge dans le mystère de l'histoire de son Église.

Mais tous les textes, symboles, rites et chants conduisent toujours les croyants vers l'au-delà d'eux-mêmes, vers l'Invisible dont ils préparent la contemplation face à face; déjà ils façonnent leur regard en le formant à l'écoute du cœur, pour qu'il devienne capable d'accueillir et de garder la Parole à l'œuvre depuis l'aube de la création jusqu'à la consommation des

siècles. C'est pourquoi la liturgie amène le croyant au seuil où le silence de la contemplation prend le relais de la parole, où l'immobilité devant le mystère de Dieu devient la louange silencieuse de l'adoration. « Tibi silentium laus » (*Ps.* 65, 2, version d'Aquila). On peut évoquer ici l'attitude d'attente recueillie devant le mystère qui est pratiquée en Orient, tout en prenant garde à la différence radicale qui existe entre un silence tendu vers le rien et celui, rempli de présence personnelle, de la religion judéo-chrétienne.

Le chrétien chemine entre la Parole divine et sa manifestation plénière dans l'Épiphanie glorieuse du Christ. La liturgie introduit déjà le croyant dans cette manifestation, comme l'a montré L. Bouyer (*Le Fils éternel*, Paris, 1974; cf *Le rite et l'homme*, Paris, 1962); elle le conduit et l'accompagne vers le plein épanouissement de la montée et du sens de l'humanité dans la gloire de la résurrection (cf G. Martelet, *L'Au-delà retrouvé*, Paris, 1974). Cette perspective, dont l'*Apocalypse* fournit le cadre et les riches symboles, reste, il faut le dire, la lumière de la liturgie et lui donne son orientation contemplative; elle est bien exprimée par les Christs en gloire des mosaïques dorées aux absides des basiliques. Remarquons aussi que cette perspective contemplative empêche de prendre les actes liturgiques d'une manière trop ponctuelle.

2. **Bénir le Dieu qui sauve.** — La tradition liturgique chrétienne s'enracine dans la prière juive de bénédiction. Une rencontre, une expression d'admiration, voilà le thème de la première prière, laquelle ne cessera de se transmettre et de s'amplifier, recevant et assumant toutes les demandes, les intercessions, les désirs du plus profond du cœur humain. Bénir Dieu est un acte essentiel de l'homme, et il ne faut pas nous étonner que le thème de la bénédiction soit fondamental dans la Bible (cf J.-P. Audet, *Esquisse historique... de la bénédiction juive et de l'Eucharistie chrétienne*, dans *Revue biblique*, t. 65, 1958, p. 371-399; cf dans *La liturgie après Vatican* II, coll. Unam sanctam 66, Paris, 1967, p. 317-356). L'histoire d'Abraham en donne le sens (vg *Genèse* 24, 27 et 34-49). On y perçoit l'émotion admirative devant quelque chose et surtout devant Quelqu'un, faisant éclore la bénédiction (cf J. Mouroux, *Faites ceci en mémoire de moi*, Paris, 1971). On y reconnaît la gratuité, la joie, l'action de grâce, la reconnaissance et l'offrande, qui caractérisent la bénédiction.

L'homme ne peut bénir Dieu que parce que Dieu l'a déjà béni. C'est ainsi que le début de la grande vigile pascale s'ouvre par la solennelle proclamation du récit de la création. Les premières lignes de la *Genèse* sont d'une importance capitale. D'une part, elles renvoient à cette action divine primordiale et continue. Entre cette création et la résurrection pleinement accomplie du Christ, se situent toute la réalité et le développement de l'histoire du salut. Tout est commandé par ces deux pôles, création et résurrection, l'une l'autre s'appelant, se répondant, formant, pour ainsi dire, l'unique geste du Dieu Trinité se déployant en englobant le temps; c'est l'avant-tout-commencement et l'après-toute-fin. D'autre part, on ne peut entendre et goûter le texte de la *Genèse* sans être frappé de la joie admirative de Dieu devant son œuvre, qu'il bénit pour son accomplissement. Cette contemplation de Dieu créant et prenant, vis-à-vis de son œuvre, le recul respectueux de l'amour, nous fait pressentir que la source de notre liberté se trouve dans cette complaisance divine pleine de pudeur pour tout ce qui surgit dans l'être et qui répond joyeusement à l'appel créateur. Le sabbat sera l'expression de ce recul de bénédiction contemplative, générateur de proximité, laquelle sera accomplie dans l'union par l'Incarnation de la Parole divine.

La liturgie ne cesse de se nourrir de ce geste créateur de Dieu, dont la vie du peuple de Dieu est pleine de rappels et de mémoriaux sous des formes diverses. C'est pourquoi la mémoire y occupe une si grande place, et le mémorial une capitale importance. Le « souviens-toi » revient continuellement et « faire mémoire » est l'expression plénière de la bénédiction qui rapporte à Dieu faits et gestes reconnus comme venant de lui, ou provenant de la quête ou de la réponse des hommes.

L'histoire d'Israël nous l'enseigne, l'Écriture est pleine de ces souvenirs, et le Christ en a récapitulé tout le contenu dans l'Eucharistie. Nous continuons de la faire, nous souvenant de lui, et nous reprenons à sa lumière les vieux textes porteurs de la mémoire des gestes de Dieu. C'est pourquoi les anamnèses sont si importantes; elles nous font remonter aux origines et descendre le cours des temps jusqu'à la consommation dans l'avenir de Dieu, concrétisé par la perspective du retour du Christ. Ce faisant, la contemplation est provoquée, soutenue et nourrie par cette incessante mémoire-bénédiction, qui s'exprime sous la forme d'oblation et d'action de grâce.

Il y a une telle continuité entre la bénédiction juive et la chrétienne que l'Église a pu symboliser toute l'histoire de l'alliance, renouvelée éternellement par le Christ Jésus, par le *Cantique des cantiques*, de même qu'elle en lit l'apothéose dans l'*Apocalypse* où l'Époux et l'épouse se chantent leur amour (F. Guimet, *Existence et éternité*, Paris, 1972). Certes, la liturgie constitue un milieu de mémorial très particulier; comme le montrent maints indices des écrits des Pères et nombre d'expériences mystiques contemporaines, c'est de là que procèdent bien des élans apostoliques et missionnaires.

3. **Accéder par les sacrements au silence de Dieu.** — La liturgie nous conduit du silence et du geste à la parole, puis de la parole et du geste au silence de la vision dans la foi. Culte de l'Église, elle exprime le sacerdoce universel des chrétiens, participé de l'unique sacerdoce du Christ; son aspect sacramentel comporte les signes visibles de la qualité que possède l'Église d'être le Corps du Christ. Dans la liturgie, l'Église se reconnaît telle; elle agit dans la complexité de ses membres articulés autour de sa Tête; la hiérarchie y est présente, la morale et le droit y trouvent leur place respective. Puisque l'Église entière est sacrement du Christ, lui-même Sacrement de l'humanité, le culte de l'Église puise dans la culture humaine ses moyens d'expression, mais ceux-ci sont profondément reformés par l'intention du Christ et de son Église qui leur donne un sens plénier et une orientation précise.

Dans l'action liturgique, le chrétien doit accéder à l'attitude fondamentale d'écoute de la Parole de Dieu; cette attitude demande une préparation de tout l'être, corps et âme. Il y faut un minimum de pacification qui permette le silence préalable à l'écoute. Ensuite, la Parole de Dieu elle-même est adressée à l'homme selon son mode normal de perception. Enfin, l'homme

répond, et sa réponse prend naturellement les mots et les expressions par lesquels la Révélation vient jusqu'à lui. Ceci n'exclut pas la spontanéité et la créativité de qui répond à Dieu, mais ces embolismes viendront se couler, se canaliser dans le grand courant de la tradition, qui n'est autre que l'expression biblique de l'histoire du salut.

De même que cette histoire du salut passe par l'histoire humaine qu'elle pénètre et transfigure, de même la liturgie prend ses matériaux dans la culture des différentes époques qu'elle traverse (M.-D. Chenu, *Pour une anthropologie sacramentelle*, dans *La Maison-Dieu*, n. 119, 1974, p. 85-100; *Anthropologie de la liturgie*, dans *La liturgie après Vatican* II, cité *supra*, p. 159-177). Bien plus, la vie quotidienne, avec ses gestes et ses rites, avec ses temps et ses moments (nuit, repas, travail, etc), est susceptible de s'ouvrir à la dimension sacramentale où la liturgie plonge ses racines et d'être appelée à signifier le sacrement. Le vitrail des vignerons à la cathédrale de Chartres, qui superpose l'Eucharistie au travail de la vigne en est un très bel exemple. A l'intérieur de ce processus qui emprunte la forme de rites individuels et sociaux (on en retrouve jusque dans la cité la plus séculière) et qui amène la nature à livrer son secret symbolique le plus intime et à s'ouvrir à la fécondation qui vient d'en haut, tout un travail silencieux s'accomplit; la parole humaine, surtout par son pouvoir poétique, s'efforce de le traduire (J. Daniélou, *L'oraison, problème politique*, Paris, 1965, p. 25-42).

C'est ainsi que la liturgie est non seulement expression de la foi de l'Église, mais encore milieu vivant où le chrétien se ressource pour nourrir son culte spirituel. Elle contribue ainsi à construire le Corps du Christ. Elle achemine, enfin, le croyant vers la liturgie céleste, dans laquelle, ensemble, les élus chantent à Dieu le cantique de gloire des noces de l'Agneau. C'est dire que la contemplation n'est pas l'unique aboutissement de la liturgie : dès maintenant le culte céleste est commencé dans la communion ecclésiale qui se forme. Le chrétien se trouve conduit vers le seuil mystérieux où la liturgie le remet à l'action de l'Esprit Saint qui prie et chante en elle. L'Esprit lui-même incite le croyant à s'unir, dans un geste d'offrande qui prend toute son existence, au seul sacrifice qui soit plénier et qui accomplisse le culte parfait, celui du Christ. C'est pourquoi toute liturgie se consomme dans un geste, une parole, un regard : « Par Lui, avec Lui et en Lui, à Toi, Dieu le Père tout puissant, dans l'unité du Saint-Esprit, tout honneur et toute gloire pour les siècles des siècles. Amen! »

Bien entendu, selon les circonstances, la liturgie connaît des déploiements extérieurs plus ou moins grands; elle peut fort bien se réduire à un minimum, comme en temps de persécution; c'est que, pour l'essentiel, elle s'accomplit dans le sanctuaire inviolable du cœur. Notons encore que le témoignage du martyre consomme toute liturgie; son « rite » exprime la célébration du sacrifice du Christ en ses membres souffrants au point d'en rejoindre la réalité. On peut aussi rapporter l'exemple de saint Benoît (selon Grégoire le Grand, *Dialogues* II, c. 1, PL 66, 130). Lui qui dans sa *Règle* tient tant à la primauté de l'*Opus Dei* dans la vie monastique, connut dans ses premières années de vie solitaire une existence entièrement plongée dans la contemplation, en dehors de toute vie liturgique et même sacramentelle, puisqu'il ne savait même plus quel était le jour de Pâques; et cependant il considère la visite de celui qui la lui annonce et qui lui apporte son repas comme étant la Pâque. On peut voir en cet exemple de contemplation mystique une consommation de la liturgie; comme plus haut dans le cas du martyre, le témoignage vécu jusqu'à son extrême est liturgie. A ce point, vie, rite, liturgie coïncident; l'être est tout entier regard.

Concluons. Si la liturgie est une méditation, la contemplation est bien son accomplissement, car elle est ce regard purifié, formé et soutenu qui, dans la foi et la charité, dans l'espérance sainte, rencontre le regard de Dieu et se laisse envahir par sa présence. Celle-ci transfigure, divinise comme aiment à le dire les orientaux. Aussi s'agit-il d'écouter la parole *(Audi, filia)* qui prépare la vision *(et vide)*. « Les yeux de la foi », dont parlait jadis P. Rousselot (RSR, t. 1, 1910), percent déjà la nuée et pressentent la claire vision promise au-delà de la mort, car il faut mourir pour voir Dieu. Cependant, déjà, dans un geste qui assume toute la vie de l'homme, nos yeux peuvent s'ouvrir : « Ils le reconnurent à la fraction du pain » (*Luc* 24, 32).

Voir aussi : H. Urs von Balthasar, *La prière contemplative*, Bruges, 1959, p. 113-134; *Mysterium Paschale*, dans *Mysterium salutis*, t. 3, 2, Einsiedeln-Zurich-Cologne, 1969 (trad. franç., t. 12, Paris, 1974, p. 253-264). — Y. Congar, *La Tradition et les traditions* (2 vol., Paris, 1960-1963). — S. Marsili, *Anamnesis*, t. 1 *La liturgia*, Turin, 1974, p. 107-130, 164-183. — Claus Westermann, *Mille ans et un jour*, Paris, 1975. — J. Gaillard, art. Louange, DS, *infra*.

Paul Grammont.

C. PROBLÈMES THÉOLOGIQUES

La regrettable dissociation qui s'est souvent opérée en Occident depuis le 13e siècle entre liturgie et spiritualité trouve pour une part importante son origine dans le peu d'attention portée à la liturgie par la réflexion théologique qui s'organise systématiquement à cette époque. Les termes qui étaient alors employés : *officium (divinun)*, *opus Dei* (Règle de saint Benoît), ou même *celebratio*, voire *actio*, étaient trop neutres, trop dépourvus d'enracinement biblique et patristique pour susciter l'intérêt des théologiens. *Sacramentum* tendait à être réservé au septénaire devenu traditionnel et l'on se préoccupait avant tout de la nature et des conditions d'efficacité de ces *signa*, puisque, dans la ligne ouverte par Tertullien et développée par saint Augustin, c'est à partir de la notion de *signum* que la théologie sacramentaire latine s'explicitait de manière privilégiée. Bien qu'il continuât à être parfois employé, le terme *mysteria* (au pluriel) avait perdu la prégnance qu'il avait à l'âge patristique et se trouvait déporté en un sens intellectualiste, malgré le contrepoids qu'aurait pu exercer l'influence, si importante à cette époque, des écrits aréopagitiques. L'entrée dans la langue ecclésiastique latine du grec λειτουργία *(liturgia)*, à partir du 16e siècle, et son emploi de plus en plus généralisé depuis la fin du 19e siècle auraient pu fournir occasion à l'élaboration d'une théologie de la liturgie.

En fait, celle-ci s'esquisse, depuis le second tiers du 20e siècle principalement, dans la conjonction de trois lignes de réflexion dont la convergence est devenue de plus en plus manifeste : 1) La « doctrine des mystères » *(Mysterienlehre)* élaborée à partir de

1920 par Odo Casel † 1948, bénédictin de Maria Laach, et ses disciples, comme aussi par les oppositions constructives qu'elle a suscitées. — 2) La « théologie du Corps mystique » qui se développe principalement en fonction de perspectives ecclésiologiques; celles-ci évolueront de plus en plus à partir de Vatican II vers une « théologie du Peuple de Dieu ». — 3) Enfin, moins explicitement peut-être, mais de plus en plus résolument, la place que commence à prendre la pneumatologie dans la vie de l'Église d'Occident, dans l'élaboration de nouveaux formulaires liturgiques et dans la réflexion théologique elle-même.

On est en tout cas sorti, définitivement, il faut l'espérer, du cadre moralisant et trop prioritairement canonique (quand ce n'était pas casuistique) où la liturgie était située, plutôt d'ailleurs qu'étudiée, dans la ligne du *culte* considéré comme l'expression sociale de la vertu de religion, rattachée elle-même à l'exercice de la justice; et cela au risque de ne voir dans la liturgie que les règles du culte déterminées par l'autorité ecclésiastique comme expression officielle de la prière de l'Église. Dans cette ligne, et afin de sauvegarder le primat spirituel de l'oraison « dialogue de l'âme avec Dieu », n'en était-on pas parfois arrivé à restreindre la liturgie à « l'aspect extérieur et purement cérémoniel du culte divin »?

L'encyclique *Mediator Dei* (1947), assumant le meilleur de ce qui s'élaborait tant à partir de la théologie des mystères que de celle du Corps mystique, déclarait, sans prétendre fournir une définition : « La sainte liturgie est donc le culte public que notre Rédempteur rend au Père comme Chef de l'Église; c'est aussi le culte rendu par la société des fidèles à son Chef et, par lui, au Père éternel : c'est, en un mot, le culte intégral du Corps mystique de Jésus-Christ, c'est-à-dire du Chef et de ses membres » (n. 20). Si le vocabulaire reste pour une grande part celui des manuels théologiques antérieurs, la voie était largement ouverte sur les perspectives dans lesquelles s'étaient engagés les pionniers du renouveau liturgique. Quinze ans plus tard, la constitution *Sacrosanctum concilium* (4 décembre 1963) de Vatican II affirmait :

« C'est donc à juste titre que la liturgie est considérée comme l'exercice de la fonction sacerdotale de Jésus-Christ, exercice dans lequel la sanctification de l'homme est signifiée par des signes sensibles et est réalisée d'une manière propre à chacun d'eux, dans lequel le culte public intégral est exercé par le Corps mystique de Jésus-Christ, c'est-à-dire par le Chef et par ses membres. Par suite, toute célébration liturgique, en tant qu'œuvre du Christ prêtre et de son Corps qui est l'Église, est action sacrée par excellence dont nulle autre action de l'Église ne peut atteindre l'efficacité au même titre et au même degré » (n. 7).

Alors que Pie XII avait consacré une part importante de l'encyclique *Mediator Dei* à défendre et à promouvoir les « exercices de piété » extraliturgiques qui se sont multipliés en Occident depuis le moyen âge, notamment dans le cadre et sous l'influence des divers ordres et congrégations, le concile Vatican II déclarait :

« La liturgie elle-même pousse les fidèles rassasiés des mystères de la Pâque à n'avoir plus qu'un seul cœur dans la piété; elle prie pour qu'ils gardent dans leur vie ce qu'ils ont saisi par la foi; et le renouvellement dans l'Eucharistie de l'alliance du Seigneur avec les hommes attire et enflamme les fidèles à la charité pressante du Christ. C'est donc de la liturgie, et principalement de l'Eucharistie, comme d'une source, que la grâce découle en nous et qu'on obtient avec le maximum d'efficacité cette sanctification des hommes dans le Christ, et cette glorification de Dieu, que recherchent comme leur fin toutes les autres œuvres de l'Église » (n. 10).

En mettant l'accent sur le rôle sanctifiant de la liturgie, — et pas seulement des sacrements entendus au sens restrictif du septénaire sacramentel —, le concile ouvrait la voie à des perspectives dans lesquelles il ne s'engageait pas explicitement en cette première étape, mais qui allaient prendre une place de plus en plus importante : celle du rôle à reconnaître à l'Esprit Saint dans la liturgie. La tradition d'expression latine avait mis très fermement l'accent (et les textes le rappellent) sur l'intervention du Christ, Prêtre unique de la nouvelle Alliance, dans le culte de l'Église présentée comme le Corps dont il est la Tête (Chef). Cette perspective devait trouver une expression privilégiée dans l'interprétation des fonctions ministérielles, notamment lorsqu'il s'agit du septénaire sacramentel, comme accomplies *in persona Christi*, afin que soit explicitement sauvegardée l'unicité du sacerdoce de la nouvelle Alliance. En Orient, et tout particulièrement dans l'orthodoxie byzantine, on souligne de préférence dans la liturgie la « dispensation des mystères de Dieu » (1 *Cor.* 4, 1) que l'Église, Épouse du Christ, sollicite pour ses ministres en l'effusion de l'Esprit envoyé par le Seigneur glorifié. En fait, ces deux perspectives sont complémentaires et devraient être inséparables. Elles relèvent en effet l'une et l'autre de la situation spécifique de la liturgie chrétienne, exercice de la fonction sacerdotale de l'Église, communauté de la nouvelle Alliance qui se caractérise par le don de l'Esprit, vivificateur et sanctificateur, que le Christ glorifié envoie d'auprès du Père pour qu'il opère la génération et la croissance de la Création définitive en laquelle tout sera rassemblé dans l'unité afin que Dieu soit tout en tous.

C'est cette situation : présence agissante des réalités dernières (eschatologiques) encore cachées (mystères), qui impose à la liturgie chrétienne son caractère sacramentel, au sens explicité par la théologie latine : signes qui réalisent cela même qu'ils signifient. C'est, semble-t-il, à partir de ces données fondamentales que pourrait s'élaborer une théologie de la liturgie où se trouve mis en pleine lumière le rôle primordial que la constitution conciliaire reconnaît à celle-ci dans la vie spirituelle et la sanctification des chrétiens.

1. **La liturgie exprime l'étape messianique du peuple de Dieu.** — Toute liturgie, en tant qu' « acte public » solennel, engage une communauté qui, dans cet acte, vit et exprime sa relation aux réalités ultimes qui donnent fondement à son existence. Cette relation s'exprime au travers de récits sacrés (mythes) et d'actions sacrées (rites) qui transposent au plan de notre expérience des réalités non directement perceptibles. C'est donc la nature de ces relations et du type de communauté auquel elles donnent consistance qui spécifie une liturgie. Toujours, mais à des degrés et sous des formes très variables, la liturgie reflète une double attitude : a) la reconnaissance du caractère transcendant (divin) des réalités concernées suscite respect et vénération; adoration au sens le plus large du mot (celui qu'évoquent les termes latin *adoratio* ou grec προσκύνησις); b) la dépendance où l'on se reconnaît à leur égard provoque la demande, la supplication (prière au sens étymologique du mot).

Par son enracinement biblique l'Église du Christ se détermine d'abord comme Peuple de Dieu avec une référence marquée au texte de saveur deutéronomique : « Maintenant, si vous écoutez ma voix et gardez mon Alliance, je vous tiendrai pour mon bien propre parmi tous les peuples, car toute la terre est à moi. Je vous tiendrai pour un royaume de prêtres, une nation sainte » (*Exode* 19, 5-6). Transposée dans 1 *Pierre* 2, 9 : « Vous êtes race élue, sacerdoce royal (« communauté sacerdotale du roi », selon la trad. TOB), nation sainte, peuple que Dieu s'est acquis, pour que vous proclamiez les hauts faits de Celui qui vous a appelés des ténèbres à sa merveilleuse lumière » (2, 9), cette conception deviendra normative pour l'Église, notamment en sa liturgie. En effet, selon les expressions de la constitution conciliaire, si la liturgie ne remplit pas toute l'activité de l'Église (§ 9), elle est « toutefois le sommet auquel tend toute l'action de l'Église, en même temps que la source d'où découle toute sa vertu. Car les labeurs apostoliques visent à ce que tous, devenus enfants de Dieu par la foi et le baptême, se rassemblent, louent Dieu au milieu de l'Église et mangent la Cène du Seigneur » (§ 10). Aussi les « exercices de piété », dont la légitimité et la valeur spirituelle sont indéniables, « doivent être réglés en tenant compte des temps liturgiques et de façon à s'harmoniser avec la liturgie, à en découler d'une certaine manière et à y introduire le peuple parce que, de sa nature, elle leur est de loin supérieure » (§ 13). Elle seule en effet engage le Peuple de Dieu rassemblé dans le Christ, c'est-à-dire l'Église en tant que telle. C'est pourquoi, ainsi qu'il en va dans la tradition biblique, il revient à ceux qui ont charge de veiller à l'organisation du Peuple de Dieu de déterminer les règles auxquelles devront se conformer les célébrations liturgiques.

Mais, avec la reconnaissance de Jésus comme Christ ou Messie, une situation nouvelle s'est inaugurée pour ce Peuple de Dieu. Les communautés qui lui ont donné leur foi se sont reconnues dès les origines comme vivant le « Temps du Messie », dont les traits s'étaient peu à peu dessinés à partir de traditions diverses. L'un des plus importants, à peine esquissé dans les textes de l'ancien Testament, est constitué par la fonction sacerdotale comme élément constitutif du messianisme chrétien. Cette perspective a reçu son explicitation décisive dans l'épître aux Hébreux, à laquelle la tradition n'a cessé de se référer. L'acte sacerdotal par excellence, offrande du sacrifice parfait par lequel l'humanité réconciliée avec Dieu peut lui être présentée en oblation agréée et recevoir en échange la plénitude de sa bénédiction, a été accompli parfaitement une fois pour toutes *(éphapax)* par le Christ déclarant en entrant dans le monde : « Tu n'as voulu ni sacrifice ni oblation; mais tu m'as façonné un corps. Tu n'as agréé ni holocaustes ni sacrifices pour les péchés. Alors j'ai dit : Voici, je viens, car c'est de moi qu'il est question dans le rouleau du livre, pour faire, ô Dieu, ta volonté » (*Ps.* 40, 7-9, selon la Septante). Ce pourquoi, continue l'épître : « En vertu de cette volonté nous sommes sanctifiés par l'oblation du corps de Jésus-Christ, une fois pour toutes » (*Hébr.* 10, 5-10) .

A la différence de ce qu'il en est dans les autres religions, la liturgie chrétienne ne réitère ni ne renouvelle un « acte fondateur » originel, mais rend présent, selon la diversité des temps et des lieux, l'efficace d'un acte posé une fois pour toutes par celui qui est à jamais l'unique prêtre de son Église. C'est au titre d'envoyés et de vicaires, dans l'exercice d'un ministère apostolique, que des membres de l'Église recevront délégation, de la part du Christ et dans un charisme spécial de son Esprit, de poser au sein de la communauté ecclésiale les actes liturgiques. Mais la communauté est tout entière sacerdotale parce que vivifiée par ce même Esprit; elle est constituée corps du Christ, c'est-à-dire expression visible et agissante de sa présence parmi les hommes.

2. **La liturgie chrétienne manifeste la nouvelle et définitive Alliance scellée par le don de l'Esprit.** — Les prophètes avaient, en effet, caractérisé l'Alliance nouvelle et définitive qu'ils promettaient comme une effusion de l'Esprit comparable à une nouvelle création (*Jér.* 31, 22 et 35 svv), à une résurrection (*Éz.* 37). L'Esprit qui reposait sur le Messie (*Isaïe* 11) se répandra sur tout le Peuple (*Joël* 3, 1-5). Au jour de la Pentecôte, Pierre reconnaît l'accomplissement de ces promesses (*Actes* 2, 16 svv) et dès ce premier jour l'Église a conscience de vivre de ce don eschatologique. Il imprègne toutes ses activités, et tout d'abord dans l'annonce efficace de la bonne nouvelle du salut offert à tous comme dans la confession de sa foi en Jésus constitué Christ et Seigneur; car « si nul ne connaît ce qui est en Dieu, sinon l'Esprit de Dieu » (1 *Cor.* 2, 11), « personne ne peut dire : Jésus est Seigneur, si ce n'est dans l'Esprit Saint » (1 *Cor.* 12, 2). Mais l'Église reconnaît ce don avant tout dans l'expérience filiale qui lui permet de crier vers Dieu : *Abba* (*Rom.* 8, 15; *Gal.* 4, 6), c'est-à-dire d'exprimer sa prière avec les mots que Jésus avait enseignés à ses disciples. Ce pourquoi toutes les traditions liturgiques ont considéré le *Pater* comme la prière par excellence, strictement réservée aux fidèles. L'assemblée liturgique, et tout particulièrement l'assemblée eucharistique, est le lieu privilégié de cette effusion de l'Esprit qui permet à l'Église de vivre, au sein même de sa pérégrination dans le temps, les réalités ultimes (eschatologiques) qui constituent son mystère.

Ces trois éléments : effusion de l'Esprit, situation eschatologique, mystère, sont inséparables et constituent comme trois composantes enracinées dans la tradition apocalyptique qui relaie et intègre, aux approches de l'ère chrétienne, le message de salut inauguré par les prophètes. On en verra bientôt les conséquences sur la structure et le développement des liturgies chrétiennes. Qu'il suffise pour l'instant de remarquer que l'*Apocalypse* johannique insère dans le cadre de célébrations liturgiques sa révélation du mystère de l'Église dans sa relation avec les puissances en action dans ce monde. Et, à leur tour, ces évocations d'une liturgie céleste exerceront puissamment leur influence sur l'évolution des rites et des formulaires liturgiques.

Cette condition paradoxale de l'Église qui vit et exprime dans le temps une situation eschatologique va s'exprimer en deux lignes complémentaires selon que l'accent sera mis sur le Christ exerçant sa seigneurie sacerdotale par la puissance de son Esprit ou sur l'Esprit envoyé d'auprès du Père par le Christ Seigneur sur son Église. Comme on l'a dit précédemment, la première ligne aura la préférence dans la tradition d'expression latine; malheureusement celle-ci a longtemps trop insuffisamment explicité que c'est par cet Esprit que le Christ suscite en son Église l'efficience sacramentelle. Elle a par contre favorisé, notamment avec saint Augustin, une prise de conscience aiguë

de la consistance et de la richesse de l'expression figurée de l'Église comme « Corps du Christ »; la qualification de corps « mystique », trop édulcorée par la suite, avait pour intention première de mettre l'accent sur le « mystère », c'est-à-dire sur le caractère eschatologique et donc sur l'intervention de l'Esprit. Mais en mettant un peu trop unilatéralement en relief, à la suite de saint Thomas d'Aquin, le caractère instrumental de l'humanité du Christ dans l'efficience sacramentelle comme le réalisme de sa présence dans le sacrement de son Corps et de son Sang, on risquait d'oublier la distance qui se maintient entre l'Église et son Seigneur; d'où les réactions réductrices qui se sont manifestées depuis la Réformation. Et l'incontestable valeur spirituelle des vues augustiniennes sur le Christ priant les psaumes en son Corps ecclésial pouvait estomper, plus qu'il n'eût convenu, que la prière de l'Église demeure celle d'une communauté humaine, c'est-à-dire d'une communauté de pécheurs. D'où le reproche de triomphalisme et de *theologia gloriae* qui a pu être adressé, non sans quelque apparence de raison, à de grandioses célébrations liturgiques. La réticence de nombreux spirituels à leur égard trouve là une relative justification.

L'autre perspective qui a eu la préférence des Églises orientales, notamment dans la tradition byzantine, ferait plutôt appel à une autre figure biblique, celle de l'Épouse, surtout si on la réfère à la thématique du deuxième chapitre de la *Genèse* telle que l'ont interprétée de nombreux Pères à la suite de saint Irénée. La personnalité propre de l'Église et sa situation de vis-à-vis par rapport au Christ se trouvent mieux mises en lumière. Mais le risque serait cette fois de télescoper les temps, comme si l'Église pérégrinant sur terre pouvait déjà chanter sans réserve le cantique des noces de l'Agneau (*Apoc.* 19, 1-7). C'est le reproche qu'on n'a pas manqué d'adresser aux liturgies somptueuses qui se sont développées dans cette tradition en s'incorporant le faste du cérémonial des empereurs byzantins. Une attention plus grande aux textes et aux attitudes permettrait d'éviter ces déportements. Car l'attitude fondamentale est celle de l'*épiclèse* au sens technique qu'a pris ce terme : supplication instante afin que survienne l'Esprit que le Christ a promis en arrhes et en dot à son Épouse. C'est lui qui, seul, donne efficience aux actes de l'Église. Celle-ci implore avec l'entière confiance de qui se sait exaucé, car la promesse du Christ est sans réticence. Mais cette manifestation de l'Esprit en sa puissance sanctifiante crée une situation eschatologique qui ne saurait faire oublier que nous ne sommes encore sauvés qu'en espérance et que nous attendons la rédemption de nos corps (*Rom.* 8, 23).

3. **Caractère « mystérique » ou « sacramentel » de la liturgie chrétienne.** — Cette situation eschatologique vécue dans le temps fonde le caractère spécifique de la liturgie chrétienne. La théologie latine l'a progressivement élaboré au travers du terme *sacramentum* que Tertullien le premier, et, de manière beaucoup plus affinée, saint Augustin avaient interprété en mettant l'accent sur l'aspect de « signe » que comportait l'acception de ce terme dans le latin préchrétien. La théologie classique s'efforcera d'équilibrer ce que cette perspective pouvait avoir de trop extrinsèque, — un signe réfère à la réalité à laquelle il se rapporte mais, de lui-même, ne la rend pas présente —, en qualifiant le *sacramentum* comme « signe efficace ». Mais on en restreignait l'emploi aux *sacramenta* considérés comme porteurs de grâce *ex opere operato*, c'est-à-dire par l'efficace immédiate de la grâce du Christ qui opère en eux. On leur opposait l'ensemble des actes, liturgiques ou non, considérés comme porteurs de grâce en vertu de la médiation de l'Église : *ex opere operantis Ecclesiae*, expression qui n'a jamais reçu d'interprétation satisfaisante et qui, entre autres défauts, avait celui de diluer les actes proprement liturgiques dans la masse indéterminée des exercices de piété. Seule une décision, apparemment arbitraire, de l'autorité ecclésiastique (et depuis la décision du concile de Trente, 3 décembre 1563, elle relevait exclusivement du Siège Apostolique de Rome) déterminait quels étaient les actes liturgiques et en réglait la célébration.

En constituant par touches successives une « doctrine des mystères » *(Mysterienlehre)*, Odo Casel s'est proposé d'assurer des fondements solides à une théologie de la liturgie. Il a pensé pouvoir le faire en l'organisant autour du thème de « mystère » interprété tant à partir des références scripturaires (principalement pauliniennes) du terme *Mysterion* et de l'usage qu'en avait fait la tradition patristique ou liturgique, que des « cultes à mystères » du monde hellénistique. Il estimait en effet que, du moins dans un certain nombre de textes patristiques et liturgiques, ces deux perspectives (dont il reconnaissait qu'elles étaient au départ fort différentes) en étaient venues à converger; les chrétiens prenant conscience des analogies que présentaient leurs rites les plus caractéristiques, — et principalement ceux de l'initiation baptismale et de la célébration eucharistique —, avec les rites des cultes à mystères. Dans son ouvrage fondamental : *Das christliche Kultmysterium* (1932; trad. franç. par J. Hild, *Le mystère du culte*, coll. Lex orandi 6, Paris, 1946 et 1964), Casel présentait le mystère du culte comme « une *mémoire* rituelle *(anamnesis, commemoratio)*, c'est-à-dire la célébration et la représentation liturgique d'une œuvre divine sur laquelle se fondent l'existence et la vie d'une communauté religieuse ». Ce pourquoi il en proposait cette définition : « Une action sacrée et cultuelle, dans laquelle une œuvre rédemptrice du passé est rendue présente dans un rite déterminé; la communauté cultuelle, en accomplissant ce rite sacré, entre en participation du fait rédempteur évoqué et acquiert ainsi son propre salut » (trad. franç., 1964, p. 97).

Les controverses qu'a suscitées la *Mysterienlehre* ont conduit à discerner, mieux que ne le faisait Casel, l'indépendance de la conception chrétienne du mystère, y compris lorsqu'il s'agit de rites liturgiques, au regard des cultes à mystères. On a ainsi mieux mis en lumière son enracinement dans l'apocalyptique juive et sa ferme opposition aux spéculations gnostiques. Une étude plus attentive des textes patristiques auxquels croyait pouvoir se référer Casel a montré quelle diversité d'acceptions le terme *mysterion* (ou *sacramentum*, qui en est la transposition latine la plus fréquente) avait pu recevoir. Enfin, certaines recherches, notamment celles de H. Schillebeeckx (*De sacramentele Heilseconomie*, Anvers, 1952), se sont efforcées d'en intégrer les données les mieux assurées dans le cadre de l'économie christologique et sacramentaire proposée par saint Thomas. On pourrait dire, avec Jean Gaillard auquel nous devons une présentation d'ensemble de ces recherches :

« Ce même acte d'immobile oblation qui se signifie dans les actes historiques de notre salut, et s'exprime maintenant encore, sous une autre forme, dans la liturgie céleste que célèbre le Christ glorieux, se signifie aussi dans les mystères de la liturgie de l'Église terrestre. C'est le *mysterion* des actes sauveurs... L'acte immuable du Christ (le *mysterion*) s'exprime dans le rite de l'Église, parce que les ministres et les membres de l'Église, en vertu des caractères sacramentels, participent, — à des titres variant selon leur place hiérarchique —, à la puissance sacerdotale du Christ-homme et à sa coopération instrumentale avec la Divinité » (*La théologie des mystères*, cité *infra*, p. 541 et 546).

La tradition, à la suite de l'épître aux Hébreux, a fermement affirmé que la liturgie de l'Église terrestre associe très réellement les fidèles à la liturgie céleste évoquée dans l'*Apocalypse*. Ce pourquoi, comme le faisait remarquer E. Peterson (*Le livre des anges*, trad. franç., Bruges, 1954), les diverses liturgies chrétiennes ont inséré la mention du ciel dans l'acclamation angélique reprise d'*Isaïe* 6, 3 : « Les cieux et la terre sont remplis de sa gloire ». Car, dans le Christ, c'est la même liturgie qui, sous des formes différentes, se célèbre désormais sur la terre comme dans le ciel. « L'univers liturgique est cette symphonie merveilleuse où les correspondances entre les différents moments de l'histoire du salut apparaissent, et où la liturgie nous fait passer de l'ancien Testament aux sacrements, de l'eschatologie à la spiritualité, du nouveau Testament à l'eschatologie » (J. Daniélou, dans *Parole de Dieu et Liturgie*, 3e congrès de Strasbourg, coll. Lex orandi 25, Paris, 1958, p. 68).

La bibliographie est étonnamment pauvre. S'il y a énormément à glaner au travers de multiples ouvrages et articles, il n'en existe guère où le point de vue théologique soit traité pour lui-même.

Il y aurait beaucoup à puiser chez P. Guéranger, *Institutions liturgiques* et *Année liturgique*, surtout l'introduction générale (cf DS, t. 6, col. 1097-1106). — A. Gréa, *La sainte liturgie*, Paris, 1909 (cf DS, t. 6, col. 802-808). — M. Festugière, *La liturgie catholique, essai de synthèse...*, dans *Revue de philosophie*, t. 22, 1913, p. 692-886 (tiré à part, Maredsous, 1913). — Lambert Beauduin, *Essai d'un manuel fondamental de liturgie*, dans *Questions liturgiques et paroissiales*, t. 3-6, 1913-1921; repris dans *Mélanges liturgiques*, Louvain, 1954, p. 36-120.

R. Guardini, *L'esprit de la liturgie*, trad. franç., Paris, 1929. — I.-H. Dalmais, *Initiation à la liturgie*, Bruges-Paris, 1958 (cf bibliographie). — C. Vagaggini, *Initiation théologique à la liturgie*, adapté par P. Rouillard et R. Gantoy, Abbaye St-André, Lophem-lès-Bruges, 2 vol., 1959-1963. — G. M. Brasò, *Liturgie et vie spirituelle*, trad. franç., Paris, 1964 (bonnes références sur notre sujet, p. 296-297, note).

Sur la *Mysterienlehre* : bibliographie dans *Archiv für Liturgiewissenschaft*, t. 10, 1, 1967, p. 7-77. — Th. Filthaut, *La théologie des mystères*, trad. franç., Tournai, 1954. — J. Gaillard, *La théologie des mystères* (chronique de liturgie), dans *Revue thomiste*, t. 57, 1957, p. 510-551.

Lettre encyclique *Mediator Dei*, AAS, t. 39, 1947, p. 521-595; trad. franç., commentée par A.-M. Roguet, Paris, 1948, à la numérotation de laquelle nous renvoyons. — Constitution *Sacrosanctum concilium*, AAS, t. 56, 1964, p. 97-134; trad. franç. dans *Documents conciliaires* 5, *La liturgie*, Paris, 1965, p. 49-105.

Irénée-H. Dalmais.

LIUTBERT D'HIRSAU, bénédictin, 777-853. — Né en Souabe en 777, Liutbert (Ludbert, Luthert, Lieutbert, Lintbert, Lintpert) était le frère de Bruno, abbé d'Hirsfeld. Bénédictin à Fulda, disciple de Raban Maur, il fut nommé par lui premier abbé d'Hirsau en Forêt noire, le 25 mai 838, monastère dont le renom sera considérable à partir du 11e siècle par son insertion dans le mouvement monastique clunisien. Cet homme vertueux et cultivé serait l'auteur d'un commentaire du Cantique des cantiques. Comme on n'en connaît aucune édition, l'œuvre est probablement restée manuscrite. Au jugement de l'abbé de Sponhein, Jean Trithème † 1516, qui en prit connaissance et en révéla l'existence, il s'agissait d'un commentaire spirituel « in quo fidelis anima Deum sitiens, vario dilectionis exercitio suum Creatori pium exponit amoris desiderium » (*Annales hirsaugienses*, t. 1, Saint-Gall, 1690, p. 11). Trithème doute lui-même de l'authenticité de cet ouvrage qui appartient toutefois à l'époque carolingienne, car sa perspective exégétique correspond à la mentalité allégorisante d'une tendance représentée notamment par Bède, Alcuin, Haimon d'Auxerre, Angelome de Luxeuil, Isaac de Langres, Hincmar de Reims.

Histoire littéraire de la France, t. 5, Paris, 1740, p. 126. — J. A. Fabricius, *Bibliotheca latina mediae... aetatis*, t. 4, Padoue, 1754, p. 275-276. — J. François, *Bibliothèque... des écrivains de l'Ordre de S. Benoît*, t. 2, Bouillon, 1777, p. 71. — C. D. Christmann, *Geschichte des Klosters Hirschau*, Tübingen, 1782, p. 16-22. — L.-H. Cottineau, *Répertoire... des abbayes...*, t. 1, Mâcon, 1935, col. 1421-1422. — F. Ohly, *Hohelied-Studien*, Wiesbaden, 1958, p. 86 et 309. — K. Schmid, *Kloster Hirsau und seine Stifter*, Fribourg-en-Brisgau, 1959. — Pour le *culte de S. Aurèle, patron du monastère d'Hirsau*, cf AS, novembre, t. 4, Bruxelles, 1925, p. 128-142.

Réginald Grégoire.

LIVRE DE LA DISCIPLINE D'AMOUR DIVINE (Le). — Ce *Livre*, composé par un célestin du monastère de Notre-Dame d'Ambert, « es foretz d'Orléans », en 1470, fut édité à Paris en 1519 et 1537, chez R. Chaudière, et en 1538 chez Colinès et Sertenas. L'auteur est un homme bien au fait des questions spirituelles et sans doute directeur de religieuses, mais son nom nous échappe. Ses pages méritent cependant de sortir de l'oubli.

Mise à part la table (14 pages non numérotées), l'ouvrage (175 f.) est divisé en deux parties : le *Livre de la disciple d'amour* (dix chapitres) et *La répétition de la disciple*. Il est consacré aux voies qui conduisent à la perfection de l'amour de Dieu. Il rappelle la doctrine de saint Bernard (l'un des rares auteurs cités, et encore s'agit-il parfois de Guillaume de Saint-Thierry) et de Richard de Saint-Victor. En suivant l'ascension spirituelle, il développe trente caractères de l'amour (réunis sous forme ternaire), qui sont : l'amour doux, dévot et commençant; patient, larmoyant et profitant; fervent, ardent et élevant; fort, vaillant et triomphant; purifiant, clarifiant et contemplant; ravissant, pénétrant et transformant; languissant, mortifiant et vivifiant; excédant, jubilant et aliénant; simplifiant, uniant et gratifiant; anéantissant, glorifiant et déifiant.

On retrouve aisément dans cette énumération qui n'a rien de très original les degrés classiques des trois voies de la vie spirituelle et les phénomènes signalés par les mystiques.

Le fait le plus curieux c'est de voir l'auteur en appeler au « livre de la simple âme anéantie ». On reconnaît là le titre du livre de Marguerite Porete, cette laïque condamnée et brûlée à Valenciennes, en 1310, et qui

connut grand succès (voir en particulier, DS, t. 5, col. 1252-1253 et 1257-1268). L'ouvrage circulait-il à Orléans aux environs de 1470 et se trouvait-il donc entre les mains de religieuses? Notre célestin souhaiterait (f. 10r) que « aulcun plus ingenieux et inventif clerc et expert que je ne suis se voulsit (voulut) appliquer à dilater et exposer les dites opérations d'amour en déclarant aulcunes sentences du livre de la simple ame aneantye, fort difficiles et a plusieurs dangereuses ».

Il semble bien que la *Discipline d'amour* soit en quelque sorte une relecture du *Miroir des simples âmes anéanties*, mais plus accessible, mieux adaptée et en définitive plus sûre et plus orthodoxe. C'est dans le prologue et au chapitre dixième sur l'anéantissement que la parenté est la plus manifeste. En maints passages on croirait lire le *Miroir*. L'auteur rappelle, par exemple, « comment l'ame doit regarder quoy et qu'elle elle est : elle est moins et pis que neant », puis il parle « du bien de l'ame aneantye ». « Jesus Christ dit expressement que je ne puis estre vrayment disciple d'amour divine, sans premierement abneger (= *abnegare*, renier) moy mesme a moy mesme » (f. 137v). Cet anéantissement exige que l'âme « se conforme purement, nuement et parfaictement à la divine volunté, tellement qu'elle veult tout ce que Dieu veult qu'elle veuille.., et c'est avoir parfaicte charité » (f. 6v).

Quoi qu'il en soit de cette parenté, notre célestin insiste à maintes reprises sur la nécessité du discernement psychologique et spirituel. Il impose d'ailleurs comme une contre-épreuve à sa destinataire. *La répétition de la disciple* (en 4 chapitres) reprend la doctrine du maître en forme de lecture et de prière : « Au vespre, au matin et au mydi, je recorderay et raconteray ce que j'ai appris et retenu de l'amour divine et annonceray comment je l'entens » (f. 121v-122r). Et le directeur conclut son enseignement par cet avertissement (f. 162r) où l'allusion à Marguerite Porete semble s'imposer : « Peut-être que vous vous êtes naguère aventurée de reprendre aucuns dits d'une autre écolière votre condisciple; néanmoins je ne veux pas dire pour le présent laquelle de vous deux sentent (= pensent) mieux, car elle vole haut et vous prenez le plus bas vol et le plus sûr et qui convient à plusieurs entendements et est plus conforme à votre raison ».

Nous retrouvons en réalité dans la *Discipline d'amour* le vocabulaire du *Miroir* et son cheminement spirituel. Toutefois notre célestin s'abstient des écarts de langage et de doctrine de Marguerite, sans en minimiser pourtant la pensée : « Dieu est toujours avecques les simples »; il leur parle, les instruit; « en eulx il œuvre divinement et par eulx fait ses diverses œuvres merveilleusement » (f. 105v). Il faut « aymer sans nul aultre guerdon (= récompense) d'amour demander » que d'être aimé de Dieu (f. 6v). Pour atteindre à ces sommets, l'âme est « vivifiée par le sacrement de l'autel » et la contemplation de la Passion.

La *Discipline d'amour* est un témoin méconnu de la vie spirituelle au 15e siècle, mais aussi de la diffusion et de l'influence du *Miroir des simples âmes*.

A. Becquet, *Gallicae coelestinorum congregationis... fundationes virorumque vita..*, Paris, 1719, p. 129-130. — A. du Verdier, *Bibliothèque française*, t. 1, Paris, 1772, p. 478-479.

Sur le monastère d'Ambert, cf C. Beaunier, *La France monastique... Abbayes..*, t. 1, Paris, 1905, p. 367. — A. Riguet, *Ambert*, DHGE, t. 2, 1914, col. 1034-1036; ne tient pas compte de l'apport spirituel des moines. — A. Pommier, *Essai sur le monastère d'Ambert*, dans *Mémoires de la société... de l'Orléanais*, t. 34, 1915, p. 665-668. — H. Cottineau, *Répertoire topo-bibliographique des abbayes*, t. 1, Mâcon, 1935, col. 80.

On remarquera que l'exemplaire de la Bibliothèque nationale de Paris (1519), acheté à Paris en 1776 et restauré, a été annoté par un janséniste anti-mystique, qui flaire du quiétisme partout (« le rusbrochisme n'offre rien d'aussi fou », note-t-il à l'occasion). Il renvoie maintes fois à des « Stromates » dont il est l'auteur.

André Rayez.

LIVRE D'HEURES. Voir DS, art. Heures, t. 7, col. 410-431.

LIVRE DE VIE. — L'idée de registres célestes est ancienne. Nous la rencontrons surtout dans les religions de l'antiquité en Orient. Elle s'est glissée aussi dans les textes de la Bible; et, par leur intermédiaire, elle a pris place parmi les traditions chrétiennes. Des documents babyloniens primitifs attestent déjà la croyance que le destin du monde et des hommes est écrit à l'avance sur les tablettes du ciel et donc immuablement fixé (cf L. Koep, *Das himmlische Buch*, cité *infra*, p. 4). Les auteurs des Livres saints (*Jér.* 22, 30; *Éz.* 2, 9-10; *Ps.* 138, 16; *Dan.* 10, 21; *Apoc.* 5, 1-5 et 10, 2-11) en ont modifié la formule pour attester que les arrêts du Dieu Tout-Puissant sont irrévocables. Les apocryphes de l'ancien Testament et la littérature rabbinique y ont pareillement fait écho. P. Billerbeck (p. 173 svv, cité *infra*) fait remarquer que la tradition juive rattachait cette idée au titre du chapitre 5 de la *Genèse*. La « liste des descendants d'Adam » est à leurs yeux le répertoire de tous les descendants d'Adam, distribuée par générations, et de leurs destinées.

Parallèlement, on rencontre aussi, en quelques passages de la Bible (*Mal.* 3, 16; *Is.* 65, 6; *Dan.* 7, 10; *Col.* 2, 14; *Apoc.* 20, 12), le « registre des œuvres » (cf Koep, RAC, t. 2, col. 725-726), où toutes les bonnes et mauvaises actions des hommes sont notées en vue du jugement de Dieu. Les écrits rabbiniques et apocryphes y recourent abondamment (cf Billerbeck, p. 171 svv).

Mais dans la Bible les archives du ciel présentent encore un autre état, dont nous ne possédons pas d'autre attestation dans l'Orient antique : Dieu tient un livre des vivants, d'où il raie ceux qui vont mourir. Nous ne traiterons ici que de ce dernier aspect, appelé tantôt « Livre de Dieu », tantôt « Livre de vie » (ou parfois « Livre des vivants »), et de son importance dans la tradition biblique et chrétienne.

1. Origine. — L'existence de listes de citoyens est attestée pour l'ensemble de l'Orient antique, y compris l'Égypte. Elles étaient indispensables à l'administration civile, surtout en vue de la levée des impôts et de la conscription militaire. Dans le peuple juif, elles étaient aussi d'usage courant (vg *Nomb.* 1, 18-19; 3, 15 svv et 40-43; *Néh.* 7, 5-6 et 64; 12, 22-23). Généralement l'inscription avait lieu à la naissance, parfois à l'entrée dans l'âge adulte, et la radiation à la mort de l'intéressé (cf Koep, p. 38). C'est sans doute cet usage politique qui a fait naître par analogie le « Livre de vie » biblique (cf Campos, cité *infra*, p. 118).

Deux autres idées courantes de l'Orient ont pu y contribuer. Tout ce qui se passe sur la terre, pensait-on, est en parallélisme et en dépendance étroite, jusque dans les moindres détails, avec des événements analogues qui se passent au ciel. Et d'autre part le nom et la personne ne font qu'un, pratiquement,

si bien que garder son nom, c'est garder sa vie (Koep, p. 4 et 39).

Enfin, l'élément décisif d'où est née l'idée du « Livre de vie » se trouve, précisément et exclusivement, dans le cadre de la foi juive. Israël se considérait comme placé, et lui seul, même au point de vue politique, en subordination immédiate à son Dieu, en qui il reconnaissait l'arbitre souverain de sa destinée.

Chercher (avec Koep, p. 38-39) la cause déterminante d'où est sortie l'idée d'un « Livre de vie » dans le titre du chapitre 5 de la *Genèse* est une exégèse qui n'est plus soutenable.

2. Le « Livre de vie » dans la Bible. — Le premier passage qui cite le « Livre de vie » est *Ex.* 32, 32-33. « Il suppose que Dieu tient une liste des vivants et y barre ceux qui vont mourir » (M. Noth, *Exodus*, coll. Das Alte Testament Deutsch, Göttingen, 1959, p. 207). C'est à ce texte que se réfèrent les versets 28 et 29 du *Ps.* 68, que l'on date du retour d'exil. Il ne s'agit, de part et d'autre, que de la prolongation de la vie sur terre, sous sa forme actuelle. Tout au plus le souhait de châtiment pour les ennemis peut-il comporter implicitement celui de leur exclusion de la future béatitude. L'idée sous-jacente est que seul le pécheur est effacé du Livre de Dieu et, de ce fait, livré à la mort. Ni l'un ni l'autre ne précise si le Livre des vivants, tenu par Dieu, ne concerne qu'Israël.

Dans *Éz.* 13, 9, l'idée se précise. Il s'agit d'un registre du peuple élu, tenu au ciel, une sorte d'état civil céleste : celui qui n'est pas porté sur la liste ne prendra point part au retour en Terre promise.

Même idée sous l'aspect positif après l'exil dans *Is.* 4, 3 et dans le *Ps.* 86, 6. De ce verset d'Isaïe, Koep (p. 31) fait la base du terme technique de « Livre de vie ». Ici, toutefois, l'accent eschatologique est plus nettement marqué que chez Ézéchiel. Le registre céleste est considéré comme l'état civil de la Jérusalem des « Derniers Temps ».

Mais le seul passage de l'ancien Testament où le livre de vie se rapporte nettement au salut transcendant est *Dan.* 12, 1, dans le contexte de la seule attestation certaine que fournisse l'ancien Testament d'une espérance de résurrection.

La littérature pseudépigraphique (Hénoch éthiopien, Livre des Jubilés) et rabbinique s'est emparée de l'idée du Livre des vivants, considéré comme le Livre des justes, et l'a développée en parlant, par analogie, d'un Livre des impies, où sont inscrits ceux qui sont destinés à se perdre (voir surtout le Livre des Jubilés; cf Billerbeck, p. 169-170).

Le plus ancien texte du nouveau Testament qui fasse mention du Livre de vie est *Phil.* 4, 3. Au cours d'une exhortation saint Paul rappelle que les noms de ses collaborateurs sont inscrits au Livre de vie. Cette promesse du salut fait appel au caractère eschatologique du salut à la fois pour encourager et pour poser des exigences.

Hébr. 12, 23 recourt pareillement au thème du Livre de vie dans le cadre d'une parénèse. Être inscrit au ciel, dans la céleste Jérusalem, c'est porter la marque de la nouvelle Alliance. Se détourner de celle-ci représente une faute plus grave que de s'écarter des directives terrestres de l'ancienne Alliance.

En faisant appel à l'idée du Livre de vie, *Luc* 10, 20 exprime le fait d'avoir été librement et gracieusement élu par Dieu, avantage qui doit plus émouvoir les disciples que leur pouvoir sur les démons.

Dans l'*Apocalypse*, la mention du Livre de vie est extraordinairement fréquente et le terme est déjà d'usage courant (3, 5; 13, 8; 17, 8; 20, 12 et 15; 21, 27). Les versets 13, 8 et 17, 8 parlent de noms inscrits au Livre de vie depuis la création du monde. C'est non pas affirmer la prédestination à la gloire, mais insister sur la gratuité du salut et la volonté immuable et absolue qu'a Dieu de sauver le monde. Cette volonté de salut a trouvé son accomplissement définitif dans l'acte de rédemption accompli sur la Croix : c'est ce qui est souligné en désignant aux versets 13, 8 et 21, 27 le Livre de vie sous le nom de Livre de l'Agneau (immolé).

L'*Apocalypse* considère ce Livre comme la liste des citoyens célestes de la nouvelle Jérusalem (cf 21, 27). Cette liste n'est définitivement arrêtée qu'au jugement dernier, à la fin des temps, au vu des « Livres des œuvres » (20, 12; cf Koep, p. 32-33). A cette teneur eschatologique du thème, qui rattache l'*Apocalypse* à *Isaïe* 4, 3 et à *Daniel* 12, 1, est lié son rôle parénétique. Les noms des vainqueurs ne seront pas effacés du Livre (3, 5). Celui qui commet abomination ou mensonge n'y est point inscrit, ou n'y reste pas s'il l'était, et n'est pas admis dans la nouvelle Jérusalem; il est précipité, tout au contraire, dans l'étang de feu (21, 27; 20, 15). Tout cela représente à la fois une exhortation encourageant à la fermeté et un avertissement en considération du jugement dernier. On peut dire que l'*Apocalypse* opère une synthèse des diverses nuances que le Livre de vie a prises dans le nouveau Testament.

3. Le « Livre de vie » dans la tradition chrétienne. — Le premier témoin du « Livre de vie », en dehors de la Bible, est l'épître de saint Clément (45, 8 et 53, 4). Encore n'y est-il mentionné qu'en passant. L'épître cite en exemple les personnages de la Bible. Dieu les a « inscrits dans ses Mémoires » (cf *Mal.* 3, 16, entendu ici dans le sens de Livre de vie) : l'auteur y voit (45, 8) le fruit de leur fidèle persévérance. Le recours parénétique à cette image sous l'aspect de récompense tiendra grande place dans la tradition ultérieure.

Le *Pasteur* d'Hermas a pu y contribuer par son autorité et sa grande vogue : il présente l'inscription au Livre de vie comme la réponse de Dieu à la pénitence et à la bonne conduite de l'homme (*Visions* I, 3, 2; *Préceptes* VIII, 6; *Similitudes* II, 3, 9 et V, 3, 2).

A l'époque suivante, l'idée du Livre de vie prend une tonalité particulière en ce que la citoyenneté céleste est délibérément présentée sous une forme analogue au droit de cité romain. Elle est nettement sensible d'abord chez Clément d'Alexandrie (*Protreptikos* X, 108, 4, GCS 1 , p. 77) et Tertullien (*De corona* 13, 1, CCL 2, p. 1060) et caractérisera désormais la tradition. Un des symptômes de cette « coloration » de l'image, est qu'à partir d'Origène (*In Lucam* hom. 11, GCS 9, p. 82) le recensement, cité dans *Luc* 2, 1-3, est volontiers interprété comme symbole de l'inscription au Livre de vie. Ainsi, par exemple : Grégoire de Nazianze (*Carmina*, lib. 1, sect. 2, c. 34, vers 194-195, PG 37, 959), Ambroise (*Expos. in evang. Lucae* 2, 36, CSEL 32, 4, p. 60) et Bède (*Homiliae Evangelii* II, 1, 6 in Nativitate Domini, CCL 122, p. 38).

Le cadre du droit de cité à Rome, droit qui pouvait s'acquérir par une prestation, se prêtait bien à l'aspect parénétique qui donne au Livre de vie valeur de récompense.

On le trouve exploité dans Clément d'Alexandrie (*Quis dives salvetur* 21, 6, GCS 3, p. 174); Eusèbe (*De vita Constan-*

tini 3, 60, GCS 1, p. 106-107); Jean Chrysostome (*Adversus judaeos* 5, 8, PG 48, 895); Tertullien (*Ad uxorem* 1, 4, 4, CCL 1, p. 377); Philastre de Brescia (*Div. haeresecon liber* 149, 7-8, CSEL 38, p. 122); Ambroise (*Hexameron* 1, 6, 21, CSEL 32, 1, p. 17-18); Paulin de Nole (*Epist.* 13, 15, CSEL 29, p. 96); Bède (*In Lucae evang. expos.* 10, 20, CCL 120, p. 219).

Grégoire de Nazianze a exploité avec une force particulière l'analogie entre l'inscription parmi les citoyens romains et l'inscription au Livre de vie dans son discours à Julien (*Oratio* 19, 15, PG 35, 1061).

Plus tard, quand le titre de saint prit une acception plus restrictive, la patristique s'est mise à parler aussi, par allusion au Livre de vie, d'une liste des sénateurs du ciel, où seraient inscrits les apôtres, les martyrs et les autres saints. Voir Prudence (*Peristephanon* IV, 147-148, 169-172, CSEL 61, p. 331-332), Paulin de Nole (*Epist.* 13, 5, CSEL 29, p. 96), Ennodius de Pavie (*Epist.* 2, 10, CSEL 6, p. 50) et aussi Venance Fortunat (*Carmina* X, 7, 17-22, MGH *Auctores antiquissimi*, t. 4, vol. 1, p. 239).

A l'espoir de récompense s'apparente l'avertissement d'avoir à se garder d'être rayé par Dieu du Livre de vie en raison de fautes personnelles (Basile, *In Isaiam* 136, PG 30, 340; Cyrille de Jérusalem, *Catéchèse* 14, 30, éd. J. Rupp, Munich, 1860, p. 148; Sozomène, *Histoire ecclésiastique* VI, 29, 7, PG 67, 1376; Paulin de Nole, *Epist.* 13, 19, CSEL 29, p. 99-100).

Lorsque l'image du Livre de vie était principalement mise au service de l'exhortation ou de l'avertissement, un autre aspect passait à l'arrière-plan et n'était plus expressément mis en cause : la gratuité du salut. Dans la tradition primitive, cet aspect n'était que rarement mis en avant (par exemple, pseudo-Clémentines, hom. 9, 22, GCS, p. 140, et *Apocalypse de Pierre*, n. 16-17). Ici encore, c'est l'analogie du droit de cité romain qui a pu donner le cadre, car l'empereur pouvait concéder ce droit à titre gracieux.

C'est surtout dans le domaine liturgique que les points de vue du mérite et de la grâce ont trouvé leur synthèse en rapport avec l'image du Livre de vie. Si la régénération du baptisé, naissant à la vie de la grâce, était volontiers conçue comme son inscription au Livre de vie, le registre des baptêmes devenait symbole du Livre de vie. Et en même temps l'analogie entre le registre des baptêmes et les listes de conscription militaire rattachait le Livre de vie à la milice du Christ.

Tertullien (*De baptismo* 17, 2, CCL 1, p. 291); Jean Chrysostome (*Ad illuminandos cat.* 2, 5, PG 49, 239); *Constitutions apost.* VII, 39, 4.

Grégoire de Nysse (*De baptismo*, PG 46, 417); pseudo-Denys (*De ecclesiastica hierarchia* II, 3, 4, PG 3, 420).

Basile (*In baptismo* 13, 7, PG 31, 440); Cyrille de Jérusalem (*Procatechesis* 1, PG 33, 333); Leidrade (*De sacramento baptismi* 6, PL 99, 861). On trouvera de plus amples détails sur ce thème chez Koep, p. 86-100.

Une prière pénitentielle des *Constitutions apostoliques* (VIII, 9, 3, éd. F. X. Funk, t. 1, Paderborn, 1905, p. 484) demande à Dieu de bien vouloir remettre leurs péchés aux pénitents et de les inscrire au Livre de vie.

On ne sait au juste à partir de quel moment on a mis en rapport, dans la célébration de l'Eucharistie, les « diptyques » de la Messe avec le Livre de vie. Augustin laisse entendre (*Epist.* 78, 4, CSEL 34, 2, p. 337) qu'à son époque l'idée d'un rapport intime entre l'insertion dans la liturgie et l'inscription au livre de Dieu était chose admise. Le pseudo-Denys l'Aréopagite songe au Livre de vie lorsqu'il voit dans la lecture des diptyques l'annonce de l'appartenance des défunts qui y sont nommés « à l'immuable connaissance qu'a Dieu de ceux qui sont devenus pleinement déiformes » (*De eccles. hierarchia* III, 3, 9, et VII, 3, 3, PG 3, 438bc et 557d-560a). Les liturgies gallicane et mozarabe montrent à plus d'une reprise que l'on voyait dans la lecture des diptyques une marque d'espérance et une demande adressée à Dieu d'inscrire au Livre de vie ceux qui y étaient nommés comme offrant le sacrifice (cf Koep, p. 105-106).

La radiation des diptyques en exécution de l'excommunication a fait apparaître, au cours du moyen âge, le thème du Livre de vie dans les formules d'excommunication et de malédiction (cf Koep, p. 109-113).

Et cette antique coutume des diptyques s'est perpétuée au moyen âge sous forme de registres de communication de mérites entre églises abbatiales ou collégiales. Ces livres finirent par s'appeler eux-mêmes Livres de vie (cf Koep, p. 113-116).

Les mentions faites du Livre de vie dans la Bible sont devenues objet de réflexion théologique dans l'exégèse patristique. Il y avait d'abord l'explication typologique des passages de l'ancien Testament mis en rapport avec des passages « parallèles » du nouveau. Ainsi, par exemple : *Isaïe* 4, 3 rapproché de *Luc* 10, 20 ou parfois de *Hébreux* 12, 22-23 dans Eusèbe (*Comment. in Isaiam* 4, 3, PG 24, 113), Jérôme (*In Isaïam* 2, CCL 73, p. 60-61), Cyrille d'Alexandrie (*Comment. in Isaïam* 1, 3, PG 70, 129) et Théodoret (*In Isaiam* 4, 2, PG 81, 249). Ensuite et surtout, l'intérêt se portait sur les difficultés rencontrées à interpréter le Livre de vie d'une façon conforme à la nature de Dieu. L'interprétation d'Origène fait du Livre de vie la « gnose » de Dieu, d'où s'excluent ceux qui n'ont pas le cœur pur; elle est dirigée contre les erreurs anthropomorphiques (*Selecta in ps.* 68, PG 12, 1517). Cette interprétation fut reprise par Hilaire de Poitiers, Diodore de Tarse, Didyme d'Alexandrie, Théodoret de Cyr, le pseudo-Denys et Suidas (Koep en donne les références, p. 82 et 104).

Augustin semble s'y rattacher. Dans sa controverse avec Pélage, il voit dans le Livre de vie l'infaillible prescience et l'immuable prédestination divines (*De civitate Dei* XX, 15, sur *Apoc.* 20, 15). Il en résulte une difficulté pour l'interprétation du *ps.* 68, 29 et d'*Apoc.* 3, 5. Augustin la résout en disant de l'exclusion du Livre de vie : « Ceci est dit selon l'espoir qu'en avaient ceux qui se croyaient inscrits..; c'est-à-dire qu'ils se rendront compte qu'ils n'y sont point » (*Enarr. in ps.* 68, 2, 13, CCL 39, p. 926-927). Dans la *Cité de Dieu* (XX, 14), le contexte d'*Apoc.* 20, 12 amène l'auteur à se faire du Livre de vie une autre idée que dans 20, 15 : il y parle du livre de vie d'un chacun *(liber vitae uniuscujusque)* comme étant une certaine puissance divine rappelant à chacun toutes les actions qu'il a faites.

L'interprétation donnée par Augustin du Livre de vie détermina pour longtemps la tradition occidentale.

Fulgence de Ruspe, *Ad Monimum* 1, 27, 2, CCL 91, p. 28. — Primasius, *Comment. in Apocalypsim*, PL 68, 901-902 et 920. — Cassiodore, *Expos. in ps.* 68, 29, CCL 97, p. 618-619. — Julien de Tolède, *Prognosticon* 3, 36 et 39, PL 96, 514-516. — Bérengaud, *In visiones Apocalypsis* I, IV, V, VI, PL 17, 788 (868), 885 (969), 912-913 (998), 934 (sur *Apoc.* 20, 12, Bérengaud est en désaccord avec Augustin). — Alcuin, *Comment. in Apoc.* 3, 5, PL 100, 1110-1111. — Hugues de Fouilloy, *De claustro animae* 4, 33, PL 176, 1172, s'appuie sur Grégoire le Grand. — Césaire d'Heisterbach, *Dialogus miraculorum* 7, 37, éd. J. Strange, t. 2, Cologne, 1851, p. 47-48.

Il en résulta que l'image resta surtout associée, pendant le moyen âge, au problème de la grâce. Saint Thomas d'Aquin s'est efforcé, en recourant à ce principe que l'amour de Dieu est cause de la bonté des choses (« cum amor Dei sit causa bonitatis rerum », *Summa theologica* 1ª, q. 20, a. 3), d'amener à une synthèse la doctrine de la prédestination, en conciliant la volonté salvifique universelle de Dieu avec la liberté de l'homme. Dans cette étude, il consacre une question entière au Livre de vie (1ª, q. 24, a. 1-3). Jusqu'au 20e siècle, elle a gardé sa place dans l'enseignement du dogme.

Le rôle défini imposé au Livre de vie dans la théologie de la prédestination lui a enlevé une bonne part de sa popularité. Son souvenir survit néanmoins, de nos jours encore, même chez les laïcs. Il le doit sans doute surtout à la place qu'il a trouvée dans les oraisons du missel de saint Pie v.

G. Schrenck, Βιβλίον, dans Kittel, t. 1, 1949, p. 615-620. — L. Koep, *Das himmlische Buch in Antike und Christentum*, Bonn, 1952; «*Buch (himmlisch)* », RAC, t. 2, 1954, col. 725-731, bibliographie. — P. Billerbeck et L. H. Strack, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, 3e éd., t. 2, Munich, 1961 (2e éd., 1924). — J. Campos, *El « Libro de la Vida »*, dans *Helmántica*, t. 21, 1970, p. 115-147, 249-302; cette étude est la dernière sur le sujet, mais elle est assez unilatérale et superficielle.

Ulrich Burkhard.

LIZANA (François de), mercédaire, 1609-1676. — Né à Montalvanejo, diocèse de Cuenca, Francisco de Lizana entra au couvent de Huete, de l'ordre de la Merci, le 3 juin 1624 et y fit profession le 5 juin 1625. Il y étudia les arts, puis la théologie à Salamanque. En 1652-1654, il approfondit ses études de théologie à l'université de Valladolid, peut-être en vue d'obtenir les grades académiques. Il fut « commandeur » des couvents de Cuenca et de Huete et nommé Maître surnuméraire par bref papal du 5 septembre 1662. Définiteur provincial de Castille (1653-1657), il fut, au chapitre provincial de 1660, nommé « rédempteur » des captifs, bien qu'il n'eût aucune occasion de pratiquer une charge aussi honorable. Visiteur général de l'ordre, prédicateur royal de Philippe iv et de Charles ii, il mourut en 1676 au couvent de Huete.

Écrivain-né : « J'ai suivi la pente de ma nature et ne l'ai point cherchée, car les inclinations sont infuses dans les âmes ». Il publia de nombreux ouvrages, résultat d'un travail inlassable.

L'*Escuela de bien morir, desengaños para la vida en la continua meditación de la muerte y prevenciones para la muerte en la ajustada reformación de la vida* (Madrid, 1662) est un fruit du baroque espagnol dans le domaine de l'ascèse. L'ouvrage fut composé pour la très célèbre congrégation de l'*Escuela de Cristo* et lui fut dédié; l'exercice principal de cette congrégation était la considération de la mort. Lizana expose successivement les avantages ou *utilidades* de la méditation de la mort, les motifs de s'y livrer et les raisons de craindre la mort; aussi convient-il de préparer sa *conscience*, son *corps*, sa *famille*, et son *éternité* par des exercices de dévotion appropriés, notamment par la communion fréquente. Cet enseignement s'appuie sur l'Écriture et les Pères, mais aussi sur Sénèque.

Les sermonnaires de Lizana obtinrent un franc succès en Espagne, au Portugal et dans l'Amérique espagnole. On peut y relever sa piété solide, sa connaissance sérieuse de l'Écriture, des Pères et des théologiens. Étranger aux excès oratoires de l'époque, il savait sacrifier la rhétorique à l'intelligence de la doctrine.

Lizana a publié à Madrid : 1) *Primera escuela de Dios en la primera fábrica de sus obras* (sermons sur *Gen.* 1), 1653; — 2) *Doctrinas evangélicas para las ferias mayores de la Cuaresma*, 1656; — 3) *Discursos panegiricos para diversidad de misterios y santos*, 1658; — 4) *Doctrinas evangélicas para los cuatro domingos de Adviento..*, 1661; — 5) *Tesoro mariano..*, 1663; — 6) *Discursos... para diversas festividades de santos y algunas de María..*, 1664; — 7) *Primera escuela del Hombre Dios... Motivos para amar las virtudes y detestar los vicios*, 1669. — Ajoutons enfin une *Vida, prerrogativas y excelencias de... S. Ana*, 1677.

A. Harda y Muxica, *Bibliotheca scriptorum ordinis B.M. de Mercede*, complétée par A. de Arqués y Jover, ms aux Archives de la Merci, Madrid. — F. de Ledesma, *Historia breve de la fundación del convento... de Alarcón*, Madrid, 1709, p. 328. — R. Delgado Capeans, *La concepción en gloria*, dans *Virgo Immaculata* (congrès internat. de Rome), t. 8, fasc. 1 *In Ordine de Mercede*, Rome, 1955, p. 124-128. — G. Placer Lopez, *Bibliografía mercedaria*, t. 2, Madrid, 1968, p. 197-202.

Ricardo Sanlés.

LLORET (Jérôme; Lauretus), bénédictin, † 1571. — Né à Cervera en Catalogne, Jérôme Lloret se fit moine au monastère de Montserrat, en 1525. Il fut abbé de Saint-Feliu de Guixols de 1559 à 1562, et réélu en 1568. Il mourut en 1571.

Il écrivit un *Index et genealogiae virorum ac mulierum sacrae Scripturae* (Barcelone, 1568) et une *Vita R.P. Garciae Cisnerii*, qui se trouve en tête de l'*Exercitatorium vitae spiritualis* de Cisneros (Barcelone, 1570). Mais son œuvre principale est la *Sylva allegoriarum sacrae Scripturae* (Barcelone, 1570, 2 in-fol.) qui eut onze éditions, aux 16e-17e siècles, en diverses villes d'Europe (rééd. anastatique, Munich, 1971, avec introduction de F. Ohly). Bien qu'elle traite de la même matière que l'*Isagoge ad sacras litteras et ad mysticos sacrae Scripturae sensus* (Lyon, 1536; Cologne, 1545) du dominicain Santes Pagnino † 1541, elle est beaucoup plus complète et plus élaborée. Elle offre un répertoire étendu, disposé par matières, de faits et passages de la Bible, accompagnés des commentaires des saints Pères et des auteurs ecclésiastiques les plus autorisés, en vue de faciliter l'intelligence du sens littéral, allégorique et mystique de l'Écriture. Charles Borromée en recommandait aux ecclésiastiques la lecture, l'estimant de grande utilité et de grand profit. Les *Additiones pro complemento Sylvae allegoriarum Laureti* de Joseph Capellades † 1688, moine de Montserrat, restées inédites, semblent disparues.

A. Cano, *Historia del monasterio de San Feliu de Guixols*, Montserrat, ms 6, f. 190. — A. Albareda, *Bibliografía dels monjos de Montserrat (segle* xvi), dans *Analecta montserratensia*, t. 7, 1928, p. 240-257. — A. Possevin, *Bibliotheca selecta*, Venise, 1603, liv. 2, p. 91. — A. de Yepes, *Corónica general de la orden de S. Benito*, t. 4, Valladolid, 1613, f. 246. — G. de Argaiz, *La perla de Cataluña. Historia de Nuestra Señora de Montserrate*, Madrid, 1677, p. 447. — *Varones insignes de la congregación de Valladolid* (texte du 18e s.), éd. J. Pérez de Urbel, Madrid, 1967, p. 149-151. — M. Ziegelbauer, *Historia rei litterariae ordinis S. Benedicti*, t. 4, Augsbourg, 1754, p. 21-22. — J. François, *Bibliothèque... de l'ordre de saint Benoît*, t. 2, Bouillon, 1778, p. 48. — N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. 1, Madrid, 1783, p. 588.

A. Albareda, *Una història inèdita de Montserrat*, dans *Analecta montserratensia*, t. 4, 1920-1921, p. 104. — A. Palau y Dulcet,

Manual del librero hispano-americano, t. 6, Barcelone, 1953, 418-419.

Cyprien Baraut.

LOARTE (Gaspard), jésuite, 1498-1578. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Influence.*

1. Vie. — Né en 1498 à Medina del Campo (Valladolid), Gaspard Loarte entra dans la compagnie de Jésus (1552), faisant son mois d'Exercices spirituels sous la direction de saint François de Borgia, à Oñate (Guipuzcoa; *Ep. mixt.* 3, 123; *Ep. Borg.* 3, 132). Il était déjà docteur en théologie et maître ès arts de l'université de Baeza. Il y avait, plusieurs années durant, enseigné la théologie de saint Thomas, en la chaire de Prime. Il connut saint Jean d'Avila à Grenade, vers 1537, fit partie du groupe de ses disciples, et fut du grand nombre de ceux qui, sur le conseil du Maître, entrèrent dans la compagnie.

En 1554, Loarte vint à Rome, où il traita spirituellement avec saint Ignace de Loyola et eut l'occasion de se former dans le nouveau style de vie religieuse. Le saint le chargea des affaires temporelles de la maison. De là, il passa à Gênes comme recteur (1555-1562; il fit sa profession religieuse à Rome en 1560); puis à Messine, avant d'être à nouveau recteur à Gênes (1566). François de Borgia, devenu supérieur général, songea à l'envoyer à Vienne, pour combler auprès de l'impératrice d'Autriche le vide laissé par le changement du P. Nicolas Delannoy (Lanoius). Ce projet de Vienne n'aboutit pas. En 1571, Loarte fit partie de la communauté des pénitenciers jésuites du Vatican et, en 1573, de celle de Lorette, comme prédicateur. Il regagna l'Espagne presque octogénaire et voulut encore travailler à la conversion des Maures de Valence. C'est là qu'il mourut le 8 octobre 1578.

La figure de Loarte est très représentative de ces premières générations de jésuites formés par saint Ignace : spiritualité ferme, abnégation totale, vie intérieure intense et don plénier à un apostolat constant. Son zèle actif et universel se déploya dans l'enseignement du catéchisme (il fut chargé, en 1561, d'imprimer le *Catéchisme* de Pierre Canisius), en une prédication incessante, en son assiduité au confessional, en promouvant à Gênes une fervente association de jeunes (plus tard aussi de dames), avec les caractéristiques des futures congrégations mariales, avant même que la « prima primaria » eût commencé à Rome; il s'occupait aussi des galériens, des prisonniers et visitait les hôpitaux, attentif à la fois à toutes les classes de la société. Il trouva le temps de mettre en ses livres bien des conseils sages et pratiques, tirés de l'expérience du confessional et de la direction des âmes. Les lettres qu'il écrivit de Gênes, tous les quatre mois, au cours de son rectorat, témoignent de sa personnalité et de son souci de la perfection religieuse de sa communauté (cf ARSJ, ms *Med. 75*, f. 1-39).

2. Œuvres. — 1° En 1557, on édita à Gênes, sans nom d'auteur, l'*Esercitio della vita christiana*, un des premiers traités spirituels publiés par un jésuite. Avec quelques additions, il parut, avec le nom de l'auteur, en 1559. C'est un petit manuel de vie chrétienne, destiné à tenir une place importante dans la spiritualité catholique, en Europe, au lendemain du concile de Trente. On y trouve des directives et des avis pour la vie pratique du chrétien : communion fréquente et confession, sanctification des jours de fête et des jours ordinaires, conseils au sujet de l'oraison, remèdes contre les péchés capitaux et aussi une préparation à la mort.

Éditions en italien : Milan, 1561; Venise, 1561, 1562, 1572, 1575, 1581, 1582, 1587, 1598; Rome, 1850. — Traductions en espagnol (Cagliari, 1567, 1574, et Barcelone, 1569); en anglais (Paris, 1579, 1584); en français (Paris, 1580, 1585; Rouen, 1611); en allemand (Vienne et Lucerne, 1653).

En 1573, fut publié à Rome le *Trattato delle rimedii delle tentazioni...* qui est pratiquement un extrait de l'*Esercitio* (ch. 16-25), avec un supplément sur les remèdes contre le blasphème. A signaler la belle édition de la traduction (faite par le jésuite M. Coyssard † 1623) des *Remèdes souverains contre les sept péchés mortels, contre le blasphème et le jeu* (Paris et Anvers, 1577; Liège, 1579; Douai, 1594). Un autre extrait de l'*Esercitio* se trouve dans l'édition du prologue, joint aux ch. 4 et 3, parue à Bologne sous le titre *Essercitii spirituali per i giorni di festa et cotidiani* (1576).

2° Le second travail publié par Loarte fut un petit livre de méditations sur la Passion du Christ. Cet ouvrage, avec celui sur le rosaire, paru trois ans plus tard, furent peut-être les ouvrages qui portèrent le plus loin l'influence de leur auteur : *Istruttioni et avisi per meditare la passione di Christo* (Rome, 1570), probablement en même temps que les *Meditationi della Passione di nostro Signore.*

L'œuvre, sous ces deux mêmes titres, fut rééditée en 1571, avec trois nouvelles méditations. Autres éditions : Venise (1572, 1582), Bologne (1576), Anvers (1580), Brescia (1580, 1583), Douai (1605); traduction en portugais (Lisbonne, 1587), en français (Paris, 1578, 1588; Anvers, 1580; Douai, 1605); trad. Coyssard en latin, 1605.

3° L'*Istruttione e avvertimenti per meditare i misteri del rosario* fut publiée à Rome et à Venise en 1573.

Cet ouvrage connut une large diffusion. Autres éditions : Bologne, 1576; Venise, 1583; Rome, 1610, 1843; traduction en français (Paris, 1576; Liège, 1579; Douai, 1608); en portugais (Lisbonne, 1587); en allemand (Mayence, 1599). En 1607, parut à Nagasaki une traduction japonaise, imprimée en alphabet occidental et formant, avec les méditations sur la Passion de Loarte et d'autres auteurs, un manuel de méditations disposé conformément aux Exercices spirituels pour les jésuites (*Spiritual Shugyô*, 404 pages, avec illustrations; les deux premières parties contiennent les méditations de Loarte sur le rosaire, p. 1-80, et sur la Passion, p. 81-160).

4° Un autre petit livre de méditations parut à Gênes (1574) : *Trattato della continua memoria che si deve havere della sacra passione di Christo.* Il contient sept méditations sur la Passion pour les heures canoniales. Avec ces livres de méditations, Loarte se situe parmi les initiateurs de ce genre de littérature spirituelle qui, prenant son point de départ dans la retraite ignatienne et l'oraison mentale, vise à faciliter la méditation ordinaire des fidèles. Il s'agit de mettre en contact intime avec le Christ, à travers la contemplation des mystères de sa vie.

5° Le *Conforto degli afflitti* (Venise et Rome, 1574) est l'œuvre de Loarte qui fut peut-être le plus souvent rééditée. Elle est destinée aux simples chrétiens mais aussi aux directeurs spirituels. Il s'agit du problème des tribulations qui arrivent en particulier à ceux à qui Dieu veut faire porter des fruits abondants de sainteté. L'auteur offre des conseils spirituels adaptés aux diverses situations nées de difficultés extérieures (ressources, santé, famille, conditions sociales), ou intérieures (scrupules, tentations, désolations).

Éditions : Venise (7 éd. entre 1574 et 1595), Macerata (1576), Padoue (1589, 1739). Traductions en espagnol, Valence (1578), Anvers (1589, 1590); en français, Paris (1579, 1584, 1588), Lyon (1592, 1626), Douai (1593, 1616), Porrentruy (1596), Avignon (1600), Rouen (1603), Anvers (1608); en allemand, Munich (1576) et Fribourg (1608).

Le *Consuelo y oratorio spiritual de obras devotas* (Valence, 1578; Anvers, 1588, 1589, 1590, 1596, 1607, et traduction française, 1608) est à identifier avec le *Conforto degli afflitti.*

6° En l'année sainte 1575, Loarte dédia à saint Charles Borromée son *Trattato delle sante peregrinationi* (Rome et Venise, 1575; en latin, Cologne, 1619; en français, Nancy, 1674), pour aider les pèlerins de Rome, Lorette et ailleurs. Le pèlerinage est présenté comme un exercice de foi, d'espérance et de charité, qui doit se dérouler dans une atmosphère de prière et de méditation; la contemplation des beautés de la nature est recommandée. On y trouve aussi des échos des polémiques contre les protestants au sujet des indulgences.

7° *Antidoto spirituale contra la peste* (Gênes, 1577). On en publia séparément les *Orationi che si possono dire nel tempo delle tribulationi et specialmente della pestilentia* (Gênes, 1577). Traductions partielles de l'*Antidoto* en français (Paris, 1577, 1579) et en latin (Mayence, 1598).

8° Loarte, d'abord professeur de théologie, s'était ensuite, à Gênes, intéressé à la pastorale (ARSI, ms. *Med.* 75, 26v); il dédia aux prêtres des *Avisi di sacerdoti et confessori* (Parme, 1579, 1584). Traductions en allemand (Dillingen, 1595, 1596), en latin (*Speculum seu instructio sacerdotum..*, Pont-à-Mousson et Cologne, 1602, 1603, 1611), Luxembourg (1604), Paris (*Enchiridion seu instructio..*, 1653, 1667, 1669, 1678, 1683, 1686), Agen (1667), Salzbourg (1679), Bruxelles (1693, 1696) et Malines (1822), en français (Paris, 1605) et Lyon (1674, 1683).

3. Influence. — Si nous tenons compte du nombre d'éditions et de traductions des ouvrages de Loarte, et aussi des témoignages significatifs que nous avons à son sujet, il faut reconnaître que son influence marqua, comme peu d'auteurs spirituels le firent, la société chrétienne de son temps. A la biblioteca Vallicelliana à Rome, on conserve un livre de Méditations sur la Passion, de Loarte, qui appartint à Philippe Néri. Virgile Cepari atteste que Louis de Gonzague, enfant, se sentit poussé à faire son vœu de chasteté, en dépendance des Méditations sur le Rosaire, et que Marie-Madeleine de Pazzi s'initia à l'oraison avec les Méditations sur la Passion. Les livres de Loarte constituent une des lectures habituelles dans les collèges des jésuites à cette époque et ils furent connus jusqu'au Japon. Charles Borromée (*Monita ad confessarios*, éd. Bassano, 1770, p. 42) place l'*Esercitio della vita christiana* et le *Rosario* de Loarte à côté de l'*Imitation de Jésus-Christ*, des *Vitae Patrum* et de Louis de Grenade, conseillant aux prêtres de recommander ces « libros pios ac sancte scriptos » et de les lire eux-mêmes.

Loarte est ainsi l'un des représentants de la réforme spirituelle du peuple chrétien, qui s'étendit en Europe après le concile de Trente par l'enseignement du catéchisme, la prédication, la fréquentation des sacrements, les associations de charité, la pratique de la méditation, la formation et la vie intérieure des prêtres. Son style direct, clair, pratique, sans érudition pesante, bien au fait de la psychologie humaine, chez un homme d'expérience spirituelle, habitué au confessional, de doctrine sûre, plein de zèle et de piété, tout cela lui ouvrit l'accès à l'âme du peuple chrétien.

ARSI, Catalogues, ms *Rom. 78b*, p. 60, 172, 206; lettres quadrimestrielles, *Med. 75*, f. 1-39, 44; lettres d'Italie, *Italia 165a*, p. 89-92, Index. — G. Alvarez, *Historia de la provincia de Aragón*, t. 2, lib. 3, c. 25, ms IHSI.

Sommervogel, t. 4, col. 1879-1886; t. 9, col. 598-599; t. 12 (Rivière), col. 233-236 et 1129. — F. Gilmont, *Les écrits spirituels des premiers jésuites*, Rome, 1961, p. 260-268. — F. Sacchini, *Historia societatis Jesu*, p. 4, lib. 6, n. 178, Rome, 1652. — J. E. Nieremberg, *Varones ilustres de la compañia de Jesús*, 2° éd., t. 7, Bilbao, 1891, p. 294-296. — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 200-201, 206, 263, 371. — P. Leturia, *Estudios ignacianos*, t. 2, Rome, 1957, p. 286, 306. — L. Sala Balust, *Obras completas de san Juan de Avila*, t. 1, Madrid, 1970, p. 101-104. — *Monumenta historica societatis Jesu. Guia manual*, Rome, 1971. — J. Lopez-Gay, *Las corrientes espirituales de la misión del Japón*, Madrid, 1972, p. 37-39. — M. Scaduto, *L'epoca di Giacomo Lainez (1556-1565)*, t. 2, Rome, 1974, p. 33, 384-386 et *passim*. — DS, t. 2, col. 1616; t. 3, col. 1104; t. 4, col. 1173; t. 5, col. 911; t. 7, col. 2246 et 2250.

Manuel Ruiz Jurado.

LOBBET (Lobbetius, Jacques), jésuite, 1592-1672. — Né le 28 septembre 1592, à Liège, Jacques Lobbet de Lanthin, suivant l'exemple de ses frères Jean et Lambert, entra dans la compagnie de Jésus le 18 octobre 1613. Après ses études de formation il enseigna la philosophie à Douai durant six ans et fut recteur des collèges de Tournai, Mons et Liège durant dix-sept ans. C'est à Liège qu'il mourut le 18 juin 1672, après y avoir écrit et publié la plupart de ses nombreux ouvrages.

Parurent ainsi successivement des considérations sur le péché (*De peccato, ejus natura, poenis ac remediis*, Anvers, 1635), sur la fragilité de la vie (*Via vitae ac mortis*, Anvers, 1638), sur les épreuves et les souffrances (*Flagella peccatoris*, Liège, 1639), sur les obligations du clergé séculier et régulier (*Speculum ecclesiasticorum ac religiosorum*, Liège, 1640), sur le courage et la persévérance chrétienne (*De fortitudine et constantia christiana*, Liège, 1640), sur la passion et la mort du Christ (*Tractatus de sacra Christi passione et cruce*, Liège, 1641), sur le silence, le recueillement et la prière (*Templum Domini*, Liège, 1641), sur la vie exemplaire des fondateurs d'ordres religieux et de quelques autres saints (*Gloria patriarcharum* et *Gloria sanctorum*, Liège 1657 et 1659), sur la renommée de l'église liégeoise grâce aux hommes remarquables issus d'elle (*Gloria Leodiensis ecclesiae*, Liège, 1660), sur diverses vertus (*Tractatus ascetici*, Liège, 1663 et 1664-1665), ainsi que des commentaires sur les évangiles des dimanches. En 1653, une édition d'*Opera omnia*, en quatre volumes, vit le jour à Liège, suivie d'une seconde édition considérablement augmentée en 1667-1668, en six volumes, auxquels s'ajouta encore un septième volume en 1672.

Bien que différents par leur sujet et leur contenu, presque tous ces ouvrages se ressemblent beaucoup par l'inspiration ascétique et leur structure : rédigés d'après un plan bien ordonné, divisés en plusieurs chapitres et paragraphes, ils reflètent l'esprit logique et la conviction profondément religieuse de l'auteur. Prenant souvent comme point de départ un texte de l'Écriture, il ne veut pas donner un traité doctrinal systématique et détaillé, mais il formule quelques questions de caractère moral ou historique, auxquelles il répond dans une sorte de commentaire rempli de références et d'exemples qu'il emprunte aussi bien à

l'antiquité qu'à la Bible, aux Pères de l'Église ou à d'autres auteurs plus récents. C'est surtout dans ses derniers écrits, et notamment dans ses chapitres sur l'amour de Dieu et sur le Christ souffrant (dans ses *Tractatus ascetici*), qu'on rencontre les noms de Richard de Saint-Victor et de Suso, d'Angèle de Foligno et de Lutgarde, de Thérèse d'Avila et de Marie-Madeleine de Pazzi, et que l'élément affectif se manifeste de manière plus accentuée à côté des aspects ascétique, moral et didactique nettement prépondérants dans l'ensemble de son œuvre.

Il n'existe malheureusement aucune étude spéciale sur Lobbet, son nom n'est mentionné que rarement et parfois même il manque totalement là où on s'attendrait pourtant à bon droit à le rencontrer.

F. Loise, dans *Biographie nationale*, t. 12, Bruxelles, 1892-1893, col. 298-300. — C. Sommervogel, t. 4, col. 1887-1890. — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 340, n. 95. — Voir DS, t. 9, col. 764.

Jos Andriessen.

LOCHMAYR (Michel), professeur, † 1491. — Si nous ignorons la date de naissance de Michael Lochmayr, nous connaissons sa carrière à l'université de Vienne : procureur (1471-1473), doyen de la faculté de droit (1471-1479), de la faculté de théologie (1481-1487) et recteur (1474-1483). A partir de 1488, il vit à Passau, où il est chargé, comme chanoine, de la prédication à la cathédrale. Il meurt en 1491.

Lochmayr publia des ouvrages de pastorale canonique et des sermonnaires qui connurent les uns et les autres grands succès.

1) Les sermonnaires touchent de plus près à la vie spirituelle. Retenons les *Sermones de sanctis perutiles* (Haguenau, 1490, 1497, etc) et les *Sermones de tempore et de quadragesima* (1500, etc). Le premier recueil comprend cent quatorze sermons : sur les mystères de la vie du Christ, la Passion, la Résurrection; sur la Mère de Dieu, les évangélistes et les saints; sur des thèmes pastoraux, comme la dédicace des églises ou les prémices sacerdotales. Le genre de ces sermons est simple et classique; la plupart se présentent comme un recueil d'arguments scripturaires et patristiques commentant et paraphrasant une citation initiale de la Bible.

2) Parmi les autres ouvrages signalons : a) *Practica electionum praelatorum* (Passau, 1490); b) *Lavacrum conscientiae omnium sacerdotum* (Augsbourg, 1492; 15 éd. jusqu'en 1519); c) *Parochiale curatorum* (Leipzig, 1497 et 1499; Haguenau, 1498; Bâle, 1500; Paris, 1511; Caen, 1511, etc), intéressant davantage les questions de droit en matière sacramentelle; d) Les *Secreta sacerdotum* (Augsbourg, 1497, souvent rééd.) sont une édition corrigée d'un ouvrage de Henri de Langenstein (dit de Hesse † 1397; cf DS, t. 7, col. 217).

Hain, n. 10167-10175. — *Allgemeine Deutsche Bibliographie*, t. 19, 1884, p. 64. — Hurter, t. 2, 1906, col. 1081.

Hermann Josef Repplinger.

LOCHON (Étienne), prêtre, vers 1650-1718. — Né à Chartres vers 1650, Étienne Lochon (dont nous ne connaissons pas grand chose) fut docteur en théologie de la Sorbonne en 1674. Il était déjà ou devint ensuite curé de Bethonvilliers, au diocèse de Chartres; il résignera sa charge en 1702 pour des raisons de santé. Il vécut désormais à Paris, où il mourut (d'après J. Carreyre) en février 1718.

Lochon publia à Paris, le plus souvent sous l'anonymat, plusieurs ouvrages qui attirèrent l'attention; ils intéressent la pastorale et la vie chrétienne. En 1679, paraissent 1° *Le vray dévot en toute sorte d'estats selon l'Écriture sainte et les Pères de l'Église* (669 pages) et 2° *Le vray dévot, considéré à l'estat du mariage et des peines qui s'y rencontrent.* — 3° *Les illusions du faux zèle. Morale allégorique* (1696) sont alors un sujet à la mode (cf F. Guilloré, DS, t. 6, col. 1284 svv); le dialogue entre la « Prudence » et le « Zèle » est d'une franchise surprenante. — 4° Suit un ouvrage de droit pastoral, l'*Abrégé de la discipline de l'Église* (2 vol., 1702-1705), qui offre aux prêtres un recueil de canons concernant l'état ecclésiastique, les mœurs et les vertus sacerdotales, les bénéfices, etc. — 5° Le *Traité du secret de la confession* (1708; et *Supplément*, 1710) est un travail d'érudition canonique provoqué par quelques cas d'actualité de morale sacramentelle; il eut un certain retentissement. — 6° *La mort des pécheurs dans l'impénitence, d'après des exemples tirés de l'Écriture* (1709). — Enfin, 7° les *Entretiens d'un homme de cour et d'un solitaire sur la conduite des grands* (1713) mettent en scène «Armand » (de Rancé) et un gentilhomme auquel l'abbé de la Trappe expose avec bon sens et finesse certaines conséquences pratiques de la vie chrétienne d'un seigneur.

Lochon manifeste une grande connaissance de la psychologie des chrétiens de son temps; il en discerne avec clairvoyance, acuité, voire quelque cruauté, les mobiles et les travers. Il est bien le contemporain de La Bruyère et de ses portraits. Il décrit, sans doute d'après son expérience pastorale, l'état hypocrite dans lequel « les faux dévots », les « dévots intéressés et imaginaires » jettent le discrédit sur l'Église. Dans son premier ouvrage, sans chercher à refaire l'*Introduction à la vie dévote* (dont il fait grand cas et qu'il cite abondamment), il montre que « la vraie dévotion » consiste à « s'appliquer à la vertu de son état et de sa condition » (p. 106), il fustige « les bonnes œuvres faites à contre-temps » (p. 144), « les dévotions mal réglées » (p. 522 svv) et traite sans ménagement des obligations des religieux comme des grands. Ce livre d'actualité fait allusion aux querelles jansénistes et aux divisions qu'elles entraînent, fait grand éloge de Monsieur Vincent et de ses œuvres et donne la liste des maisons de retraites de Paris. Le second ouvrage est une application du premier à l'état de mariage; Bremond n'y a relevé que quelques traits malheureux.

Lochon connaît bien les Pères, les moralistes et les canonistes ainsi que les auteurs spirituels; il les cite longuement et les commente sans alourdir son exposé qui est alerte. Saint Bernard et saint François de Sales, « le docteur et le père de la vraie dévotion », semblent l'attirer davantage. Lochon est par ailleurs un historien remarquable du droit ecclésiastique.

Recension des ouvrages de Lochon dans : *Journal des savants*, 13 août 1696 *(Illusions)*, 24 juillet 1702 et 15 juin 1705 *(Abrégé)*. — *Mémoires de Trévoux*, janvier 1702, p. 22-29, et septembre 1705, p. 1595-1602 *(Abrégé)*; août 1708, p. 1352-1357, et décembre 1711, p. 2099-2103 *(Traité)*; octobre 1709, p. 1719-1720 *(Mort)*; décembre 1713, p. 2115 *(Entretiens)*. — — E. du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du 18e siècle*, t. 2, Paris, 1711, p. 437-490 *(Traité)*.

Les illusions du faux zèle sont parfois attribuées à « Gosselin, prêtre » (par Pérennès, par exemple); le *Catalogue de la Bibliothèque nationale* l'attribue au jésuite Jérôme de Gonnelieu; Sommervogel se tait. Liron, Moreri, Carreyre l'attribuent sans hésiter à Lochon. L'auteur, dans sa préface, annonce des

« remarques sur la vocation et l'entrée dans les bénéfices », qui ne sont pas encore publiées; il s'agit là, sans doute, de l'*Abrégé* et peut-être aussi des *Entretiens*; ceux-ci, d'ailleurs, semblent bien faire allusion aux deux premiers ouvrages de Lochon qui ont « démêlé la véritable dévotion d'avec les illusions et les égarements de la fausse » (p. 155).

Lochon, dans son premier ouvrage (p. 356), annonce un « Pastoral pratique », dont nous ne savons rien.

J. Liron, *Bibliothèque chartraine*, Paris, 1733, p. 281, 321. — L. Moreri, t. 6, 1759, p. 350-351. — J.-M. Quérard, *La France littéraire*, t. 5, Paris, 1833, p. 332. — L. Merlet, *Bibliothèque chartraine*, Orléans, 1882, p. 271-272. — Hurter, t. 4, 1910, col. 963-964. — P. Féret, *La faculté de théologie de Paris*, t. 7, Paris, 1910, p. 323-328. — DTC, t. 9, 1926, col. 847-848 (J. Carreyre). — H. Bremond, *Histoire littéraire..*, t. 9, Paris, 1932, p. 314-320 (reproduit des pages déjà publiées dans *Vigile*, 1931, cahier 1, p. 44-50), présente, sans en connaître l'auteur, *Le vray dévot, considéré à l'estat du mariage*.

André Rayez.

LOEFFLER (Philippe), jésuite, 1834-1902. — Philippe Loeffler naquit le 24 janvier 1834 à Heiligenstadt (Eichsfeld) et entra le 27 octobre 1850 dans la compagnie de Jésus. Après avoir achevé ses études de philosophie, il devint professeur au collège Stella matutina de Feldkirch. Il étudia la théologie à Paderborn et à Maria Laach. Il fut de 1866 à 1872 prédicateur à la cathédrale de Ratisbonne, précepteur du prince héritier de Thurn et Taxis (1872-1875), directeur des études et préfet général du collège de Feldkirch (dont il devint supérieur de 1876 à 1882). Directeur spirituel très écouté, il prêcha assidûment les Exercices de saint Ignace (1882-1896). A partir de 1895, il résida à Blyenbeck, en Hollande. Il mourut à Luxembourg le 11 août 1902.

Loeffler a composé : *Die Marianischen Kongregationen in ihrem Wesen und ihrer Geschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1881; 5e éd., 1924; *Die Unwandelbarkeit der kirchl. Lehre trotz der Wandlungen des menschlichen Geistes*, Bregenz, 1902, 312 p. — *Exerzitien für Ordensleute* (édités et remaniés par G. Harasser, Innsbruck, 1930).

Loeffler publia aussi quelques articles dans les *Stimmen aus Maria Laach* (1874, 1875, 1882, 1883) et quelques sermons.

Biographisches Jahrbuch und deutscher Nekrolog, t. 7, Berlin, 1902, p. 307. — A. Donders, *Meister der Predigt*, Münster, 1928, p. 313-329. — W. Kosch, *Das katholische Deutschland. Biographisch-Bibliographisches Lexikon*, t. 2, Augsbourg, 1933, col. 2651-2652. — L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, Paderborn, 1934, col. 1120. — LTK, t. 6, 1961, col. 1115.

Constantin Becker.

LOGISMOS — En dehors de la tradition ascético-monastique, l'histoire de la signification du mot *logismos* ne présente pas de problème particulier. Analogue au verbe *logizesthai*, il a le sens de pensée, calcul, considération. En grec classique, il prend occasionnellement le sens d'arithmétique (Platon, *Protagoras* 318e); chez Aristote, il exprime « l'activité propre de l'homme en tant qu'homme » (*Métaphysique* A, 1, 980b 28). Chez les stoïciens apparaît une composante éthique : le *logismos* est la fonction la plus haute de l'âme et domine tous ses autres désirs, en particulier les instincts (cf Kittel, t. 4, p. 288-289).

Selon le quatrième livre des *Maccabées* (1, 30), le *logismos* est « le souverain des passions » et se rapporte à « la manière philosophique de vivre », formules qui orientent déjà vers la signification spécifiquement ascétique du terme; il en est de même dans la Septante, où le groupe *logismos-logizesthai* inclut un élément émotif et volontaire, au sens d'intention, de projet (cf *Ps.* 33, 10; *Éz.* 38, 10); en *Sag.* 1, 3 particulièrement, le terme, au pluriel, prend un sens péjoratif (cf Kittel, p. 289).

1. Usage ascético-monastique. — Évagre le Pontique est le plus important témoin des nuances que prend *logismos* en son usage ascético-monastique (cf *Traité pratique ou Le moine*, introd. et éd. A. et C. Guillaumont, SC 170-171, Paris, 1971; Pseudo-Nil, *Des huit esprits de malice*, PG 79, 1145-1164, et *Des diverses mauvaises pensées*, PG 79, 1200-1233 et PG 40, 1240-1244; cf J. Muyldermans, *A travers la tradition manuscrite d'Évagre..*, Louvain, 1932, p. 47-55). Selon Évagre, le cheminement spirituel du moine, plus précisément de l'anachorète, comporte deux étapes : la *praktikè* et la *gnostikè*. Tandis que celle-ci concerne la contemplation de la réalité créée (dans la *phusikè*) et finalement de la réalité divine (dans la *theologikè*), la *praktikè* est une étape préparatoire qui mène le moine à l'*apatheia* (cf SC 170, p. 98-112; DS, t. 1, col. 727-746), sans laquelle il est impossible de parvenir à la connaissance spirituelle. Concrètement, ce « chemin pratique » consiste dans la victoire du moine contre les *logismoi*, c'est-à-dire contre les démons qui cherchent à l'inquiéter par le moyen des *logismoi* (SC 170, p. 55-112).

Dans le traité *Des diverses mauvaises pensées* (PG 79, 1208cd), Évagre distingue selon leur origine trois catégories de *logismoi* : les uns viennent de l'âme humaine, les autres ont une origine transcendante et viennent soit des anges soit des mauvais esprits. De même, dans le *Traité pratique* (ch. 80), il distingue « les pensées qui sont inspirées par les anges » de celles « qui nous sont inspirées par les démons ». Dans la plupart des passages de ce livre où le mot apparaît, il désigne les pensées *mauvaises*, même quand manque ce qualificatif (cf SC 170, p. 56). Selon Évagre, le lien entre les *logismoi* et les démons qui les inspirent est si étroit que les deux concepts sont interchangeables : les *logismoi* sont pour ainsi dire hypostasiés. Ceci permet de tirer une conclusion au sujet de leur « caractère » : toute stimulation au mal n'est pas un *logismos*, mais seulement cette impulsion et ce désir qui, par leur « caractère rebelle » et leur permanence, donnent l'impression de « venir de l'extérieur ». Les *Apophthegmata Patrum* en offrent d'intéressants exemples (Ammonas 5 et 11; Dioscore 2; PG 65, 120b, 124a, 160d). Cette utilisation typiquement évagrienne de *logismos* au sens péjoratif et démonologique se retrouve dans toute la littérature ascétique d'Orient et d'Occident (cf SC 170, p. 57).

Évagre n'est pas cependant l'inventeur de cette acception du terme; nous la trouvons déjà dans la *Vita Antonii* d'Athanase, dont il avait connaissance (SC 170, p. 57, n. 4), et où il est dit que les mauvaises pensées sont l'arme habituelle des démons contre le moine (23, PG 26, 877a). C'est ainsi que le diable tentait de chasser Antoine du désert en lui « suggérant des pensées impures » (5, 848b); aussi exhortait-il ses disciples à garder leur cœur de telles pensées (20, 873b; 55, 912b, etc). Déjà, dans la *Vita Antonii*, *logismos* peut avoir le sens péjoratif, même sans qualificatif (6, 849a; 23, 877b; 87, 965b). Dans les écrits pachômiens, on trouve des exemples semblables, quoique plus rares (cf *Œuvres de S. Pachôme et de ses disciples*, trad. L.-Th. Lefort, CSCO 160, Louvain, 1956, p. 2, 3, 13, etc; ignorant l'usage spécifique de *logismos*,

terme transcrit tel quel en copte, Lefort le traduit tantôt par « raisonnement », tantôt par « entendement », tantôt par « idée », cf p. 5, 9, 23).

C'est chez Origène qu'il faut chercher la source de l'usage ascético-monastique de *logismos* (cf SC 170, p. 58, se référant à S. Bettencourt, *Doctrina ascetica Origenis*, coll. Studia anselmiana 16, Rome, 1945, p. 77-78). Pour Origène, « la source et le principe de chaque péché » se trouvent « dans les pensées mauvaises » (*Commentaire sur saint Matthieu* XI, 15, GCS 40, p. 58): « Les pensées *(cogitationes)* des hommes sont corporellement celles qui procèdent du cœur humain, mais ... invisiblement ce sont eux (les démons) qui suggèrent aux hommes les pensées perverses et mauvaises » (*Commentaire du Cantique* III, GCS 33, p. 211; cf IV, p. 235). Ici, les *logismoi* sont donc pratiquement identifiés avec les démons dont ils viennent, comme chez Évagre. De même Origène utilise indifféremment les mots *daimôn* et *pneûma* pour désigner la source des *logismoi*. En principe, à chaque vice, c'est-à-dire à chaque *logismos*, correspond un esprit, un démon particulier.

Origène à son tour doit être interprété à la lumière d'un concept important de l'éthique juive : *yêser*, pensée (de la racine *former*, *façonner*, cf SC 170, p. 60; DS, t. 8, col. 1674). Déjà en quelques passages de la Bible, *yêser* a un relent péjoratif (cf *Gen.* 8, 21; *Eccli.* 15, 14). Mais le sens péjoratif est clair dans le *Testament des douze patriarches*, auquel Origène se réfère explicitement (*Homélies sur Josué* 6, GCS 30, p. 392; SC 29, p. 352-353). Ici *yêser* est traduit régulièrement par *diaboulion* : « Dieu a donné deux voies aux fils des hommes, deux *diaboulia*, deux actions, deux manières » (Testament d'Aser I, 3, éd. R.H. Charles, *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Oxford, 1908, p. 172). Les actions sont bonnes ou mauvaises suivant que l'âme suit le bon ou le mauvais *diaboulion*. « Sous les termes grecs transparaît... la théorie rabbinique des deux penchants : le *yêser hattob*, « le bon penchant », le *yêser hâra'*, « le mauvais penchant », deux forces qui se trouvent en l'homme et qui le poussent à agir bien ou mal » (SC 170, p. 61, avec parallèles intéressants dans les textes de Qumrân, en particulier le *Rouleau de la Règle*). On peut ainsi conclure avec A. Guillaumont : « Le mot *logismos*, dans le sens où Évagre le prend et dans lequel il restera fixé dans la langue ascétique, est donc un lointain héritier de l'hébreu *yêser* » (p. 62).

2. Systématisation. — Évagre a élaboré d'autre part une *systématisation des pensées mauvaises* qui devait devenir classique. « Huit sont en tout les pensées génériques qui comprennent toutes les pensées » (*Traité pratique* 6, SC 171, p. 507) : gourmandise *(gastrimargia)*, fornication *(porneia)*, avarice *(philargyria)*, tristesse *(lupè)*, colère *(orgè)*, acédie *(akèdia)*, vaine gloire *(kénodoxia)* et orgueil *(huperephaneia)*. Chacune fait l'objet d'un chapitre (7-14), puis les chapitres 16-33 décrivent les remèdes appropriés. Dans son *Antirrhétique*, conservé seulement en versions syriaque et arménienne, Évagre présente la même division (cf SC 170, p. 64-65). Dans ces deux textes, des formules comme « les pensées de », « le démon de » sont interchangeables. Le traité *Des huit esprits de malice* (PG 79, 1145-1164) présente le même schéma, mais colère et tristesse y sont interverties et le terme *pneûma* est préféré à *logismos*, au sens de *démon*.

3. Discernement. — Ces réflexions et cette systématisation sont mises au service du discernement des esprits (cf DS, t. 3, col. 1222-1291), élément essentiel de la *direction spirituelle* (*ibidem*, 1002-1214). Évagre, chez qui le thème des *logismoi* est « une pièce maîtresse de la doctrine ascétique » (SC 170, p. 65), joue ainsi un rôle important dans l'histoire de la direction et du discernement (cf art. Démon, DS, t. 3, col. 196-205).

4. Transmission et permanence. — En Occident, c'est Jean Cassien qui assure la transmission et la permanence des idées évagriennes (*Institutions cénobitiques* V-XII, SC 109, 1965, p. 190-501; CSEL 17, p. 18-231; cf S. Marsili, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico*, Rome, 1936). Pour l'ordre des vices, il suit tantôt celui des *Huit esprits de malice*, tantôt celui du *Traité pratique* (*Conférences* V, Sérapion, SC 42, 1966, p. 188-217). De Cassien dépendent la *Règle* de saint Benoît (IV, 50, éd. R. Hanslik, CSEL 75, 1960, p. 32), et Grégoire le Grand, qui remplace l'acédie par l'envie. Détail plus important, Grégoire détache la *superbia* (orgueil), « mère nourricière et reine de tous les vices », suivant en cela saint Augustin, pour en faire la tête des sept autres péchés capitaux (*Moralia*, introd. R. Gillet, SC 32, 1950, p. 89-102). Ce nombre sept sera caractéristique dans la théologie morale chrétienne, et le catalogue des péchés capitaux recevra sa forme définitive au 13e siècle (cf M. W. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins*, Michigan, 1952); on observe, chez plusieurs auteurs, une confusion entre péchés capitaux et péchés mortels, qui a été source de nombreux inconvénients (cf SC 170, p. 67, n. 3).

Dans l'Église d'Orient, c'est surtout à Jean Damascène (cf DS, t. 8, col. 452-463) que revient le rôle joué par Cassien en Occident (*Des huit esprits de malice* 1, PG 95, 80a; *Des vertus et des vices*, 92-97).

Sur les *logismoi*, le discernement des esprits et la direction spirituelle chez Ignace de Loyola, voir H. Bacht, *Die frühmonastischen Grundlagen ignatianischer Frömmigkeit. Zu einigen Grundbegriffen der Exerzitien*, dans *Ignatius von Loyola*, éd. Fr. Wulf, Wurtzbourg, 1956, p. 223-262 (surtout p. 239-254). — Voir aussi l'art. Katharsis, DS, t. 8, col. 1670-1683.

Heinrich Bacht.

LOGOS. — Nous n'avons pas à traiter ici les questions d'ordre exégétique et théologique qui se posent à propos du terme Λόγος, soit au sens impersonnel de Parole, Plan, Dessein, Pensée de Dieu, soit au sens personnel de Verbe éternel ou de Verbe fait chair. On consultera sur ce point les Dictionnaires spécialisés.

Kittel, Λέγω, *Logos*, t. 4, 1942, p. 76-140 (H. Kleinknecht, O. Proksch, G. Kittel). — DBS, *Logos*, t. 5, 1957, col. 425-497 (R.-J. Tournay, A. Barucq, A. Robert, J. Starcky, C. Mondésert); *Prologue du 4e évangile*, § III, t. 8, 1969, col. 663-688 (A. Feuillet). — LTK, *Logos*, t. 6, 1961, col. 1119-1128 (H. Kuhn, R. Schnackenburg, C. Huber); *Logosmystik*, col. 1128 (F. Wulf). — *The New Catholic Encyclopedia*, t. 8, 1967, p. 967-972 (C. J. Peter). — DTC, t. 16, *Tables*, col. 3014-3015. — *Catholicisme*, t. 7, 1974, *Logos*, col. 963-994 (Ch. Lefèvre, A. Feuillet, M. Sinoir, M. Spanneut, J. Liébaert).

Les problèmes d'ordre spirituel liés à ce terme ont été pour la plupart traités dans le DS. Il suffira donc de fournir au lecteur une sorte de « table d'orientation », en y ajoutant quelques compléments, avant tout d'ordre bibliographique.

1. *Logosmystik*. — C'est le terme qu'emploie W. Völker (*Das Vollkommenheitsideal des Origenes..*, Tübingen, 1931, p. 98-116) pour désigner la conception mystique d'Origène en la distinguant, sans doute à l'excès,

de la *Christusmystik* paulinienne. Cette « mystique du Logos », dont l'objet est le Verbe saisi en sa divinité à travers son humanité, s'exprime surtout dans le *Commentaire du Cantique des cantiques* (traduit par Rufin vers 410) et dans deux homélies sur le même livre (traduites par Jérôme vers 383; éd. et trad. O. Rousseau, SC 37 bis, 1966). Elle se développe en deux symboles complémentaires : 1° *la naissance du Christ dans le cœur* ou intérieur du croyant, 2° *les noces mystiques du logos avec l'âme (Brautmystik)*. La *Logosmystik* n'est cependant qu'une étape vers la *Gottesmystik*, contemplation de Dieu en lui-même, qui coïncide avec une divinisation de l'homme et trouve son accomplissement dans la vision face à face (Völker, p. 117-144).

Les vues de Völker ont été précisées, rectifiées, complétées par H. Rahner (*Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen*, paru dans la *Zeitschrift für katholische Theologie* = ZKT, t. 59, 1935, p. 333-418, et repris dans *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzbourg, 1964, p. 11-87; trad. ital., Rome, 1971). Cette longue étude présente d'abord les conceptions anciennes sur le cœur, ou intérieur de l'homme, source des *logoi* et, du moins pour certains auteurs, siège du *noûs* (cf A. Guillaumont, Cor *et cordis affectus*, DS, t. 2, col. 2281-2288); elle expose ensuite la doctrine de la « divine naissance » dans l'ancienne théologie (pseudo-Barnabé, Justin, Tatien, Irénée, Clément d'Alexandrie, Hippolyte de Rome, Origène, Méthode), dans la théologie grecque de l'âge d'or patristique (Grégoire de Nysse et les autres cappadociens, Cyrille d'Alexandrie, Maxime le confesseur), dans la patristique latine (Ambroise, Augustin, Césaire d'Arles), enfin, à travers Grégoire le Grand, dans tout le moyen âge jusqu'à Eckhart. H. Rahner souligne à plusieurs reprises des aspects négligés ou récusés par Völker : liens avec la théologie spirituelle du baptême (cf H. Rahner, *Taufe und geistliches Leben bei Origenes*, ZAM, t. 7, 1932, p. 205-223), avec la maternité de Marie et celle de l'Église. Par son ampleur et sa documentation précise, cette étude, qui recouvre une longue période de la spiritualité chrétienne, reste fondamentale.

J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938 (abondante bibliographie).

A. Lieske, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*, Münster, 1938. — F. Bertrand, *La mystique de Jésus chez Origène*, coll. Théologie 23, Paris, 1951. — H. Crouzel, *Origène et la connaissance mystique*, Bruges, 1961. — J. Chênevert, *L'Église dans le commentaire d'Origène sur le Cantique des cantiques*, Bruxelles-Paris-Montréal, 1969, p. 159-207. — H. J. Vogt, *Das Kirchenverständnis des Origenes*, Bonn, 1974, p. 210-229.

A. Lieske, *Die Theologie der Christusmystik Gregors von Nyssa*, Innsbruck, 1949 (paru d'abord dans ZKT, t. 70, 1948). — S. De Boer, *De anthropologie van Gregorius van Nyssa*, Assen, 1968. — J. Loosen, *Logos und Pneuma in begnadeten Menschen bei Maximus Confessor*, Münster, 1941. — L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Copenhague-Lund, 1965.

DS, Contemplation, t. 2, col. 1771; Grâce, t. 6, col. 704-705, 712-714; *Église* Grecque, t. 6, col. 858-859; Grégoire de Nysse, t. 6, 998-1003; Humanité du Christ, t. 7, col. 1043-1053; Judaisme, t. 8, col. 1509-1510; Katharsis, t. 8, 1676-1678. Voir aussi Cantique des cantiques, Église, Esprit Saint, etc.

2. *Les « logoi » des choses sont objet de contemplation* : c'est la doctrine de la θεωρία φυσική que l'on rencontre surtout chez Maxime le confesseur (*Quaestiones ad Thalassium* 32, PG 90, 372bc; 51, 476b-485b); cf DS, Contemplation, t. 2, col. 1817-1823; t. 6, Église Grecque, col. 852-855. Comme le fait remarquer J. Lemaître (I. Hausherr), il est difficile de déterminer le sens précis de ces *logoi* des êtres et le mode de leur contemplation; on ne s'écarterait pas de la vérité cependant en disant qu'il s'agit de la valeur profonde des êtres de ce monde, saisis comme venus de Dieu, donnés par lui, signes de son existence et de sa présence (Maxime se réfère à *Rom.* 1, 20), pour nous permettre de le trouver et nous conduire à lui (θεοτελὴς λόγος, q. 32, 372bc). Les *logoi* sont d'ailleurs compris comme préexistants en Dieu dans leur pureté (q. 13, 293d-296a).

La doctrine d'Augustin sur les *rationes aeternae*, initialement contenues dans le Verbe, va dans le même sens (cf surtout *De diversis quaestionibus 83*, q. 46, 2; *De Genesi ad litteram* v, 12, 28 à 15, 33; *De Trinitate* ix, 6, 9-10). La contemplation du monde et celle de l'homme en son corps et en son intérieur permettent ainsi de discerner que rien n'existe sans Dieu et que rien de ce qui existe n'est Dieu (*Confessions* x, 40, 65). C'est en se livrant souvent à cet exercice avec délectation qu'Augustin avoue être « introduit parfois en un sentiment tout à fait inusité, à une douceur qui n'est plus cette vie » *(ibidem)*, expérience proprement mystique. Au moyen âge, Bonaventure surtout développera cet *Itinerarium mentis ad Deum* et montrera comment l'homme est habilité à lire le livre écrit à l'intérieur, « qui est l'art éternel et la sagesse de Dieu », et le livre écrit à l'extérieur, « qui est ce monde sensible » (*Breviloquium* ii, 1, t. 5, Quaracchi, 1891, p. 229a).

3. Enfin, l'adjectif *logikos* sert parfois à qualifier les personnes humaines, non en tant que raisonnables, mais dans leur relation au *Logos*. Origène, par exemple, enseigne qu'on pourrait à la rigueur dire que seul « le saint est *logikos* parce qu'il participe au Logos », que certains sont capables de discerner le Christ-Logos qui se tient au milieu d'eux (cf *Jean* 1, 26) « parce qu'ils sont eux-mêmes *logikoi* » (*Commentaire sur S. Jean* ii, 16 et vi, 38, GCS 4, p. 73, 146). Par extension, ce terme sert à désigner tout ce qui est *spirituel*, les personnes d'abord, mais aussi les choses, dans la mesure où elles relèvent du culte en esprit ou de la vie spirituelle (cf déjà *Rom.* 12, 1); on trouvera de nombreuses références dans C.W.H. Lampe, *A Patristik Greek Lexicon*, Oxford, 1961, p. 805b (sens *c*). « Le but du Créateur a été précisément d'attirer les *logikoi* (les hommes) par les *logoi* au *Logos*, à Dieu » (DS, t. 2, col. 1892).

Aimé Solignac.

1. LOHER (Loerius; Bruno), chartreux, † 1557. — Bruno Loher naquit vraisemblablement après 1500 à Stratum près d'Eindhoven (Pays-Bas); nous ne savons rien sur sa jeunesse. Attiré probablement par l'exemple de son frère Thierry (notice suivante), il entra à la chartreuse de Cologne, où il fit profession en 1530. Il fut formé à la vie spirituelle par Jean Juste Landsberg (DS, t. 9, col. 230-238), qu'il tint en haute estime. On ignore s'il se livra à une activité quelconque en dehors du monastère. Il fut vicaire de la chartreuse à partir de 1539 et maître des novices. Dès son entrée, il collabora à l'édition des œuvres de Denys de Rijkel (DS, t. 3, col. 430-449); son frère Thierry en est cependant considéré comme l'organisateur principal et l'animateur. Bruno mourut à Cologne le 30 juillet 1557.

On ne peut préciser la part de Bruno à l'édition de Denys. On connaît seulement ses deux dédicaces à deux ouvrages de Denys, mais ce n'est pas un hasard si elles servent d'introduction à des œuvres hautement mystiques, pour lesquelles Bruno avait une prédilection manifeste : le Commentaire du chartreux aux œuvres du pseudo-Denys l'Aréopagite (1556) et le Commentaire au livre de la *Sagesse* (1555).

Bruno publia la première édition complète des œuvres de Lanspergius, introduite par une dédicace aux supérieurs de l'ordre cartusien. Il avait auparavant complété et édité (Cologne, 1541, 1543) les Commentaires sur les épîtres et évangiles des dimanches. Il joignit à la grande édition une *Vita* et un catalogue des œuvres de son maître. Pour leur assurer une plus large diffusion, il traduisit du latin en allemand le *De veritate, antiquitate, incremento, habitu, votis, caerimoniis et exercitiis monasticae religionis* et la *Demonstratio cum primis dilucida et elegans quaenam videlicet revera evangelica sit religio* (cf DS, t. 9, col. 231, 233-234).

En 1555-1556, il réédita la *Theologia mystica* d'Henri de Herp, déjà publiée par son frère Thierry en 1538 et souvent réimprimée dans la suite (cf DS, t. 7, col. 349-350, et en particulier la notice suivante). Bruno fit précéder sa réédition d'une lettre à Ignace de Loyola, dans laquelle il témoignait de sa haute estime pour la compagnie de Jésus et approuvait fortement son activité missionnaire. La dédicace à Georges de Scotborgh de l'édition antérieure, fréquemment attribuée à Bruno, semble plutôt l'œuvre de son frère.

Th. Petreius, *Bibliotheca cartusiana*, Cologne, 1609, p. 35-39. — J. Hartzheim, *Bibliotheca coloniensis*, Cologne, 1747, p. 42. — L. Le Vasseur, *Ephemerides ordinis cartusiensis*, t. 2, Montreuil, 1890, p. 417; t. 3, 1891, p. 62-66 (*Vita* de Lanspergius). — J. Greven, *Die Kölner Kartause..*, cité col. 963. — DTC, t. 9, 1926, col. 869-870; Tables, col. 3015.

DS, t. 2, col. 756, 765-766; t. 3, col. 379, 844; t. 4, col. 1063.

Heinrich RÜTHING.

2. LOHER (LOERIUS; DIRK, DIETRICH, THIERRY), chartreux, † 1554. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Caractéristiques.*

1. VIE. — Dirk Loher est né à Stratum, près d'Eindhoven, aux Pays-Bas, probablement avant 1500. Il entra en 1518 à la chartreuse de Cologne, où ses frères Bruno (cf *supra*) et Hugo † 1540 le rejoignirent plus tard. En 1525, Loher devenait sacriste et en 1530 vicaire, succédant à Jean Juste de Landsberg (Lanspergius, *supra*, col. 230-238), avec lequel il fut lié d'amitié. Devenu en 1539 prieur de la chartreuse d'Hildesheim qui était menacée par la réforme protestante, son opposition à la suppression de cette communauté amène son expulsion de la ville (1542/43). Il est alors nommé prieur de la chartreuse de Buxheim, près de Memmingen. Les troubles causés par les réformateurs l'obligèrent, en 1546, à quitter Buxheim passagèrement. Loher travailla quelque temps à la cour de l'évêque d'Augsbourg, Otto Truchsess von Waldburg, qu'il aida à relever son diocèse. Par ailleurs, à la demande du chapitre général des chartreux, il se préoccupa de garder les chartreuses autrichiennes dans la foi catholique et y réussit très largement. Dès 1547, avec l'aide de l'empereur Charles Quint, il contribua au rétablissement de plusieurs chartreuses allemandes. La reprise de la vie cartusienne à Buxheim, Hildesheim, Erfurt et Christgarten lui est due en grande partie. En 1554, il reçut la charge de superviser l'ensemble des chartreuses allemandes, mais il mourut, la même année, le 26 août, lors de la visite de la chartreuse de Wurtzbourg.

2. ŒUVRES. — 1° *Éditions.* — 1) L'édition des œuvres de *Denys le chartreux* (DS, t. 3, col. 430-449) est sans aucun doute le plus grand travail de Loher : cinquante-sept volumes dont la parution s'étend de 1521 à 1538 (Cologne). Avant cette édition, les ouvrages de Denys étaient encore peu répandus; Gregor Reisch en avait conçu le projet quelques années auparavant, mais n'avait pu le mener à bien.

Loher, estimant que son ordre avait tenu trop longtemps cachés ses saints personnages et ses auteurs spirituels, se donna à sa tâche avec une intensité extraordinaire; il fut aidé par de nombreux collaborateurs : Arnold de Tongres, professeur de théologie à Cologne, les dominicains Konrad Köllin et Johannes Host von Romberg, ses confrères Bruno Loher et Gérard Kalkbrenner (DS, t. 8, col. 1653-1657); mais la charge principale de l'entreprise reposait sur ses épaules. Non seulement il travailla lui-même à la plupart des volumes, mais il procura aussi les moyens financiers et l'organisation de cette audacieuse entreprise, pour laquelle il multiplia les contacts à travers l'Europe. Le travail était tel que le chapitre général des chartreux libéra Loher en 1531 d'une partie de ses obligations chorales. L'édition ne comportait pas tous les écrits de Denys, mais elle assura à l'essentiel de son œuvre une grande notoriété. C'est à partir d'elle que se multiplièrent les éditions d'ouvrages séparés et les traductions en flamand, français, espagnol, italien et anglais.

2) *Écrits mystiques divers.* — En 1535, Loher édite à Utrecht l'*Evangelische Peerle*, réimprimée en 1536. Il découvre alors le texte complet de cet ouvrage anonyme et publie *Die grote evangelische Peerle* (Anvers, 1537-1538, 1539). D'autres éditions améliorées (vg celle de Nicolaus van Esch, Anvers, 1542; cf DS, t. 4, col. 1063-1064) et les traductions latines ultérieures (vg *Margarita evangelica*, Cologne, 1545) se basent sur les travaux de Loher qui, le premier, reconnut l'importance de ce texte spirituel, comme il reconnut celle du *Dat Boecxken geheten der liefden oft der minnen regel*, qu'il fit imprimer à Leyde en 1537.

En 1538, il édite la collection d'œuvres d'Henri de Herp intitulée *Theologia mystica* (sur son contenu, voir DS, t. 7, col. 349-350); cette édition fut plusieurs fois corrigée et réimprimée; celle réalisée par Bruno Loher, frère de Thierry (Cologne, 1556), fut plus tard mise à l'Index.

En collaboration avec son confrère Landsberg, Loher élabora une édition du *Legatus divinae pietatis* de sainte Gertrude : *Insinuationum divinae pietatis libri quinque* (Cologne, 1536; cf DS, t. 6, col. 333); elle servit de base à une traduction italienne (*La vita della beata vergine Gertruda..*, Venise, 1560).

En 1553, toujours à Cologne, Loher édita la *Vita* de Catherine de Sienne par Raymond de Capoue et la traduction latine des *Dialogues* intitulée *Theologiae mysticae mirabilium scilicet inscrutabilium operum Dei lucida demonstratio...* Elle fut plusieurs fois réimprimée et servit de base à une série de traductions françaises (vg Paris, 1587, etc). Il publia encore le *De bonitate divina* (Cologne, 1538) de celui qui avait été son prieur, Pierre Blommeveen ou Blomevenna (DS, t. 1, col. 1738), avec une introduction détaillée.

3) *Exégèse.* — Pour faire progresser l'étude de la Bible, Loher publia deux ouvrages, une édition abrégée du *Monotessaron* de Jean Gerson (*Monotessaron, id est unum continuum*

evangelium quatuor evangelistarum.., Cologne, 1531, etc) et une édition en latin et en allemand des Psaumes et des autres cantiques bibliques (*Der Psalter latein und teutsch..*, Cologne, 1539, etc), avec des commentaires utilisant Denys le chartreux et surtout saint Augustin et Ludolphe de Saxe (cf *infra*, col. 1130 svv).

4) *Autres éditions.* — *Prototypon veteris ecclesiae* (Cologne, 1547; augmentée en 1548 sous le titre : *Vitae sanctorum patrum*); ce fut le texte le plus étendu publié jusqu'alors des antiques *Vitae patrum*. Loher le compléta par les *Collationes patrum* de Jean Cassien dans la paraphrase de Denys le chartreux et par des extraits retravaillés de l'œuvre de Jean Climaque. L'édition est dédiée au cardinal Otto Truchsess, son protecteur; elle fut traduite en français en 1605. — *Praestantissima quaedam ex innumeris miracula quae Bruxellis... circa venerabilem eucharistiam... fiunt* (dans *Enchiridion sacerdotum*, Cologne, 1532, f. 145-176, de Pierre Blommeveen); c'est une collection de témoignages, le plus souvent notariés.

2° *Œuvres personnelles.* — Mises à part les nombreuses dédicaces et introductions données aux livres qu'il édita, Loher n'a laissé qu'un ouvrage original, *D. Dionysii cartusiani... vita simul et operum ejus fidissimus catalogus* (Cologne, 1530, etc). Il rédigea aussi des lettres-préfaces pour des ouvrages qu'il n'a pas lui-même édités, par exemple le *De agone seu passione Christi* et les *Sermones* (tous deux, Cologne, 1536) de Lanspergius.

3. Caractéristiques. — La vie de Loher se divise en deux phases qui, d'après ses propres paroles, sont commandées par l'intention de conforter la foi traditionnelle et les institutions de l'Église dans la crise de la Réforme protestante. Dans la première phase, alors qu'il est sacriste et vicaire à Cologne, son travail d'écrivain et d'éditeur est au premier plan; il veut offrir des ouvrages sur la *vita activa*, mais aussi sur la *vita contemplativa* « que les chartreux surtout, comme ils le doivent, ont l'habitude de cultiver ». Sa préférence allait sans doute aux ouvrages mystiques et contemplatifs. Une des raisons qui motivèrent ses nombreuses éditions était sa conviction que la doctrine de Luther était déjà vaincue par les auteurs chrétiens du passé.

Dans la seconde phase de sa vie, étant prieur à Hildesheim et à Buxheim, les travaux littéraires passent au second plan, derrière son action pour secourir les chartreuses d'Allemagne et d'Autriche; il est alors en relations avec Charles Quint et de nombreux princes de l'Empire. Comme son ami Kalkbrenner, Loher désirait lier les traditions contemplatives de son ordre et l'influence active sur la situation religieuse et la politique ecclésiastique de son temps. Son rôle, serein et efficace, dans la Réforme catholique, n'a guère encore été apprécié jusqu'à présent.

Th. Petreius, *Bibliotheca cartusiana*, Cologne, 1609, p. 277-284. — J. Hartzheim, *Bibliotheca coloniensis*, Cologne, 1747, p. 302-303. — L. Le Vasseur, *Ephemerides ordinis cartusiensis*, t. 3, Montreuil, 1891, p. 142-149. — A. Mougel, *Denys le chartreux*, Montreuil, 1896; trad. allemande, Mülheim /Ruhr, 1898, p. 87-100. — S. Autore, DTC, t. 9, 1926, col. 870-874. — J. Greven, *Die Kölner Kartause und die Anfänge der katholischen Reform in Deutschland*, Münster, 1935, p. 51-85. — Pierre Favre † 1546, *Mémorial*, traduit et commenté par Michel de Certeau, coll. Christus 4, Paris-Bruges, 1960 (voir table). — F. Stöhlker, *Die Kartause Buxheim, 1402-1803*, Folge 1, Buxheim, 1974, p. 121-149.

DS, t. 2, col. 754-756 *passim*, 1030, 2022; t. 4, col. 1360.

Heinrich Rüthing.

LOHNER (Tobie), jésuite, 1619-1697. — Né le 13 mars 1619 à Neu-Oettingen, en Bavière, Tobie Lohner étudia la philosophie à Ingolstadt et à Salzbourg, et entra le 30 août 1637 au noviciat de la compagnie de Jésus à Landsberg. Il poursuivit sur place ses études avant d'enseigner la grammaire et les humanités pendant trois ans. A la fin de sa théologie à Ingolstadt (1649), il y fut nommé professeur de philosophie (1651-1654), puis à Dillingen (1654-1657). Il enseigna ensuite à Ebersberg le dogme et la morale (1657-1662). Nommé en 1662 prédicateur à la cathédrale de Ratisbonne, on lui confia bientôt la charge de recteur du collège de Lucerne (1664-1668). De 1669 à 1677 il fut préfet des études et recteur du convict de Dillingen, et pendant quatre ans confesseur du prince-évêque de Freising. Enfin, il fut directeur des études au collège de Munich, père spirituel et directeur de la congrégation mariale. C'est là qu'il mourut le 25 mai 1697 (d'après Duhr et Thoelen), et non le 16 ou le 26.

Lohner est un polygraphe étonnant et extraordinairement zélé, qui s'est entièrement consacré à favoriser et à éclairer la pratique de la vie chrétienne. On peut retenir de lui trois séries de publications, adressées les deux premières aux pasteurs (prédicateurs de paroisses ou de retraites spirituelles), la troisième aux fidèles.

1° L'*Instructissima bibliotheca manualis concionatoria* ne comprend pas moins de 4 in-folios parus à Dillingen en 1681, et qui connut une dizaine d'éditions (en 3 ou 4 in-folios, ou en 5 ou 7 in-4°) jusqu'à celle de Paris (Vivès, 5 vol. in-4°) en 1872, qui fut rééditée 3 fois. Dès 1689 une édition abrégée était publiée à Dillingen, et en 1691, un *Auctarium*; des extraits furent traduits en allemand (Vienne, 3 vol., 1838-1839) et en français (3 vol., Lyon-Paris, 1857).

Dans cet ouvrage monumental Lohner voudrait entre autres choses offrir « un très bref et solide résumé de la sainte ascèse ou des doctrines qui concernent la perfection » (dédicace au Christ). Bâtie selon le modèle d'un *Hortus* (cf DS, t. 7, col. 776 svv) ou d'un *Promptuarium* médiéval, la *Bibliotheca* de Lohner est bien une sorte de « magasin » qui offre au prédicateur sur les principaux thèmes moraux de la vie chrétienne des richesses exceptionnelles, puisque pour chacun d'eux l'auteur donne une définition, les passages de l'Écriture, des Pères et des docteurs le concernant, des exemples et des comparaisons tirés de la Bible, de l'antiquité ou de la vie courante, des motifs et des moyens de le réaliser, l'explication du sens spirituel, enfin des plans de sermons et une bibliographie, ce qui n'est pas le moins remarquable.

On trouve évidemment un peu de tout sous chaque thème : 30 colonnes sur l'héroïcité des vertus au mot *Ascesis* et un catalogue d'auteurs ascétiques; les *Dubia ascetica* expliquent que tous sont appelés à la perfection, qu'il ne faut pas se troubler des péchés de fragilité, et répondent à de multiples questions spirituelles, tandis que l'article *Homo* décrit longuement « l'admirable structure du corps humain » et que pendant 88 colonnes est développée l'*hyperdulia mariana*, etc.

2° Lohner a composé au moins onze *Instructiones practicae*. Chacune d'entre elles a d'abord été publiée séparément (Dillingen, entre 1670 et 1688), et par la suite plusieurs fois rééditée, parfois encore au 19e siècle; elles seront recueillies en série, à Dillingen (11 volumes in-8°, 1726 svv; 12 volumes, 1739-1749), ou à Venise (6 vol. in-fol., 1736-1738). Elles s'adressent pratiquement toutes aux prêtres pour les aider à mieux réaliser les obligations personnelles et pastorales de leur sacerdoce; elles concernent la Messe (1), l'office

divin (2), la « conversatio apostolica », surtout dans les relations avec les malades et les mourants (3), la pratique pastorale (4), le ministère des confessions (5), la connaissance de la théologie pastorale (6; théologie « positive = présentation de l'Écriture, ascétique, polémique, spéculative et morale »), la prédication, l'exhortation et la catéchèse (7; « revereri et amare rusticos »), la retraite selon les Exercices spirituels de saint Ignace (8), le sacerdoce (9), une somme ascétique (10), enfin une panoplie pour triompher des tentations (11).

Ces instructions mériteraient d'être étudiées dans le détail : leur richesse pastorale est grande, l'érudition y est vaste, le bon sens et l'expérience manifestes. La huitième donne un commentaire apprécié des Exercices sous forme de plusieurs retraites de huit jours, après une présentation détaillée du contenu et de l'importance du livret ignatien; l'auteur suit le schéma qui deviendra classique chez les prédicateurs des Exercices donnés à des groupes : texte de saint Ignace avec un bref commentaire, points de méditation, lectures proposées et considérations, notes à prendre, axiomes spirituels. L'*Instructio* fournit aussi plusieurs triduums pour les jésuites. L'ouvrage comprend deux parties, la première fut traduite en français par J. Dufour, *Instructions pratiques de théologie mystique ou méthode pour faire les Exercices...* (2 vol., Paris, 1890).

3° Lohner a rassemblé en six parties et six volumes, *Geistliche Hauss-Bibliothec* (Munich, 1684), plusieurs dizaines de livres et d'opuscules déjà publiés à Lucerne ou inédits; composés en allemand, ils sont destinés à la formation chrétienne des laïcs. Ils portent sur des sujets aussi divers que la vie chrétienne dans les différents états de vie (*Allgemeine Schuell der christlichen Weissheit*, Lucerne, 1666; t. 1, p. 1-374), la bonne année (1666; t. 1, p. 375-438), la maternité mariale (Lucerne, 1666; t. 1, p. 439-515), la Passion du Christ (1667; t. 2, p. 1-40), les indulgences (t. 2, p. 253-320), les consolations d'après Louis de Blois (t. 3, p. 1-220), le Purgatoire (1669; t. 3, p. 255-475), les Règles de la congrégation de la Miséricorde, fondée par Lohner (1667), un Catéchisme universel (t. 6), etc.

4° Il faudrait ajouter encore à cette publication massive de brochures sur les différents états de vie (chez les jésuites, les princes, les gens mariés, les marchands, etc), des « calendriers » pour différentes catégories de personnes (pour les femmes, par exemple), des méditations sur la conformité à la volonté de Dieu (Dillingen, 1678), l'appel des religieux à la perfection (1680), la vocation sacerdotale (1680), les noces spirituelles (1678).

Lohner s'est également beaucoup intéressé à la société des Dames anglaises, pour qui il composa une vie de la fondatrice M. Ward, un commentaire des Règles et des méditations.

Personne n'a encore abordé l'œuvre de Lohner; on ne peut que le regretter. En quantité de domaines, elle nous aiderait à mieux connaître notamment les mœurs du temps, la formation requise alors du clergé, l'enseignement moral et spirituel donné aux chrétiens, la culture religieuse et spirituelle des éducateurs religieux, enfin le zèle inimaginable de personnalités comme celle de Lohner.

Sommervogel, t. 4, col. 1901-1916; t. 12 (Rivière), col. 1130-1138. — *Allgemeine Deutsche Biographie*, t. 19, 1884, p. 130. — H. Thoelen, *Menologium oder Lebensbilder aus der Geschichte der deutschen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu*, Ruremonde, 1901, p. 327. — B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. 3, Munich, 1921, p. 546-550. — *Catalogue de la bibliothèque des Exercices de saint Ignace*, Enghien, 1926, table. — L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, Paderborn, 1934, col. 1121. — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 296, 326. — I. Iparraguirre, *Comentarios de los Ejercicios ignacianos*, Rome, 1967, p. 143-144.

Constantin Becker.

LOI ET ÉVANGILE. — 1. *Crise de la loi.* — 2. *Aperçu historique.* — 3. *Des lois dans l'Église.* — *Conclusion : loi et eschatologie.*

Le titre de cet article ne doit pas faire illusion. Il ne traite pas spécifiquement le problème qui a suscité tant de discussions dans la théologie protestante au 16e siècle et, sous une forme rajeunie, au 20e; il en sera certes question, mais dans le cadre plus général d'une *théologie*, ou *spiritualité*, de la loi. Il ne s'agit pas non plus du problème plus vaste de la loi sous l'angle de la philosophie du droit : nous renvoyons sur ce point à l'exposé succinct que nous avons donné, art. *Loi*, dans *Catholicisme*, t. 7, 1974, col. 995-1015. Après avoir évoqué la nature et les causes de la crise dont l'idée de loi fait actuellement l'objet, cet essai de théologie de la loi comporte d'abord un aperçu historique, seule manière de mettre un certain ordre en ce problème complexe, en raison des sens divers, voire opposés, donnés au binôme loi-évangile. On examine ensuite la question de la légitimité des lois dans l'Église.

1. **LA CRISE DE LA LOI.** — S'il est une notion qui suscite peu d'intérêt chez nos contemporains, chrétiens ou non, c'est bien celle de *loi*, au point que le rapprochement *loi-évangile* évoque spontanément une sorte d'opposition. Le thème de cet article, et c'est là son intérêt, paraît même être le symbole significatif d'autres oppositions qui font problème pour les chrétiens d'aujourd'hui : autonomie et hétéronomie, primat de la conscience individuelle et pression des normes objectives, charismes et institutions, créativité des « communautés de base » et ordonnances de la hiérarchie, bref tous les rapports entre l'autorité (la loi) et la liberté (l'évangile). Aussi est-il utile, dès l'abord, de cerner les causes de cette moderne allergie à l'idée de loi; l'aperçu historique qui suit n'en sera que mieux motivé. Cette crise de la loi au sein du christianisme moderne étant en grande partie le reflet d'une mentalité ambiante, il convient d'en rappeler d'abord le contexte général.

1° **La liberté concurrente de la loi.** — Depuis le début des temps modernes, l'histoire culturelle de l'homme occidental pourrait se définir comme l'histoire de la conquête de la liberté, secteur par secteur : liberté religieuse avec la Réforme, liberté de la science avec Galilée, liberté de la pensée avec le siècle des lumières, libertés politiques avec les révolutions qui ont entraîné la fin des monarchies absolues, etc. C'est ce dernier secteur, celui du politique, qui finalement a le plus marqué le subconscient de l'homme moderne. On ne peut oublier que notre société actuelle s'est essentiellement constituée en réaction contre l'absolutisme de l'Ancien Régime, dans lequel la loi comme forme de la volonté du prince avait toujours le dernier mot. Certes, l'avènement des régimes démocratiques n'a pas signifié l'abolition ou le mépris des lois, loin de là. Mais il n'en reste pas moins que la loi, toute loi en tant que telle, a rétrogradé dans l'échelle des valeurs; sans être toujours considérée comme un moindre mal

elle apparaît principalement comme une contrainte extérieure, nécessaire concession à la vie en commun.

Ce processus de dégradation de la loi a été facilité par l'extension du *volontarisme moral* : la loi ne se définissait plus par la recherche du bonheur des citoyens (comme chez saint Thomas, *Somme théologique*, 1ª 2ae, q. 90, a. 4), mais comme l'expression d'une volonté, celle des gouvernants ou d'une majorité des gouvernés, même si elle visait la conservation de privilèges ou le maintien d'inégalités. D'ailleurs la généralisation du *positivisme juridique*, en restreignant l'idée de loi à celle de loi positive, n'a fait qu'accroître l'extériorité de la loi et renforcer l'idée que la loi a peu de choses à voir avec les valeurs les plus profondes de la personne humaine. Et les dangers toujours présents d'un *totalitarisme* menaçant, sous quelque forme que ce soit (étatisme collectiviste et centralisateur, pression collective d'un monde acculé à la socialisation et à la rationalisation dépersonnalisantes), ne sont pas faits pour redonner à la loi un lustre, très affaibli par ailleurs. Ce n'est pas en vain que le thème de libération politique suscite tant d'échos. Plus qu'à toute autre époque, et malgré la disparition des anciens régimes, la liberté apparaît comme la *grande valeur menacée*, ne serait-ce que par un accroissement gigantesque de lois, de décrets, de règlements, perçus par le simple citoyen, souvent à tort du reste, plus comme une menace que comme une protection.

Il appartenait ainsi à notre époque de comprendre dans toute son ampleur le sens de cette évolution, comme signifiant l'*avènement d'un nouvel humanisme*. L'homme estime que sa définition, et donc sa destinée, n'est pas une donnée intemporelle et fixée définitivement en une sorte de monde platonicien des idées, tel un modèle qui serait la norme de son action. Mais il se comprend de plus en plus comme devant se définir lui-même, parce qu'appelé à se créer lui-même. Il s'en persuade d'autant plus qu'il expérimente davantage l'ampleur de son pouvoir; le progrès scientifique et technique lui découvre un champ immense de possibilités d'une affirmation de soi; l'énorme développement des sciences humaines, de la génétique à la psychologie des profondeurs ou à la sociologie, lui ouvre les portes de son domaine intime, l'archéologie de son propre moi et la capacité d'orienter son avenir. En même temps l'acquis de ces sciences est souvent interprété abusivement. Par exemple, si Freud a bien montré l'origine et la fonction du « surmoi », comme introjection de la volonté impérative des parents, au cours de l'enfance, forme de répression nécessaire à l'existence sociale (en raison du principe de réalité), combien de révoltés contre les injustices sociales n'ont-ils pas utilisé cette explication pour rejeter, à l'encontre de Freud, la fonction sociale de la loi (cf A. Plé, *Freud et la morale*, Paris, 1969, p. 81), sans parler des tentatives de justification des innombrables abus signifiés par le terme de « société permissive »?

Tout cela tend à convaincre l'homme qu'il peut tout faire, *que tout lui est possible* (même de détruire l'espèce humaine ou faire sauter la planète). Il lui semble alors qu'il a franchi un seuil dans sa propre évolution, celui de l'hominisation totale; après des siècles de servitude, d'aliénation, où il ne se définissait qu'à l'intérieur d'un ordre de choses qui le dominait, désormais l'homme comprend que sa grandeur est avant tout, non pas de tendre à réaliser un type d'être, à obéir à une loi faite par d'autres, mais de *pouvoir se créer librement*, par le jeu même de sa liberté. C'est une sorte d'humanisme autarcique.

L'existentialisme sartrien a le mieux exprimé cette conception, toujours plus ou moins sous-jacente aux fréquentes attitudes actuelles de révolte contre l'idée d'obligation morale. La liberté ne serait pas une propriété de l'homme, mais *ce qui le constitue fondamentalement* quel que soit son emploi; car celui-ci n'aurait de sens (bon ou mauvais) que si on admettait un ordre de référence extra-humain. On connaît le mot fameux d'un héros de J.-P. Sartre : « Il n'y a plus rien en au ciel, ni Bien, ni Mal, ni personne pour me donner des ordres... Car je suis un homme, Jupiter, et chaque homme doit inventer son chemin » (*Les Mouches*, Paris, 1943, p. 134-135).

Une telle conception, à l'état plus ou moins diffus dans notre société, fait que l'homme moderne accepte difficilement d'être soumis intérieurement à une obligation légale quelconque, qui prétendrait lier sa conscience de l'extérieur, obligation plus ou moins synonyme d'ordre naturel des choses s'imposant à l'homme comme un donné. Certes, il sait que sa liberté est forcément limitée par celle des autres, car la vie sociale n'est possible que si chacun consent à restreindre son libre agir, dans la mesure où il peut causer du tort à autrui. Mais cette limitation, signifiée par l'idée de loi, reste pour lui purement *extrinsèque*; en particulier, elle n'évoque aucune obligation atteignant la conscience : il ne se sent moralement lié que dans la mesure où il a librement contracté un engagement; et celui-ci d'ailleurs n'a de valeur pour lui que dans la mesure où subsiste la situation qui l'a vu naître.

2° La crise de la morale chrétienne. — Une telle attitude est partagée par de nombreux croyants; situant la même opposition entre la loi morale et l'évangile, ils éprouvent de plus en plus de difficultés à concilier la contrainte inhérente à toute loi et la liberté des enfants de Dieu : la conversion du cœur, le primat de l'amour, le caractère unique de chaque vocation, la relation dialogale de chaque âme avec Dieu (« J'ai versé telle goutte de sang pour toi »), tout cela suppose une spontanéité foncière, un engagement personnel qui peuvent sembler difficilement conciliables avec l'idée d'une loi, également valable pour tous et se présentant avec un caractère d'obligation. De là à estimer caduques de nombreuses prescriptions légales, ou tout au moins contestables dans chaque cas particulier, il n'y a qu'un pas, allègrement franchi par beaucoup.

L'extension rapide d'une telle morale de la liberté, comme refus d'une morale de la loi, apparaît bien liée au mouvement général qui, depuis trois siècles, a abouti au divorce entre l'Église et le monde moderne. Aussi, peut-on se poser la question : cette nouvelle attitude morale ne doit-elle pas son succès à certaines carences de l'enseignement moral traditionnel qui depuis deux ou trois siècles s'est coupé de la tradition morale patristique et médiévale? Ces carences n'expliqueraient-elles pas que le terrain s'est trouvé libre pour une éthique mieux accordée aux aspirations de l'homme moderne et plus soucieuse des valeurs de liberté? On sait combien certains membres du concile de Vatican II ont été fermes pour dénoncer de telles déficiences, en particulier le juridisme et le légalisme moral.

On vit en effet se développer à l'intérieur du christianisme occidental une *dégradation de l'idée de loi* dans le sens du volontarisme et du juridisme; d'où le

primat du commandement, de l'interdit et de la contrainte à l'intérieur même de l'Église. Cette inflation légaliste, similaire à celle du rabbinisme au temps du Christ, se manifeste par deux attitudes caractéristiques. D'un côté, face à la naissance du monde nouveau, qui proclamait la liberté comme valeur prioritaire et qui évoluait vers sa sécularisation et laïcisation, les hommes d'Église eurent tendance à s'enfermer dans une *attitude de défense des structures politico-sociales*; d'où des réflexes de crispation sur les anciennes institutions, le rappel renforcé de l'obéissance inconditionnelle à la loi canonique positive, dans un sens « hétéronomique ». D'un autre côté, et ce fut le plus grave, on assistait à une sorte de dégradation « naturaliste » de la loi dans l'Église. Malgré les apparences, la renaissance néo-scolastique ne reprit pas, ou très peu, l'enseignement de saint Thomas sur la nouveauté de la loi évangélique (cf *infra*). Mais, en mettant l'accent sur la doctrine de la loi naturelle comme expression privilégiée de la loi divine (chose excellente en soi), on donnait en fait le primat à une conception plus stoïcienne que chrétienne; par suite, on voyait mal ce qui restait de spécifiquement chrétien dans cette doctrine presque entièrement systématisée en dehors de toute référence à l'Évangile (sur toute cette crise, cf notre contribution à l'ouvrage œcuménique, *La loi de la liberté. Évangile et morale*, p. 117-158 *La morale catholique est-elle évangélique?*). Dans un tel contexte, loi et évangile ne peuvent qu'apparaître comme deux termes en opposition, pour ne pas dire en contradiction, entraînant chez de nombreux chrétiens la mésestime pour toute réglementation canonique et toute institution juridique, perçues comme inaptes à être mises au service de l'Évangile.

Voir DS, art. Liberté.

2. **APERÇU HISTORIQUE.** — Il ne peut être question d'une véritable histoire, même abrégée, de l'attitude du christianisme envers l'idée de loi; trop de périodes n'ont pas été suffisamment explorées (les indications bibliographiques figurent à la fin de l'article). On se contentera de poser quelques jalons de cette histoire qui revêt une particulière difficulté. En effet, on se trouve aussitôt face à une *multiplicité de sens* du mot « loi » qui rend difficile tout effort comparatif. Le couplage « loi-évangile » est en fait un véritable imbroglio, chaque auteur ou chaque école, surtout depuis la Réforme, le prenant en des sens différents, en fonction du sens donné à la loi. Déjà le rappel de l'actuelle crise de la loi a fait pressentir de graves divergences entre ce que nos contemporains mettent sous ce vocable et ce que la tradition biblique et théologique y mettaient.

La compréhension chrétienne traditionnelle résulte de la rencontre de deux acceptions de la loi, l'une essentiellement religieuse dans le judaïsme, l'autre principalement profane. La nécessité de tenir compte de ces deux apports a provoqué de nombreuses tentatives de synthèse qu'il nous faut maintenant résumer.

1° La loi selon les premières communautés chrétiennes. — Une précision s'impose dès l'abord. Le terme de loi (νόμος), dans le nouveau Testament, est une notion *polyvalente* qui, selon les contextes, désigne différentes réalités. Ainsi saint Paul parle de la « loi du Christ » (1 *Cor.* 9, 21; *Gal.* 6, 2), de la « loi de l'Esprit » (2 *Cor.* 3, 6; *Rom.* 8, 1), de la « loi de la foi » (*Rom.* 3, 27), et de la « loi de liberté » (*Gal.* 5, 1-13), formule que l'on retrouve chez saint Jacques (1, 25; 2, 12). Mais, quand il parle de la loi tout court, et c'est de beaucoup le cas le plus fréquent, c'est au sens donné à ce terme par le judaïsme tardif en référence à l'ancien Testament. Ainsi, appliquée à l'ancien Testament, elle peut le désigner soit dans sa totalité (vg 1 *Cor.* 14, 21; *Jean* 10, 34, souvent dans l'expression « la loi et les prophètes », *Mt.* 5, 17; *Rom.* 3, 21, etc), soit plus précisément le Pentateuque (vg *Gal.* 4, 21; *Luc* 24, 44), ou la loi dans le Pentateuque comme expression de la volonté de Dieu à l'égard de son peuple (sur ce point, voir G. Siegwalt, *La loi, chemin du salut*, p. 9-10; W. Gutbrod, art. Νόμος, dans Kittel, t. 4, p. 1051).

Malgré ces variations de vocabulaire, l'ancien Testament ne peut être identifié tout simplement à la loi israélite s'il est pris dans sa signification plénière et inséré dans l'histoire du salut; car il est en outre « promesse » et « préfiguration » du nouveau. L'opposition « loi-évangile » à son sujet ne vaut donc que sous un aspect partiel. Ceci explique l'apparente contradiction que l'on trouve au sujet de la loi dans les écrits du nouveau Testament : « Approbation et critique, observance et transgression de la loi sont souvent chez Jésus juxtaposées sans transition » (P. Bläser, art. *Loi*, dans *Encyclopédie de la foi*, t. 2, Paris, 1965, p. 508). De même si saint Paul va jusqu'à dire que « la loi, elle, est sainte, et saint le précepte, et juste et bon » (*Rom.* 7, 12; cf 1 *Tim.* 1, 8), sa doctrine de la justification est basée sur le refus de toute valeur salvifique de la loi : la justice ne provient pas de la loi, c'est-à-dire de son accomplissement par l'homme (= les œuvres de la loi), mais seulement de la foi au Christ (*Rom.* 3, 22; *Gal.* 2, 16-21; 3, 11-12), qui nous ouvre à l'amour venu de Dieu pour nous rendre libres et justes.

En d'autres termes, la loi ancienne, en tant que promesse et expression de la volonté de Dieu, est sainte; c'est la loi de l'alliance; elle n'est pas le salut, seulement son annonciatrice et à son service; mais en tant que réponse de l'homme, obéissance à la lettre du précepte qu'elle transmet, elle est inefficace par elle-même. Mais il y a plus; son lien avec le péché rend encore plus évidente son inefficacité devant la foi au Christ. En effet, par la brutale coupure instaurée par sa conversion, saint Paul comprit, avec une fulgurante clarté, à la fois que le péché était le plus grand des désordres et que le Christ était l'unique Sauveur vraiment efficace, qui apporte la libération et par là en réduit à néant toutes les préfigurations, dont la loi était la principale. C'est à partir de sa vigoureuse dialectique opposant le péché et la victoire par le Christ qu'il faut comprendre son jugement sur la loi.

L'effet premier de toute loi est de porter à la connaissance de tous une liste de prescriptions et d'interdits, et donc de péchés à éviter; de ce fait, elle aide indirectement à la divulgation du péché et de son attrait morbide : « Qu'est-ce à dire? Que la loi est péché? A Dieu ne plaise! Seulement je n'ai connu le péché que par la loi. Et de fait j'aurais ignoré la convoitise si la loi n'avait dit : tu ne convoiteras pas » (*Rom.* 7, 7). Paul souligne que le contenu moral de la loi n'est pas en jeu (ce qui en fait une loi sainte), mais le fait qu'elle nomme le péché, pour l'interdire certes, mais aussi en le suggérant inévitablement et le *rendant tentateur*. C'est donc sous son aspect prescriptif et prohibitif, dans sa « positivité », que réside l'infirmité de la loi, celle d'être une *occasion de péché* : « mais, saisissant l'occasion, le péché par le moyen du précepte produisit en moi toute espèce de convoitise... Quand le précepte

est survenu, le péché a pris vie... et il s'est trouvé que le précepte fait pour la vie me conduisit à la mort » (7, 8-10). Cette déficience n'est pas le propre de la loi ancienne, elle affecte toute loi sous son aspect littéral; et saint Thomas n'hésitera pas à universaliser cette doctrine de la mort spirituelle engendrée par la « lettre » de toute loi : « La lettre même de l'Évangile tuerait, si en elle n'était pas présente la grâce sanante de la foi » (*Somme théologique* 1ª 2ªe, q. 106, a. 2). « Cette doctrine est très importante, car elle permet de situer à sa juste place toute formulation légale par rapport à la vie nouvelle apportée par le Christ » (J.-M. Aubert, *Loi de Dieu. Loi des hommes*, p. 125; cf A. Van Dülmen, *Die Theologie des Gesetzes bei Paulus*, qui résume une abondante littérature sur ce thème, dans la perspective catholique).

Dans la suite, les commentateurs de la pensée paulinienne, surtout au moment de la Réforme (et récemment depuis le débat ouvert par K. Barth), expliqueront diversement la nature du lien entre la foi (ou l'Évangile) qui justifie et la loi comme pratique éthique (cf *infra*).

2° **L'antiquité chrétienne.** — Les premières générations chrétiennes ont manifesté une nette tendance à opérer une synthèse entre loi et évangile, à la recherche d'une éthique à vivre au sein *du monde gréco-romain*, où s'était déjà développée toute une doctrine de la loi. Les grecs attribuaient une origine divine aux prescriptions rituelles et législatives (désignées essentiellement par l'expression θεσμοί) transmises oralement. Quant à la loi humaine, écrite ou non, elle était principalement désignée par le terme νόμος. Ce terme évoquait primitivement moins l'idée d'une obligation que d'une *distribution rationnelle des choses*, des tâches, des maux comme des biens (lien avec la déesse Némésis). De plus, la loi a été vite perçue comme l'expression d'un ordre immanent, réglant les rapports dérivés de la nature (φύσις) des choses. Cependant, au 5e siècle, les Sophistes tendent à séparer la loi de la nature, et à la concevoir comme le résultat d'une invention arbitraire modifiant la nature ou le produit de constellations politiques (cf F. Heinimann, *Nomos und Physis*...). Dans la suite, l'extraordinaire diffusion du *stoïcisme* dans le monde hellénistique et romain devait répandre un système éthique qui influença fortement le christianisme, surtout avec l'idée d'une loi naturelle, rationnelle, présente en l'homme par sa raison et le mettant à l'unisson du cosmos (pour cette évolution, cf J. de Romilly, *La loi dans la pensée grecque*.., ouvrage surtout littéraire).

Après saint Paul utilisant les tabelles domestiques (*Col.* 3, 18 à 4, 1; *Éph*, 5, 22 svv) ou les listes de vices (*Éph.* 5, 3-7), les Pères postapostoliques ont « dépassé le cadre *heilgeschichtlich* dans lequel saint Paul parlait de la loi; ce terme prend une valeur plus générale, à forte saveur éthique. Le christianisme est présenté comme loi, l'Évangile comme seconde ou nouvelle loi (deutéro-nome) » (Y. Congar, *Variations sur le thème « Loi-Grâce »*, p. 424).

C'est ainsi, par exemple, qu'Irénée insère dans le Décalogue la loi naturelle (*Adversus haereses* IV, 24, 1, SC 100, 1965, p. 700-702) ou que Justin parle du Christ comme d'un nouveau législateur dont la loi récupère l'antique idée de loi de la raison (1e *Apologie* 46). Dans ce souci de synthétiser les données évangéliques et une notion de loi qui n'est plus limitée à celle de l'ancien Testament, il y a certes le prolongement de l'enseignement de Paul sur l'inutilité de la loi mosaïque pour les païens, qui seront jugés d'après une loi inscrite dans leurs cœurs (*Rom.* 2, 13-15; pour certains auteurs, il ne s'agit pas des païens en général mais de ceux qui sont devenus chrétiens, et il ne serait pas question ici de la loi naturelle, cf F. Flückiger, *Die Werke des Gesetzes bei den Heiden, nach Röm. 2, 14 ff.*, dans *Theologische Zeitschrift*, t. 8, 1952, p. 17-42). Mais a joué aussi le souci de montrer que le christianisme n'était pas contraire au meilleur héritage de la pensée antique (par exemple, pour répondre à Celse contestant que le Christ soit Verbe et loi, cf C. Andresen, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlin, 1955) et celui de se démarquer de tendances extrémistes, comme celle de Marcion séparant radicalement la loi de l'Évangile (cf entre autres G. Bardy, *Marcion*, DBS, t. 5, 1957, col. 862-877). Avec Origène, la pensée chrétienne s'oriente vers une conception dialectique entre l'ancien et le nouveau Testament, faite à la fois d'opposition et de continuité, et exploitant d'autres registres conceptuels, parallèles au couple loi-évangile, comme ceux de lettre et esprit, loi extérieure et loi intérieure, loi et grâce ou loi et liberté (cf H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, coll. Théologie 16, Paris, 1950).

Mais c'est surtout Tertullien qui a joué le rôle le plus significatif dans la recherche d'une synthèse et dans l'évolution moralisante du christianisme, en montrant bien que seule la foi ne suffit pas à rendre saint : elle sanctifie à condition d'être à la source de l'accomplissement de la loi; celle-ci sans la foi ne sanctifie pas non plus (cf *De praescriptione* 43-44). Augustin reste dans cette ligne. Pour lui la loi, qui n'est pas seulement celle de l'ancien Testament mais aussi la loi naturelle (ou de la raison), n'agit que de l'extérieur, comme la lettre, en faisant désirer la conversion (œuvre de la grâce et de l'Esprit) par la crainte de la damnation : « Lex ergo data est, ut gratia quaereretur; gratia data, ut lex impleretur » (*De spiritu et littera* 19, 34). Finalement, Augustin refuse à la loi toute influence réelle dans le mouvement vers le salut, pour l'accorder à la grâce. Désormais au lieu du « fac quod jubeo » de la loi, c'est le « da quod jubes » de la foi (*ibidem*, 13, 22).

« Augustin a vraiment synthétisé la pensée de saint Paul. La loi est sainte, elle exprime la volonté de Dieu sur nous. Elle a été, pour un temps, le moyen d'amener l'homme à la grâce par l'expérience qu'elle lui faisait faire, de son impuissance à l'observer, et donc à trouver le salut par elle. Elle est dépassée, en régime chrétien, comme moyen de salut, car on ne peut accomplir la loi par la loi, mais seulement par la charité, que met en nous le Saint-Esprit. Mais le chrétien l'accomplit (et doit l'accomplir) en vivant, par l'Esprit, de la loi de la foi, loi de charité ou de liberté. Elle est encore pour lui un secours extérieur et elle continue à lui faire connaître son impuissance » (Y. Congar, art. cité, p. 425, avec références; ce problème étant étroitement lié à la conception augustinienne de la Justice de Dieu, voir notre art. Justice, DS, t. 8, col. 1621-1640, surtout 1630-1632; cf Liberté, *supra*, col. 813).

3° **Saint Thomas et la loi nouvelle.** — L'enseignement de saint Thomas sur la question qui nous occupe a été très largement négligé par la théologie des temps modernes qui, sous l'effet de divers facteurs, s'est orientée vers d'autres problématiques, soit celle de la loi naturelle, soit celle de la grâce, comme on le verra. Aussi est-il important d'en rappeler ici les traits généraux qui demeurent toujours valables (au point d'intéresser fortement la pensée protestante moderne).

On trouve l'essentiel de cet enseignement dans les questions 106-108 de la *Somme théologique* (1ª 2ae) consacrées à la « loi évangélique ». D'emblée, les deux termes du binôme loi et évangile, loin d'être opposés, sont réunis dans une seule expression : « loi nouvelle ou évangélique ». Ceci amène à faire de suite une importante constatation : le terme de loi prend chez saint Thomas une extension considérable, qu'il perdra peu à peu dans la suite. Il comporte avant tout une *structure analogique*, au point que les antiques oppositions lettre-esprit, extérieur-intérieur, loi-grâce, loi-liberté, cèdent devant la polyvalence des acceptions de la loi. Ainsi, s'il y a une lettre de la loi, il y a aussi une loi de l'Esprit; si la loi est extérieure par la contrainte qu'elle fait peser, il y a des lois tout intérieures (la loi naturelle et la loi nouvelle); la grâce elle-même est le contenu de la loi nouvelle (on a vu plus haut saint Paul et saint Jacques parler de loi de liberté). Il faut avoir présente à l'esprit cette foncière analogie pour comprendre, par exemple, que les attaques de Luther contre la loi n'atteignent pas forcément toute espèce de loi.

Pour saint Thomas, la nouveauté de la loi du Christ réside essentiellement dans son intériorité : « Elle est la grâce du Saint-Esprit, qui est donnée par la foi du Christ » (q. 106, a. 1). *Cette nouveauté ne réside donc pas dans une nouvelle légalité*, mais en quelque chose qui dépasse l'idée de loi et qui est la grâce et la présence de l'Esprit Saint. Ici le caractère analogique du terme est poussé à son extrême.

Cette présence de la grâce tend à transformer l'homme de l'intérieur pour en faire un fils adoptif de Dieu. Elle est causée par le Christ du fait qu'il possède en plénitude l'Esprit de Dieu. A ce titre il peut être dit législateur, en tant que fondateur de cette économie de salut signifiée par la loi nouvelle évangélique. Mais ce terme est aussi analogique; en effet, le Christ est auteur de cette loi parce qu'il la réalise lui-même à plein; il est la loi nouvelle personnifiée, modèle exemplaire d'amour, norme concrète et vivante appelant l'imitation; communication et source intarissable de cette vie nouvelle, il est lui-même la loi qui la manifeste. Bref, le législateur ici n'est pas extrinsèque à sa loi.

Quel est le *contenu* de cette loi? Il réside essentiellement dans l'*amour de charité* venant de Dieu, le même amour pour lequel Dieu s'aime lui-même et aime chaque être humain comme un fils, amour qui est l'effet premier de la grâce; diffusé par le Christ, il est une vie nouvelle devant transformer les hommes, les éveiller à l'amour de Dieu et les rassembler en un Peuple et une Humanité unifiée (à laquelle saint Thomas identifie l'Église, *Somme théologique* 3ª, q. 8, a. 3); l'Église est le signe et le sacrement de ce dessein de Dieu en Jésus-Christ, dira dans ce sens Vatican II (*Lumen Gentium* 1).

De ce fait, *cette loi nouvelle est vraiment une « loi de liberté »*. En effet, de par son mode propre d'agir, la loi de grâce et d'amour ne détruit rien de ce qu'il y a de plus spécifique à l'homme, sa liberté. L'aspect contraignant inclus dans l'idée de loi n'est plus ce qui meut; il est même oublié dans l'irradiation de l'amour agissant, non comme une norme, mais comme un dynamisme épanouissant; aussi saint Paul a pu dire : « Le juste est affranchi du précepte » (*Rom.* 7, 1-6), et saint Thomas peut écrire : « Le Saint-Esprit nous incline à agir de telle manière qu'il nous fait agir volontairement, en tant qu'il fait de nous les amis de Dieu. Dès lors les fils de Dieu sont libres, le Saint-Esprit les menant par l'amour et non comme des esclaves par la crainte » (*Summa contra gentiles* IV, 22). L'ordre de Dieu ne lui vient pas de l'extérieur, mais émane d'une intériorité transformée par la grâce.

Toutefois, il faut aller plus loin : si l'amour n'est pas un commandement au sens légaliste (il ne se commande pas), mais au contraire une vie nouvelle transformant tout homme, cette loi nouvelle assume les exigences éthiques de la nature humaine (œuvre de la volonté créationnelle de Dieu) pour les amener à leur accomplissement plénier et les élever à la dignité d'activités d'un fils de Dieu. C'est en ce sens que la *charité est l'âme de la vie morale renouvelée*. En effet, l'amour suppose toujours un objet à aimer pour lui-même, pour son bien; il suppose une autre réalité lui faisant face et qu'il est appelé à transformer. Ici cette réalité n'est autre chose que ce que la tradition appelle la nature humaine dans sa plénitude (corps et âme, nature et liberté au sens moderne du mot). Et l'expression du dynamisme de cette nature, appelée à être intégrée dans la loi nouvelle, n'est autre que la loi naturelle, si mal comprise dans la suite.

D'où la nécessité pour saint Thomas de rompre l'opposition loi-évangile (entendue alors comme loi ancienne-loi nouvelle) *en y introduisant un troisième terme*. Non seulement il transforme le binôme dont les deux termes deviennent deux étapes d'une unique loi divine s'étalant au cours de l'histoire du salut, mais surtout, utilisant le caractère éminemment analogique de l'idée de loi, il intègre dans cette dialectique la vieille notion de loi divine naturelle. En récupérant ainsi un élément essentiel de l'héritage culturel antique (sous sa forme aristotélicienne), saint Thomas réalise sur un point essentiel la symbiose judéo-chrétienne et met en valeur dans la dialectique paulinienne toute son assise humaine.

En effet, le troisième terme, la loi naturelle, n'est pas à mettre sur le même plan que les deux autres, loi ancienne et loi nouvelle. Celles-ci constituent deux étapes dans l'histoire du salut, la préparation et préfiguration pour l'une, la réalisation et l'achèvement pour l'autre; elles se rattachent au rôle du Christ dans l'histoire et ressortent de son Incarnation et Rédemption. La loi divine naturelle par contre se situe sur un autre plan, celui de la *création* qui demeure coextensif à toute l'histoire du salut, comme une structure de fond, exprimant la volonté créationnelle de Dieu. Du moment que l'histoire du salut réalise le « mouvement » de retour des créatures vers le Père, par la médiation du Christ et de sa grâce (ou de sa loi d'amour), ce « reditus » suppose un « exitus a Deo », un mouvement de « sortie de Dieu », une dépendance continuelle de tout être à l'égard de Dieu, qui n'est autre que la création dans son aspect fondamental. C'est ce double mouvement qui structure le plan de la *Somme théologique* (voir l'ouvrage du théologien protestant U. Kühn, *Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*, qui reste la meilleure étude sur la théologie de la loi).

De la sorte, la loi ancienne et la loi nouvelle de l'amour sont reliées entre elles par une trame de fond : la volonté créatrice de Dieu sur l'homme, qui s'exprime à la fois par les tendances profondes de l'être humain (en termes thomistes : le droit naturel) et par l'activité de la raison prenant en charge et guidant ces orientations vitales (en tant qu'activité rationnelle, c'est alors la loi naturelle). Cette loi divine naturelle, forcément tout intérieure,

tend à s'exprimer socialement dans les lois positives humaines. Mais, plus fondamentalement, dans l'histoire du salut elle a été *le matériau même de l'action divine* au cours de cette histoire : la loi ancienne en a exprimé les indications principales dans le contexte de la culture et de l'état social d'Israël (le Décalogue); la loi nouvelle l'a de même assumée comme contenu de l'amour révélé par le Christ. Cet élément commun aux deux lois de l'économie du salut permet à la fois de concilier la radicale différence qui les sépare (la nouvelle, en tant que grâce, apporte seule le salut, car elle signifie Dieu présent dans l'humanité) avec tout ce qui les réunit (la nouvelle réalise la première et n'abolit en rien ses commandements, tout en les mettant au service de l'amour).

Si on peut dire que la charité animant et transformant la loi naturelle est le contenu essentiel de la loi nouvelle, celle-ci comporte aussi des éléments qui aident et facilitent l'usage de la grâce (*quasi secundaria*, disait saint Thomas) : l'enseignement de la foi par les documents ecclésiaux, la lettre elle-même de l'Écriture, les préceptes moraux de la loi naturelle (en tant que commandements), les sacrements comme source de grâce, enfin les conseils évangéliques (cf A.-I. Mennessier, Conseils évangéliques, DS, t. 2, col. 1592-1609; Charité, de divers auteurs, col. 507-691; Ch. Baumgartner et P. Tihon, Grâce, t. 6, col. 701-750).

Pour saint Thomas, l'Évangile n'est donc pas synonyme d'absence de loi, d'opposé à la loi, mais il est l'accès ouvert à l'homme d'une nouvelle vie dont la loi est l'amour. La loi ancienne mouvait l'homme surtout de l'extérieur, par l'injonction du commandement et la crainte du châtiment en cas de faute; quoique divine dans sa source, son efficacité était strictement humaine, de l'ordre de l'obéissance; elle était disproportionnée au but à atteindre : justifier et sanctifier l'homme pécheur. Par contre, la loi nouvelle meut l'homme de l'intérieur, mais à un titre nouveau (car la loi ancienne et la loi naturelle pouvaient aussi mouvoir l'homme de l'intérieur, par la voix de sa conscience); c'est par une motion divine, la grâce, venant au-devant de l'homme et suscitant par le don de la foi celui de l'amour. De la sorte, les mêmes actes de la loi naturelle, réalisés jadis par obéissance au précepte, sous le règne de la crainte du péché, sont désormais réalisés par amour pour Dieu et en pleine liberté; car ce qu'on fait par amour on le fait librement.

Par là sont quelque peu dissipés les apparents paradoxes évoqués plus haut dans l'attitude du Christ et de saint Paul à l'égard de la loi ancienne. Probablement est-ce pour cela que la théologie catholique ultérieure, loin de se passionner pour le rapport loi-évangile, s'est volontiers épuisée dans les interminables disputes sur le rapport entre la nature et la grâce, alors qu'il y aurait eu grand intérêt à continuer dans la voie ouverte par saint Thomas.

4° Réforme et contre-Réforme. — 1) Dans le cadre de sa vigoureuse contestation de l'Église romaine, accusée d'avoir enterré la Parole et la Loi de Dieu sous la parole et le droit canonique des papes et d'avoir substitué la justification par les œuvres et mérites humains à la justification évangélique par la grâce et la foi, Luther a mis en exergue l'opposition loi-évangile. Radicalisant l'opposition augustinienne de la lettre à l'esprit, conscient à la fois de l'infirmité de l'homme pécheur et de la Toute-Puissance divine pour le sauver, il a situé le célèbre binôme dans une dialectique implacable : sans identifier complètement loi à ancien Testament, ni Évangile à nouveau Testament, on peut dire que pour Luther loi et évangile désignent deux aspects de l'Écriture. La loi désigne les préceptes vétéro-testamentaires qui convainquent l'homme de son péché et de son impuissance. L'Évangile désigne les promesses qui amènent à la foi au Christ et par là donnent ce que les commandements exigent. De la sorte, l'opposition des deux termes du binôme n'est pas une contradiction ou une exclusion de l'un par l'autre; on ne peut ni les concevoir séparément l'un de l'autre, ni encore moins les confondre ou les mêler. A ce titre, l'Évangile est même le « maître de la loi », et, précise Luther, « il n'abolit pas le droit naturel, mais le renforce comme ordre et créature de Dieu » (*Von den Konziliis und Kirchen*, dans *Werke*, t. 50, Weimar, 1914, p. 633). Toutefois, cette confirmation de la loi par l'Évangile se réalise dans une dialectique divine de *mortificatio* et de *vivificatio* de la première par le second. C'est dans la mesure où la loi est une *lex accusans*, qu'elle peut jouer, sous l'impact évangélique, un rôle propre, celui de révéler à l'homme sa facticité et la réalité de son péché; c'est au sein même de la mort spirituelle, qu'elle signifie, que l'Évangile apporte vie et salut. A côté de la fonction politique, *usus civilis*, c'est la seule fonction dite théologique ou sotériologique que Luther reconnaît à la loi, *usus paedagogicus* ou *elenchticus* : la prédication de la loi découvre à l'homme l'ampleur de son péché et le conduit par là à l'écoute de la Parole.

Cet enseignement de Luther n'a pas suscité l'unanimité parmi les autres réformateurs et a provoqué d'innombrables discussions autour du thème loi et évangile, surtout à propos d'une troisième fonction possible de la loi, le *tertius usus seu paraeneticus*, prônée par Mélanchton, Calvin et la tradition réformée, et en fait plus proche de la tradition catholique. A travers bien des divergences selon les auteurs, on peut dire en général que cette troisième fonction de la loi conduit à considérer le commandement divin comme un don de Dieu dans la grâce du Christ; de la sorte la loi de Dieu, grâce au don de son Esprit en nos cœurs, est accueillie avec joie et dans la liberté. Cette doctrine sera au 20e siècle le point de départ du débat théologique ouvert sur ce thème par Karl Barth.

2) Du côté catholique, le concile de Trente n'a pas traité spécifiquement du thème loi-évangile, mais a énoncé un certain nombre de propositions sur la grâce et la justification sans vouloir donner une doctrine d'ensemble. Voulant sauvegarder le réalisme de l'Incarnation et de la Rédemption, il s'est surtout soucié d'écarter toute idée d'une imputation purement verbale des mérites du Christ (cf G. Philips, *La justification luthérienne et le Concile de Trente*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 47, 1971, p. 340-358). Quant aux controverses avec les protestants sur notre thème, elles se situaient surtout au plan de problématiques différentes, les catholiques s'en référant principalement au contenu matériel de l'Évangile (donc à son lien avec la loi), et les protestants de préférence à sa signification fonctionnelle dans la justification (R. Bruch, *Gesetz und Evangelium in der katholischen Kontroverstheologie des 16. Jahrh.*).

Mais ce qui caractérise principalement la théologie catholique depuis le 16e siècle, c'est un changement notable dans l'orientation théologique, dont le résultat a été la réaction antilégaliste évoquée plus haut. En

effet, les nécessités d'une spécialisation dans l'enseignement universitaire ayant conduit à scinder la théologie en deux parties, dogmatique et morale, les deux termes du binôme se virent distribués selon ces deux spécialités : la loi en morale, et l'Évangile, c'est-à-dire la foi et la grâce, en dogmatique. L'étude de la loi, en particulier, divergea de plus en plus de l'esprit dans lequel saint Thomas l'avait envisagée, et cela sous l'influence de divers facteurs.

Il s'est produit une *véritable réduction de l'enseignement de la morale* dans son projet et ses perspectives. En effet, depuis le concile de Trente, le renouveau de la formation cléricale a été centré sur le sacrement de la pénitence et la confession, dans un but pastoral (et aussi anti-protestant). D'où la primauté donnée à l'étude des cas de conscience *(casuistique)* dans une perspective individualiste; alors que cette science du confesseur devrait n'être qu'un aspect de l'enseignement, elle a pratiquement envahi et « colonisé » la théologie morale, d'autant plus facilement que celle-ci était désormais coupée de la théologie dogmatique nécessaire à son équilibre.

De la sorte, le péché et les moyens de l'éviter devinrent le principal objet de cette morale, qui chercha dès lors son centre d'organisation, non plus dans l'étude des vertus à pratiquer (c'est-à-dire dans la perspective positive de la construction de l'être moral, comme l'avait enseigné saint Thomas), mais dans celle plus négative des commandements et des interdits. Inévitablement, une telle morale, à la recherche des délimitations du permis et du défendu, ne pouvait qu'être tentée par le « modèle » fourni par la science juridique, où cette recherche tient légitimement une grande place.

Ce juridisme devait faciliter l'imprégnation *volontariste* de l'enseignement (même chez les auteurs qui se réclamaient de saint Thomas) et amener à insister sur un aspect de la loi morale qui, pour le docteur angélique, n'entrait pas dans sa définition, l'obligation ou contrainte légale. D'où un réel *appauvrissement humain* de cette morale qui, au lieu de se présenter comme devant être assumée de l'intérieur par des êtres libres et responsables, se proposait principalement, sous le patronage de la contrainte et de la sanction possible, en un *extrinsécisme* moral où la loi se pose un peu en adversaire de la liberté. Dans un tel contexte, la relation dialectique entre la liberté et la loi morale (ou les normes éthiques) se trouvait profondément modifiée et de plus en plus étrangère à la pensée de saint Thomas. Les deux termes de cette relation devenaient situés *en opposition* réciproque et concurrentielle, le terrain perdu par l'un étant gagné par l'autre; à la limite, le moraliste était amené à éliminer la liberté, en raison de la priorité donnée à la loi. Cette dégradation extrinséciste et juridique de la notion de loi a conduit pratiquement de nombreux chrétiens à concevoir comme idéal une situation où ils n'auraient pas à exercer leur liberté, mais à suivre un code moral où tout serait prévu d'avance et de l'extérieur.

Ce processus a été encore aggravé par le primat donné à une conception de la loi naturelle qui, coupée de l'étude dogmatique de la grâce et donc de toute référence à l'Évangile, devait être incompréhensible pour un homme moderne. De fait, dans la détermination de la nature comme norme de moralité, on finit par appliquer à l'homme une conception univoque de l'idée de nature, figée et close sur elle-même. D'où la tendance chez plusieurs néo-scolastiques à prendre la loi naturelle en deux acceptions bien peu thomistes : soit dans une perspective « naturaliste » de type stoïcien, en acceptant inconsciemment le dualisme cartésien qui oppose la liberté (comme expression de la substance de l'homme) à la nature comme donné (le biologique ou le corporel en l'homme); parler alors de loi naturelle revient à situer la norme morale dans ce qu'il y a de moins humain en l'homme. Soit, à la suite de l'école du droit naturel des 17e et 18e siècles, dans une perspective rationaliste, où la nature est conçue comme un modèle abstrait, irréel, situé hors du temps et de l'espace et duquel on tirerait (ou justifierait après coup) toutes les réglementations juridiques. Les sciences humaines modernes eurent tôt fait de montrer que nombre de ces déterminations (civiles ou canoniques), loin d'être l'expression d'un quelconque droit divin, n'étaient souvent que le reflet de structures culturelles contingentes (voir nos études : *Pour une herméneutique du droit naturel*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 59, 1971, p. 449-492; *La liberté du chrétien face aux normes éthiques*, dans *Actes du Congrès international pour le 7e centenaire de S. Thomas*, Rome, 1974, p. 199-226).

Cette dégradation de l'idée de loi dans le catholicisme actuel a provoqué la crise dont il a été question plus haut; devant la contestation profane de la loi, devant le primat de plus en plus conféré à la liberté face aux menaces qui pèsent sur elle, de nombreux chrétiens ressentent combien la présentation chrétienne traditionnelle de la loi, envahie par le juridisme et l'extrinsécisme, est inadéquate aux besoins actuels, surtout face au renouveau de l'éthique qui se fait jour de plus en plus. De fait, les plus grands problèmes de notre temps constituent une sorte d'appel éthique vers plus de justice, plus d'égalité sociale, plus de respect des droits de l'homme. L'engagement temporel des chrétiens les pousse à mettre un contenu dans leur témoignage de foi évangélique, c'est-à-dire en fait à vivre existentiellement le lien entre loi et Évangile.

5° **Vers un renouvellement du problème loi et Évangile.** — Du côté catholique, le renouveau biblique et théologique comme aussi le dialogue avec les sciences humaines diminuaient considérablement la crédibilité envers une morale trop naturaliste, pas assez évangélique, figée dans l'immobilisme et centrée sur une conception réductrice du droit naturel (cf notre article *Le droit naturel, ses avatars historiques et son avenir*, VSS, t. 20, 1967, p. 282-324; et l'art. cité plus haut, *Pour une herméneutique du droit naturel*), et où l'idée de loi paraissait de plus en plus incapable de traduire l'idéal de perfection humaine. Toutefois, l'incertitude doctrinale était largement compensée par une pratique éthique de plus en plus engagée chez les chrétiens. Si on peut dire que dans le binôme loi et évangile, le premier désigne en fait la part de l'humain et le second celle du divin dans une existence chrétienne qui veut prolonger l'Incarnation, alors la pratique de nombreux chrétiens ayant retrouvé le dialogue avec le monde actualise intensément le vieux thème paulinien. Et même, du point de vue d'une théologie catholique, il ne paraît pas excessif de voir une tentative de reprise de ce thème dans le mouvement « Théologie politique » (J.-B. Metz, *Pour une théologie du monde*, trad., coll. Cogitatio Fidei 57, Paris, 1971; M. Xhauflaire, *La « Théologie politique »*, même coll. 69, Paris, 1972, et notre *Pour une théologie de l'âge industriel*, t. 1, même coll. 59, Paris, 1971, 3e partie).

En revanche, dans le monde protestant, face à un moralisme rigide ou au contraire à une conception libérale de la religion vidant la foi de sa substance, l'œuvre grandiose de Karl Barth, parmi d'autres grands noms, fut le signe d'un important *renouveau théologique*. En particulier, en ce qui concerne notre problème, sa prise de position originale suscita de nombreux débats, sources d'une abondante littérature. Pour mieux marquer l'implication mutuelle des deux termes du binôme, K. Barth les intervertit. Ce n'est plus loi et Évangile (impliquant trop un processus diachronique qui dévalorise le premier terme), mais Évangile et loi (K. Barth, *Evangelium und Gesetz*, Munich, 1935; réédité en 1956). Or, comme l'Évangile signifie le salut et l'accomplissement des promesses, la place de la loi à sa suite veut mettre en relief une de ses fonctions permanentes (saint Thomas avait eu une intuition similaire) : la loi est essentiellement la forme obligatoire de l'Évangile, dont le contenu est la grâce. Il n'est pas question de résumer ici l'abondante controverse déclenchée par la doctrine barthienne, qui n'a pas été sans avoir en Allemagne des répercussions politiques (en raison de la révision qu'elle a provoquée dans la vieille doctrine luthérienne des deux règnes) et des répercussions ecclésiologiques. Cette nouvelle orientation se situait d'ailleurs dans un contexte théologique unifiant dogme et morale (« la dogmatique elle-même est éthique, et l'éthique est dogmatique », écrivait K. Barth dans sa *Kirchliche Dogmatik*, t. 1, 2e part., 3e éd., Zurich, 1965, p. 888), à l'encontre de la dichotomie habituelle dans les milieux catholiques, comme on l'a signalé plus haut.

L'œcuménisme a profité de ces débats, au point que « sur la question de la justification, les explications mutuellement proposées permettent de conclure à la possibilité d'un accord réel entre catholiques et protestants » (Y. Congar, *Variations..*, p. 423). Ainsi, la doctrine de K. Barth sur la justification a entraîné l'accord d'un théologien catholique comme H. Küng (*Rechtfertigung*, Einsiedeln, 1957; trad. franç., *La Justification*, Paris, 1965; cf l'étude positive de K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. 4, Einsiedeln, 1960, p. 237-271; trad. franç., *Écrits théologiques*, t. 8, Paris, 1967, p. 203-239). En de nombreux autres points touchant à notre problème, on peut constater une similaire convergence, ou plutôt une reprise par certains théologiens protestants d'une tradition théologique catholique un peu trop délaissée dans son propre camp. On a signalé plus haut l'ouvrage de U. Kühn (de l'université Karl Marx de Leipzig) sur la théologie de la loi chez Thomas d'Aquin où « il montre que, d'un certain point de vue, la Réforme peut revendiquer saint Thomas comme « théologien préréformé », car sa pensée va bien dans le sens d'un dégagement de plus en plus conscient du légalisme, et d'une affirmation de plus en plus nette des valeurs d'intériorité et de liberté que défendait saint Paul contre les judaïsants et que réaffirmera Luther avec la véhémence que l'on sait » (M. Froidure, *La théologie protestante de la Loi nouvelle peut-elle se réclamer de S. Thomas?*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 51, 1967, p. 60. U. Kühn a, depuis, réaffirmé son thomisme en plusieurs articles, tel celui-ci qui touche de près notre problème : *Evangelische Anmerkungen zum Problem der Begründung der moralischen Autonomie des Menschen im Neuen Gesetz nach Thomas*, dans *Angelicum*, t. 51, 1974, p. 235-245).

Soulignons ici l'importance, bien méconnue en France (malgré l'ouvrage de J. Ellul, *Le fondement théologique du droit*, Neuchâtel, 1946), de la recherche protestante actuelle, surtout dans les pays germaniques et scandinaves, sur les fondements d'une théologie du droit (dont un des exemples les plus significatifs est le gros ouvrage de W. Steinmüller, *Evangelische Rechtstheologie*) et surtout la prise de conscience chez de nombreux auteurs protestants de la nécessité d'une doctrine de la loi naturelle, assez tombée en mésestime dans les milieux catholiques (quelques témoignages, avec bibliographie, dans notre art. *Pour une herméneutique du droit naturel*, ainsi que dans A. Laun, *Die naturrechtliche Begründung der Ethik in der neueren katholischen Moraltheologie*, Vienne, 1973).

Les nécessités actuelles d'une authentique présence chrétienne dans notre monde sécularisé sont peut-être le meilleur stimulant pour des recherches communes autour du vieux thème des rapports entre l'Évangile et l'effort éthique de l'homme. Elles doivent pousser les chrétiens et les théologiens à un effort commun, pour éviter le piège soit d'un illuminisme d'évasion (l'Évangile sans la loi), soit d'un moralisme qui n'aurait plus rien de spécifiquement chrétien (la loi sans l'Évangile).

3. **DES LOIS DANS L'ÉGLISE.** — Si la légitimité de la loi positive dans le domaine politique et civil ne soulève guère de difficultés parmi les chrétiens, et si même on accepte un fondement théologique de ce droit, est-il légitime qu'à l'instar du pouvoir civil l'Église développe tout un système législatif qui risque de voiler sa vraie nature évangélique? Ne conviendrait-il pas, dans le régime de la loi de liberté évangélique, de limiter cette exigence à la reconnaissance de la loi morale (naturelle) non écrite, animée par la charité? Et finalement, quel lien y a-t-il entre les institutions canoniques et la mission de l'Église? Un des principaux contestataires de ce droit de l'Église fut le canoniste protestant R. Sohm † 1917 pour lequel la notion d'Église exclut l'idée de droit (cf la suggestive étude d'Y. Congar, *R. Sohm nous interroge encore*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 57, 1973, p. 263-294, avec une riche bibliographie; ce cahier de la revue est consacré à la théologie du droit canonique). La thèse de R. Sohm a été ravivée par G. Fasso (*Cristianesimo e società*, Milan, 1956), pour qui le royaume de Dieu est radicalement ajuridique et même asocial (cf notre art., *Le droit canonique au service de la charité du Christ*, dans *Année canonique*, t. 14, 1970, p. 25-40). Il est hors de question de traiter ici un sujet si important; on se bornera à préciser de façon générale le lien entre la loi nouvelle évangélique et les lois positives portées par l'Église (ces dernières années, la nature et le fondement du droit canonique ont suscité de nombreuses études : voir quelques titres récents dans la bibliographie).

1° *La loi intérieure de la charité* exige une loi externe, juridique. En effet, à première vue, il peut sembler illogique de parler de code de lois, alors que l'Esprit de Dieu agissant en l'homme devrait suffire; et d'ailleurs saint Paul n'a-t-il pas jeté un discrédit général sur toute loi externe? Il convient donc de comprendre les motifs légitimant une telle loi et lui traçant ses limites; on entend ici par loi extérieure la manifestation orale ou écrite d'une exigence provenant de la loi intérieure (cf concile de Trente, Denzinger, n. 1621; n. 3053-3055, 3066-3075 : Vatican I; Vatican II, *Lumen Gentium*, n. 27; cf aussi S. Thomas, *Somme théologique* 1a 2ae, q. 106, a. 1 et q. 108, a. 1 et 2).

2° La loi externe est nécessaire en *raison du péché* (*Gal.* 5, 17-18). Si tous les chrétiens étaient parfaits et assurés de ne plus pécher, la loi intérieure vécue dans la grâce suffirait. Mais si l'on réfléchit aux conditions concrètes dans lesquelles se réalise la progression morale, à travers dangers et tentations, on comprendra la nécessité d'une loi extérieure, destinée à éclairer l'esprit et stimuler la volonté. Du moment que la loi nouvelle intérieure est une loi de liberté, laissant intacte en l'homme la possibilité d'un libre refus, le danger reste permanent de voir l'égoïsme reprendre le dessus. Personne ne peut prétendre posséder la charité au point d'être certain de ne plus faillir. Un chrétien ne possède que les arrhes de l'Esprit (2 *Cor.* 1, 22); il n'est jamais complètement affranchi du péché, de la tentation et du risque de s'illusionner en prenant pour indication de la grâce un produit de son imagination. Aussi une *norme objective de conduite* est-elle indispensable. A la fin des temps seulement, à la Parousie, une telle loi sera devenue inutile; tous ses adversaires actuels s'appuient sur une anticipation eschatologique indue.

3° La loi externe est requise par la *condition humaine* elle-même. L'homme en effet n'est pas un pur esprit; il est corps et âme, et sa vie spirituelle comporte toujours une certaine participation corporelle et sensible, soit comme condition de départ pour connaître et aimer (« nihil in intellectu nisi prius in sensu »), soit comme manifestation inévitable de la vie intérieure. De plus, le caractère social inhérent à la fois à la nature humaine et à la propagation de la vie nouvelle dans le Christ postule une manifestation sensible : si l'amour de Dieu exige déjà sa traduction dans le comportement humain, à combien plus forte raison cela vaut-il pour l'amour du prochain qui, tout en se réalisant par des actes de générosité et de don de soi, doit passer par des structurations sociales et des institutions qui lui assurent le soutien communautaire. La médiation de la loi extérieure est requise pour la croissance spirituelle de l'homme, esprit incarné, qui se réalise peu à peu à travers un monde de signes et de relations extérieures.

4° La loi externe est exigée par la *nature de l'Église*. Puisque celle-ci, en tant que corps mystique du Christ, est chargée de maintenir dans sa pureté la loi évangélique et de répandre dans l'humanité la vie nouvelle de la grâce, elle doit le faire selon le mode propre à toute société humaine; car elle n'est pas une société de purs esprits, donc purement intérieure; elle s'adresse à l'homme dans sa totalité; son activité, en continuation de l'œuvre du Christ, revêt la même structure que celle de son Chef, activité incarnée, donc socialement visible. Déjà la grâce divine qu'elle communique, est transmise par la médiation sensible des sacrements; l'Église est donc habilitée pour préciser, si besoin est, les manifestations externes de cette vie nouvelle. La structure communautaire de cette vie exige une intercommunication incessante entre les fils de Dieu; une hiérarchisation organique de cette communion est indispensable et ne peut se réaliser que par des lois externes portées par l'autorité de l'Église. Cela se comprend d'autant mieux que la charité, âme de cette vie, a besoin d'être éclairée, dans le choix des moyens; les charismes illuminateurs ne sont pas garantis à tout chrétien, même s'ils vivent intensément de la charité. Aussi la fonction directive, forme de ministère, doit-elle se réaliser par des lois écrites, non pour faire peser un fardeau sur les chrétiens mais pour éclairer et protéger leur liberté intérieure mue par la grâce et la charité, qui prouve alors son authenticité par l'obéissance à la loi, considérée comme une manifestation de la volonté de Dieu à travers son représentant humain.

5° Cet aspect extérieur de la loi reste cependant *secondaire*. En effet, en tant que loi externe, norme extrinsèque s'adressant à l'intelligence humaine, elle n'a aucune efficacité salvifique; elle ne justifie pas, car seule le peut la grâce ou loi intérieure. La loi externe montre donc la hauteur de l'idéal, mais ce n'est pas sa « littéralité » qui donne la force d'y parvenir, réservée à l'Esprit divin. Le rôle de la loi externe est donc, comme le précise saint Thomas (1ª 2ae, q. 106, a. 1), de faciliter l'usage fructueux de la grâce, en indiquant à la liberté humaine le sens de sa docilité à la motion divine. Par là, elle n'est pas cause de salut, mais seulement sa condition.

Par contre, l'observance de cette loi externe, si elle est coupée de la charité (en état de péché), perd sa valeur. A ce sujet il ne faut pas sous-estimer le danger de donner à la loi écrite le primat sur la loi intérieure, et de réduire la morale chrétienne à un code de lois précis, oubliant qu'il doit être au service d'une loi au fond des cœurs. La tentation de l'extrinsécisme ou du juridisme correspond trop à une tendance naturelle (primat du sensible sur le spirituel) pour qu'elle soit autant combattue que son antithèse aussi pernicieuse qu'est l'illuminisme.

Il est enfin évident que cette fonction législative dans l'Église, qui peut prendre plusieurs formes (décisions des papes, évêques, conciles, synodes; coutumes de communautés), n'est pas à concevoir selon le type du pouvoir législatif dans l'État. Certes, comme toute autorité, même politique, elle doit se situer dans un contexte de service, mais à un tout autre titre. Tirant son pouvoir du Christ législateur de la loi nouvelle, elle doit toujours tendre à manifester les caractères propres de la loi évangélique indiqués plus haut et être une des voies de l'amour qui, loin de diminuer l'obéissance due à la loi, la fait surgir d'une zone plus intérieure et plus libre, celle même où Dieu agit.

A ce sujet, le projet d'une *Loi fondamentale*, sorte de loi constitutionnelle de l'Église universelle, a suscité des oppositions et de vives discussions; ne pouvant nous y étendre ici, nous renvoyons à notre art. *Loi* (*Catholicisme*, t. 7, 1974, col. 1013-1015).

Conclusion : Loi et eschatologie. — La fonction éminemment pédagogique de la loi, qui est d'être une *via caritatis* (selon une vieille formule), la marque au plus profond d'elle-même d'une foncière relativité et contingence. Car la loi, tout au moins en tant que faite pour l'homme, est marquée par la temporalité. Elle est de l'ordre des moyens pour permettre l'incarnation du projet évangélique, pour faciliter la formation du Peuple de Dieu tout au long d'une histoire humaine qui est aussi une histoire du salut. Cette temporalité et caducité de la loi ne doit jamais être oubliée (c'est cet oubli que craignent les adversaires d'une *Lex fundamentalis* dont le caractère même serait plus ou moins synonyme d'absolu, d'au-dessus du temps); sinon l'eschatologie vécue comme tension permanente vers le terme de l'histoire risquerait d'être uniquement reportée sur ce futur inaccessible. Alors que vécue dans le temps comme entre un « déjà-là » et un « pas-encore », elle oblige le chrétien à garder ses distances par rapport aux réalisations du présent, dans un continuel esprit critique (le discernement de saint Paul). Le danger

de télescoper et identifier la loi et l'Évangile, le monde et l'Église dans son stade temporel, l'humain et le divin, est toujours menaçant; car, par son emprise quotidienne, le vécu que représentent le monde, l'humain, bref la loi, risquerait de réduire à lui l'Évangile, l'Église, le divin. Ce serait alors l'effet « mortifère » de la loi dénoncé par saint Paul.

Aussi, pour sauvegarder la nécessaire dualité des deux éléments, est-il utile qu'un champ de libre créativité soit maintenu au sein de l'Église et du monde. Ce besoin est d'autant plus urgent que le processus de socialisation affecte aussi la vie de l'Église en faisant dominer le prestige de la centralisation et de la planification (en pastorale, par exemple) sur la spontanéité des individus et des communautés de vie. Celles-ci peuvent alors devenir des lieux privilégiés de partage vécu et de charité fraternelle, où se déploie la liberté évangélique. Il convient toutefois que « la liberté ne se tourne pas en prétexte pour la chair » (*Gal.* 5, 12) et que, sous la motion unificatrice de l'Esprit Saint, les « communautés de base » restent intégrées à l'Église universelle (cf J.-M.-R. Tillard, art. Koinônia, DS, t. 8, col. 1762-1765).

Nos contemporains sont devenus très sensibles au péril d'une absolutisation de la loi écrite et des institutions qu'elle protège, même ecclésiastiques. La tentation de légiférer à outrance, dans un monde devenu très complexe, menace aussi inévitablement l'Église. Au moment de mettre en œuvre le renouvellement inauguré par le concile Vatican II, attirer l'attention des membres du Peuple de Dieu sur le sens authentique de la loi, mais aussi sur ses risques, n'est pas le moindre profit que procure un approfondissement théologique et spirituel de la relation entre loi et Évangile.

1. **Idée d'ensemble.** — Y. Congar, *Variations sur le thème « Loi-Grâce »*, dans *Revue thomiste*, t. 71, 1971 (fascicule offert au card. Ch. Journet), p. 420-438 (excellent, riche bibliographie). — E. Wolf et W. Joerst, *Gesetz und Evangelium*, RGG, t. 2, 1958, col. 1519-1532 (bibliographie très abondante). — Du côté catholique : G. Söhngen, *Gesetz und Evangelium, ihre analoge Einheit..*, Fribourg-Munich, 1957. — Du côté protestant : W. Berge, *Gesetz und Evangelium in der neueren Theologie*, Berlin, 1958. — *Gesetz und Evangelium. Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion*, éd. E. Kinder et Kl. Haendler, coll. Wege der Forschung, Darmstadt, 1968 (recueil d'études).

2. **Loi et Évangile dans l'Écriture.** — J.-M. Aubert, *Loi de Dieu, lois des hommes*, coll. Le mystère chrétien, Paris, 1964, p. 116-150 (bibliographie). — P. Bläser, *Das Gesetz bei Paulus*, Münster, 1941 (classique sur le sujet). — Kittel, Νόμος (W. Gutbrod), t. 4, 1942, p. 1029-1077. — DBS, *Loi israélite*, t. 5, 1957, col. 497-530 (H. Cazelles). — LTK, t. 4, 1960, col. 831-835 (G. Söhngen) — *Catholicisme*, t. 7, 1974, *Loi mosaïque* : Ancien Testament (D. Sesboüé), Nouveau Testament (S. Légasse), col. 1015-1027.

St. Lyonnet, *Liberté chrétienne et loi nouvelle*, Paris, 1953. — E. Hamel, *Loi naturelle et loi du Christ*, Bruges, 1964. — P. Noll, *Jesus und das Gesetz*, Tübingen, 1968. — A. Van Dülmen, *Die Theologie des Gesetzes bei Paulus*, Stuttgart, 1968. — M. Corbin, *Nature et signification de la loi évangélique*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 57, 1969, p. 5-48. — M. Limbeck, *Die Ordnung des Heils. Untersuchungen zum Gesetzesverständnis des Frühjudentums*, Düsseldorf, 1971. — G. Siegwalt, *La loi, chemin du salut. Étude sur la signification de la loi de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, 1971. — H.-D. Wendland, *Éthique du Nouveau Testament*, Genève, 1972. — P. Rémy, *Foi chrétienne et morale*, Paris, 1973.

3. **Loi et Évangile dans la tradition.** — Indications générales dans F. Flückiger, *Geschichte des Naturrechtes*, t. 1, Zurich, 1954. — F. Heinimann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Bâle, 1945; rééd., 1965. — F. Quass, *Nomos und Psephisma. Untersuchung zum griechischen Staatsrecht*, Munich, 1971. — J. de Romilly, *La loi dans la pensée grecque, des origines à Aristote*, Paris, 1971.

V. E. Hasler, *Gesetz und Evangelium in der alten Kirchen bis Origenes*, Zurich-Francfort-sur-le-Main, 1953. — K. H. Schelkle, *Paulus Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Römer* I-XI, Düsseldorf, 1956. — P.C. Verweiss, *Evangelium und Gesetz in der ältesten Christenheit bis auf Marcion*, Utrecht, 1960. — K. Demmer, *Ius caritatis. Zur christologischen Grundlegung der augustinischen Naturrechtslehre*, Rome, 1961.

U. Kühn, *Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*, Göttingen, 1965 (étude la plus complète). — A.M. di Monda, *La legge nuova della libertà secondo S. Tommaso*, Naples, 1954. — J.-M. Aubert, *La morale catholique est-elle évangélique?*, dans J.-M. Aubert, R. Mehl, C. Yannaras, *La loi de la liberté. Évangile et morale*, Paris, 1972, p. 119-158; *La liberté du chrétien face aux normes éthiques*, cf *supra*, col. 978. — Ph. Delhaye, *La loi nouvelle dans l'enseignement de saint Thomas*, dans *Esprit et vie*, 1974, p. 33-41, 49-54.

4. **Réforme et temps modernes.** — Outre la bibliographie signalée dans les études du § 1, W. Joerst, *Gesetz und Freiheit. Das Problem des tertius usus legis bei Luther*, Tübingen, 1956. — G. Heintze, *Luthers Predigt von Gesetz und Evangelium*, Munich, 1958. — R. Bruch, *Gesetz und Evangelium in der katholischen Kontroverstheologie des 16. Jahrhunderts*, dans *Catholica*, t. 23, 1969, p. 15-37. — Intéressante étude comparative de O.H. Pesch, *Gesetz und Evangelium..*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 149, 1969, p. 313-335; trad. franç., *Loi et Évangile. La doctrine de Luther face au problème théologique que pose l'effondrement des normes morales*, VSS, t. 22, 1969, p. 298-323; suivi des remarques de C. Gerest, p. 324-329.

Pour l'époque contemporaine, abondante littérature dans la théologie protestante, à la suite du livre de K. Barth, *Evangelium und Gesetz*, Munich, 1935 (plusieurs fois réédité, et repris dans *Kirchliche Dogmatik*, t. 2, 2e partie, Zurich, 1958). Voir dans *Antwort. K. Barth zum 70. Geburtstag*, Zurich, 1956 : M. Gollwitzer, *Zur Einheit von Gesetz und Evangelium*, p. 287-309; G. Wingren, *Evangelium und Gesetz*, p. 310-322; E. Schlink, *Gesetz und Paraklese*, p. 323-335. — Fr. Duensing, *Gesetz als Gericht?*, Munich, 1970; L. Langemeyer, *Gesetz und Evangelium*, Paderborn, 1970 (ces deux ouvrages traitent des positions de W. Elert et F. Gogarten).

5. **Théologie du droit de l'Église.** — Du côté protestant : H. Dombois, *Das Recht der Gnade*, Witten, 1961. — W. Steinmüller, *Evangelische Rechtstheologie. Zweireichelehre. Christokratie. Gnadenrecht*, 2 vol., Cologne-Gratz, 1968.

Du côté catholique : G. Söhngen, *Grundfragen einer Rechtstheologie*, Munich, 1962. — A.M. Rouco-Varela, *Filosofía o Teología del Derecho?*, dans *Wahrheit und Verkündigung* (Mélanges M. Schmaus), Munich-Vienne, 1967, p. 1697-1741. — J.-M. Aubert, *Le droit canonique au service de la charité du Christ*, dans *L'Année canonique*, t. 14, 1970, p. 25-40. — J. Hoffmann, *Droit canonique et théologie du droit*, dans *Revue du droit canonique*, t. 20, 1970, p. 289-307. — *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 57, 1973 /2, *Pour une théologie du droit canonique* (articles de Rouco-Varela, Hoffmann, Dombois, Congar). — *Concilium*, n. 28, 1967.

Sur la loi fondamentale de l'Église : R. Sobanski, *La loi fondamentale..*, NRT, t. 94, 1972, p. 251-268 (bibliographie). — *Legge e Vangelo. Discussioni su una legge fondamentale della Chiesa*, Brescia, 1972. — *Periodica de re morali, canonica, liturgica*, t. 61, 1972 /2; t. 63, 1973 /3 (Assemblée de Heidelberg). — *Revue de droit canonique*, t. 22, 1974 /4.

Jean-Marie Aubert.

LOIR (Théophile), augustin, 17e-18e siècle. — Membre de la province de Saint-Guillaume, dite « Communauté de Bourges », Théophile Loir vécut un certain temps à Paris. En 1690, il est vicaire, puis prieur du couvent de Lagny; en 1696, il est visiteur de sa province.

On a de lui, sans nom d'auteur, *La manière de remplir saintement les devoirs de la vie chrestienne et religieuse, avec les exercices particuliers des novices de l'ordre de S. Augustin et la traduction de la Règle du mesme Père* (Paris, 1688). L'ouvrage s'adresse avant tout aux novices de la « Communauté de Bourges », congrégation d'observance, née vers la fin du 16e siècle, au couvent des augustins de Bourges, à l'instigation d'Étienne Rabache († 1616; cf DS, t. 4, col. 988). En douze chapitres, le livre traite de l'office divin, de l'oraison mentale, de la communion fréquente (deux fois la semaine) et de la lecture spirituelle. Avec la lecture de l'Évangile, l'auteur recommande l'*Imitation de Jésus-Christ*, les *Confessions* de saint Augustin, les *Conférences* de Jean Cassien, les œuvres de sainte Thérèse, de Louis de Grenade et d'Alphonse Rodriguez.

Loir donne une nouvelle traduction de la *Règle*, faite sur le texte de l'édition des mauristes, qu'il considère comme la plus exacte. Il a encore écrit des *Litanies pour le Roy, tirées des seules paroles de l'Écriture sainte*, avec des prières demandant à Dieu pour Louis XIV sagesse, prudence et justice (BN, ms franç. 13172), et une *Lettre du pur amour* écrite à Mme Guyon, datée du 25 juillet 1697 (Arch. nat., L 22, mss 1420 et 1423). Voir E. Ypma, *Les auteurs augustins français*, dans *Augustiniana*, t. 20, 1970, p. 388-389.

Eelcko Ypma.

LOISIRS. Voir art. Jeu, t. 8, col. 1150-1164.

LOJODICE (Victor), rédemptoriste, 1834-1916. — Né à Corato (Bari) le 25 juillet 1834, Victor Lojodice fit profession chez les rédemptoristes le 20 mars 1852 et fut ordonné prêtre en 1857. Il mourut en 1916 en odeur de sainteté à Montevideo (Uruguay). En 1951, commença son procès de béatification.

Authentique disciple de saint Alphonse de Liguori (DS, t. 1, col. 357-389), dont il fit paraître à Madrid, en 1874, une biographie (*Vida del glorioso Doctor..*, 2e éd., 1902), Lojodice fut un missionnaire très zélé. En 1859, sur sa demande, il fut envoyé, avec deux confrères napolitains, Tirino et d'Elia, par le supérieur majeur des rédemptoristes, Célestin Berruti, évangéliser les indiens du Casanare, région sous-développée de la Nouvelle Grenade (Colombie actuelle). Ses deux confrères étant morts, Lojodice fut obligé en 1861 de retourner en Italie, en raison des difficultés que lui créa le gouvernement local.

En 1863, il fut envoyé en Espagne pour y implanter la congrégation du Très-Saint-Rédempteur. Il se rendit en Argentine en 1884, pour assister les immigrants italiens. Il passa ensuite en Uruguay, où il fut un directeur spirituel recherché et un prédicateur très écouté, en même temps qu'un écrivain populaire.

Il publia la vie de saint Gérard Maiella (Madrid, 1893) et d'autres rédemptoristes (*Hijos esclarecidos de San Alfonso..*, Buenos Aires, 1898), ainsi que diverses œuvres ascétiques : *Escala del cielo* (Madrid, 1875); *Balsamo divino o sea la divina misericordia* (Montevideo, 1904); *Guia de la vida religiosa* (1907); *El reinado de Jesucristo* (1911); *Vida, grandeza y reinado de la SS. Virgen* (1912). Il composa également des livres d'exercices pour promouvoir la piété chrétienne, tel le *Ramillete espiritual* et un *Manual de ejercicios devotos* (Madrid, 1875, traduction de textes de saint Alphonse). Il laissa un recueil de lettres inédites et une esquisse biographique de d'Elia, publiée en 1942 à Pagani.

Si Lojodice manque d'originalité (il suit littéralement Tannoia dans sa Vie de S. Alphonse et la doctrine du saint dans ses propres exposés), il cherche à fournir des idées saines et traditionnelles pour la vie chrétienne des fidèles.

Pour les mss, les *Lettres* notamment, voir les Archives des rédemptoristes à Rome et à Pagani. — T. Ramos, *Vida del R.P. V. Loyodice*, Madrid, 1921. — O. Gregorio, *Una vera figura alfonsiana*, dans *S. Alfonso*, t. 4, Pagani, 1934, p. 247 svv.

A. Sanchez, *P.V. Loyodice*, Buenos-Aires, 1937. — M. De Meulemeester, *Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes*, t. 2, Louvain, 1935, p. 257; t. 3, 1939, p. 343-344.

Oreste Gregorio.

LOLLARDS. Voir DS, art. Wiclif (Jean), † 1384.

LOM (Mechtilde de), annonciade, 1600-1653. — Née à Venlo en 1600, fille du bourgmestre Hubert de Lom et parente de l'historien Erycius Puteanus (van de Putte, 1574-1646), professeur à Louvain, Mechtilde, qui souffrait sans doute d'une infirmité, entra chez les annonciades de la ville (couvent de Transcedron) en 1619, au temps où Sara Herlin était ancelle (DS, t. 7, col. 290). Elle composa pour les sœurs quarante-deux poèmes, chants et dialogues, qui répondaient au nouvel élan spirituel du couvent mais qui reflétaient aussi sa propre spiritualité : le problème de la souffrance est posé de façon explicite à plusieurs reprises.

Mechtilde est la première poétesse des Pays-Bas septentrionaux qui aborde la mystique mariale : elle considère la Vierge tantôt dans sa participation à la Passion, tantôt comme la protectrice, la médiatrice, celle qui intercède et distribue les grâces. Le don total à Marie est à la fois la base et le moyen d'une ascension progressive et définitive en Jésus-Christ.

On peut discerner dans ces poèmes une certaine influence de Henri Herp (DS, t. 7, col. 346-366) et de Benoît de Canfield (t. 5, col. 1370-1372); le christocentrisme de Mechtilde fait penser à Pelgrum Pullen † 1608 et à l'*Evangelische Peerle* (1542).

Texte ms à la Bibliothèque Beyart (Aa 10, n. 32), Maastricht.

E. Heynen, *Zuster Mechteldis van Lom, Annonciate. Haar leven en dichten*, Maastricht, 1946. — N. Wijngaards, *Mechteldis van Lom, dichteres en annunciate van Venlo*, Zwolle, 1957; *Liederen van Mechteldis van Lom en andere annunciaten, voorafgegaan door de Transcedronkroniek van Barbara de Put*, Zwolle, 1957.

Nicolaas Wijngaards.

LOMBARD (Nicolas), jésuite, 1591-1646. — Né à Mézières le 25 février 1591, entré au noviciat des jésuites le 10 août 1608, Nicolas Lombard enseigna la littérature et fut préfet des études à Orléans, puis prédicateur. Il mourut à Paris le 5 mars 1646.

Lombard a publié un ouvrage de polémique : *Lettres d'Eusèbe à Polémarque sur le livre de Monsieur Arnauld de la Fréquente communion* (Paris, 1644). Vingt-trois lettres imaginaires tentent de réfuter les thèses du janséniste sur leur propre terrain; elles font appel à la doctrine des Pères et des conciles, à la coutume des pasteurs les plus recommandables (Charles Borromée, François de Sales), et dénoncent les sophismes de l'argumentation adverse et leurs conséquences. On sait qu'Arnauld répondit à « Eusèbe » (*Œuvres*, t. 29, Paris-Lausanne, 1779, p. 95-172; voir préface, p. IX-X). La critique moderne se montre sévère à l'égard du polémiste (cf A. de Meyer, *Les premières controverses jansénistes en France, 1640-1649*, Louvain, 1917, p. 251 svv, 393 svv, 400; DTC, t. 8, 1924, col. 461, 472).

Lombard a composé plusieurs ouvrages spirituels : *La vraye exaltation de la sainte croix ou le glorieux*

trophée des souffrances chrétiennes (1637). Ce petit volume présente une doctrine sûre, d'un radicalisme parfaitement traditionnel en un pareil sujet. Toutes les formes d'épreuves se trouvent comprises en cette notion de « croix », mais il y a participation à la croix du Christ à proportion seulement des dispositions avec lesquelles on souffre. Une perspective mystique s'ébauche dans quelques paraphrases du *Cantique des cantiques* (ch. 11).

L'estat paisible du chrestien dans la submission de ses volontez à la volonté de Dieu (Paris, 1637) est assez représentatif d'une sorte de volontarisme mystique commun à nombre d'écrivains spirituels du 17e siècle. La réflexion doctrinale vise à justifier l'exercice de la conformité; pour y parvenir, l'auteur fait fond, avec un certain optimisme, sur les forces de l'homme restaurées par la grâce. Mais il dépasse le point de vue actif et ascétique et traite brièvement du mariage spirituel, de l'extase et du trépas de la volonté qui, au terme de son itinéraire, partage un même Verbe avec le Père (ch. 12-15). On ne saurait déterminer ici la part d'originalité propre à cet enseignement qui s'insère dans un courant largement représenté à cette époque (cf DS, t. 2, col. 1453-1463 surtout). L'auteur fait preuve d'une bonne culture patristique et il connaît bien aussi la littérature spirituelle médiévale et moderne.

On lui doit encore *L'amour victorieux, ou la victoire générale des tentations par les actes de l'amour de Dieu* (1637), *Les merveilles de la foy chrestienne, dans l'exercice que l'on en doit faire* (1639), et un *Esdras et Nehemias commentario litterali, allegorico et morali illustrati* (1642, in-folio).

Sommervogel, t. 4, col. 1920-1921; t. 12 (Rivière), n. 4841.

Henri de Gensac.

LONGANIMITÉ. Voir Magnanimité, Patience.

LONGHAYE (Georges), jésuite, 1839-1920. — Né à Rouen le 8 septembre 1839, Georges Longhaye perdit assez tôt sa mère et fut interne aux collèges jésuites de Brugelette en Belgique et de Vaugirard à Paris. Entré au noviciat de la compagnie de Jésus à Issenheim le 19 octobre 1857, il y rencontre Pierre Cotel (cf DS, t. 2, col. 2419-2420). Après avoir enseigné les humanités à Vaugirard, il commence des études scolastiques plusieurs fois interrompues par de nouvelles périodes de professorat et, de ce fait, insuffisamment approfondies. Ordonné prêtre en 1871 par L.-F. Pie, évêque de Poitiers, il accomplit sa dernière probation à Laon (1874-1875) sous la direction d'Édouard Dorr et il prononce sa profession solennelle à Poitiers (1876), où il donne un cours supérieur de littérature et d'instruction religieuse à des jeunes gens achevant les études secondaires.

En 1880, les décrets contre les jésuites l'exilent de Paris où il était prédicateur depuis 1878. Il inaugure dès lors en Angleterre une longue carrière de professeur et de préfet au juvénat. Seule une cécité croissante le force à quitter ces emplois (1916) pour se retirer à Paris où il meurt le 18 janvier 1920.

Humaniste et classique, passionnément attaché à sa vocation d'enseignant, Longhaye a composé des ouvrages de critique et de théorie littéraire, qu'on trouvera énumérés et analysés ailleurs. Signalons seulement, du point de vue de la théologie spirituelle, que les intentions morales et religieuses, toujours sous-jacentes, affleurent maintes fois et influencent les jugements. Les mêmes préoccupations orientent les quelque douze tragédies et comédies réunies en 1891 sous le titre de *Théâtre chrétien*, comme le projet d'un cours d'histoire centré sur les grandes figures de la sainteté catholique (*L'histoire par les saints*, 1906, lithographié; cf DS, t. 8, col. 1050). Mentionnons aussi des notices biographiques, des essais poétiques, de nombreux articles de controverse ou d'apologétique.

Au plan spirituel, Longhaye a marqué nombre de jésuites qui avaient abordé sous sa direction le cycle de leurs études, surtout par la correspondance avec quelques-uns (vg L. de Grandmaison; cf DS, t. 6, col. 770-773, et t. 8, col. 1060). La *Retraite annuelle de huit jours d'après les Exercices de saint Ignace. Notes, plans, cadres, développements* (Tournai, 1915; rééditions et adaptations), qui circula longtemps en fascicules détachés, est le fruit de son activité de prédicateur. L'auteur a le don d'agencer les divisions propres à structurer l'exposé d'un thème religieux. Le développement est abondant, oratoire, exempt de recherche excessive. Longhaye ne prétend pas expliciter une dialectique ou une théologie des *Exercices*; ses analyses mettent en œuvre un outillage spéculatif sommaire, mais son souci de rationalisation fatigue à la longue. Lorsqu'il s'agit de contemplations évangéliques, il ne craint pas de multiplier les détails représentatifs. Sa fervente piété ne perd jamais de vue l'intention pratique : il s'agit toujours de procurer la mort du « moi jouisseur et superbe » pour laisser place à la vie selon le Christ. La *Retraite* se termine (p. 598-726) par huit belles conférences sur « l'esprit de foi ». Une logique et une énergie un peu rigides caractérisent cet ouvrage qui a singulièrement aidé à la sanctification de beaucoup de retraitants, prêtres et religieux, jusqu'au milieu du 20e siècle.

Les mêmes traits se trouvent dans des triduums qui ne furent pas publiés (à l'exception de l'un ou l'autre), mais partiellement lithographiés. La bibliothèque des jésuites de Chantilly en possède une transcription manuscrite vraisemblablement intégrale (deux forts volumes in-4°).

Rappelons encore quelques autres publications : *La prédication. Grands maîtres et grandes lois* (Paris, 1888); *Valentine Riant. Notes et souvenirs, 1860-1879*, religieuse de Marie Réparatrice (Paris, 1880); *La Société de Notre-Dame du Cénacle, Origines et fondateurs* (Paris, 1898).

Moniteur bibliographique de la compagnie de Jésus (pour la période de 1888 à 1914), 1889-1921. — *Études*, t. 163, 1920, p. 131-150 (L. de Grandmaison). — P. Lhande, *Un maître humaniste. Le Père Longhaye*, Paris, 1923. — J. Lebreton, *Le P. L. de Grandmaison*, Paris, 1932, p. 37-44. — P. Delattre, *Les établissements des jésuites en France*, Enghien, 1949-1956, t. 1, col. 4, 983, 1062; t. 3, col. 3, 1389 : t. 4, col. 68, 1129. — *Catholicisme*, t. 7, 1974, col. 1063-1064 (H. Beylard).

Henri de Gensac.

LONGHIN (André-Hyacinthe), capucin, 1863-1936. — Fils de paysans, Andrea Giacinto Longhin naquit en 1863 à Fiumicello di Campodarsego (diocèse de Padoue). Le 27 août 1879, il entra chez les capucins de la province de Venise et prit le nom d'André. Ordonné prêtre à Venise en 1886, il fut chargé de la direction spirituelle du séminaire des capucins à Udine, puis de l'enseignement auprès des clercs de Padoue et des théologiens de Venise. Il prêcha avec zèle en Vénétie; le cardinal-archevêque, le futur pape Pie x, le consultait volontiers. Après avoir été supérieur provincial (1902-1904) des capucins de la Vénétie, il fut, le 12 avril 1904, nommé évêque de Trévise; il le resta jusqu'à sa mort.

Il fut un pasteur sage et vigilant, en particulier contre le modernisme; plein de bonté pour les prêtres et les religieux, il mérita le nom de « père et défenseur des paysans » et il aida matériellement et moralement ses diocésains pendant la première guerre mondiale. Apôtre de l'enseignement du catéchisme, de la piété eucharistique et mariale, il fut un promoteur de l'action catholique des laïcs. A trois reprises, il fit la visite pastorale de son diocèse; en 1911, il tint un synode selon les conseils de Pie x; administrateur apostolique du diocèse de Padoue (1923) et de l'archidiocèse d'Udine (1927-1928), il témoigna de sa prudence, de sa sagesse, de sa compréhension humaine. Ce travail pastoral, qui fit du diocèse de Trévise l'un des plus florissants d'Italie, était soutenu par une vie spirituelle intense. Son peuple l'appelait volontiers « le saint évêque »; il mourut le 26 juin 1936, et son procès de béatification est en cours.

Longhin a laissé une œuvre à la fois littéraire et spirituelle abondante. Ses écrits, dans l'ensemble, sont l'expression et le témoignage de son activité apostolique. Son seul écrit de caractère théologique est le *De resurrectione mortuorum* (Rome, 1904). Dans ses *Lettere pastorali, panegirici e discorsi* (Trévise, 1929) et ses *Grandi misteri cristiani* (Padoue, 1943; homélies de Noël, Pâques, Pentecôte), il puise aux sources de la révélation, dans les documents du magistère et dans la tradition théologique, notamment chez saint Thomas d'Aquin, des considérations pour éclairer et approfondir les principales vérités du dogme et de la morale.

Les œuvres qui le révèlent le mieux sont celles destinées à ses prêtres : *Il sacerdote alla scuola di Nazareth* (Vedelago, 1920) et *Il sacerdote alla scuola di Gesù* (Venise, 1957); ses *Richiami sulla « Salita del Monte Carmelo » di S. Giovanni della Croce* (édités par F. Pasin, Trévise, 1973) font apparaître l'homme spirituel.

Tout ceci se retrouve dans le *Synodus dioecesana Tarvisina* (Trévise, 1911); ce texte organise l'activité diocésaine des prêtres, des religieux et des laïcs, mais aussi propose à tous, en particulier aux pasteurs, l'horizon de la sainteté. Dans les *Ritiri al clero* et les *Esercizi al clero* (inédits), Longhin revient sur l'urgence de la sainteté du prêtre et en indique les moyens. Dès les premières années de son sacerdoce, il s'attacha à la formation spirituelle des religieux : *Conferenze a chierici cappucini* et *Esercizi a religiosi* (inédits).

Aux œuvres déjà signalées on peut ajouter la correspondance inédite conservée aux archives des capucins de Venise-Mestre.

Summarium pour le procès de béatification. — G. Baldoin, *Il vescovo A.-G. Longhin*, Trévise, 1936. — Fernando da Riese, *Il vescovo di Pio* x.., Venise, 1961; *Un vescovo santo*, 1963; *Ardimento sociale del vescovo..*, Trévise, 1963. — G. Brotto, *Il vescovo del Montello e del Piave..*, Trévise, 1969. — G. Bordin, *Un vescovo per i suoi preti. L'attività pastorale di A. G. L. per la vita spirituale del clero*, Trévise, 1973. — E. Castellan, *La pastorale di A.G.L.*, Padoue, 1975.

Fernando da Riese Pio X.

LONGO (Maria Lorenza), fondatrice des capucines, † 1542. Voir DS, art. Frères Mineurs, t. 5, col. 1417-1418.

LONGPRÉ (Éphrem), frère mineur, 1890-1965. — Zéphirin Longpré, né le 24 août 1890 à Woonsocket (États-Unis), de parents canadiens-français, entra chez les franciscains de Montréal (Canada) en 1911, où il reçut le nom d'Éphrem. Après ses études philosophiques et théologiques à Québec, il fut ordonné prêtre en 1918. Étudiant à l'Institut Oriental à Rome, il y conquit le doctorat en théologie en 1920. Il fut aussitôt nommé au collège Saint-Bonaventure de Quaracchi, où il collabora à l'édition de la *Summa theologica* d'Alexandre de Halès (1924-1930) et publia plusieurs travaux de toute première valeur sur Duns Scot, dont il entreprit l'édition critique des œuvres (1927-1938). Il en rechercha inlassablement les manuscrits dans les bibliothèques d'Europe et il amassa un matériel considérable dont bénéficièrent ses successeurs. Il publiait en même temps non seulement des études sur « la véritable vie doctrinale des grands penseurs médiévaux » (É. Gilson), surtout franciscains, mais aussi d'importants articles de théologie mystique, notamment sur Raymond Lulle (DTC, t. 9, 1926, col. 1072-1141) et saint Bonaventure (*La théologie mystique de S. Bonaventure*, AFH, t. 14, 1921, p. 36-108; art. Bonaventure, DS, t. 1, 1937, col. 1768-1843) ou, alors et plus tard, des recherches érudites sur le Nom de Jésus, l'Immaculée Conception et l'Assomption, saint Joseph, principalement sur la royauté et la primauté de Jésus-Christ, l'Eucharistie, etc.

Installé à Paris en 1939, son travail intellectuel fut interrompu par la guerre mondiale, pendant laquelle il participa à la Résistance dans le sud de la France. Il ne cessa ensuite de collaborer aux revues, encyclopédies et congrès religieux. C'est ainsi qu'il donna au *Dictionnaire de spiritualité* d'importantes études sur la Contemplation dans l'école franciscaine (t. 2, 1953, col. 2080-2102), la mystique eucharistique (art. Eucharistie, t. 4, 1961, col. 1586-1621) et l'expérience mystique de saint François d'Assise (art. Frères mineurs, t. 5, 1964, col. 1268-1303), article complété ensuite et paru en livre, et qui est sans doute son chef-d'œuvre spirituel. Éphrem Longpré mourut à Paris le 21 octobre 1965.

Éphrem Longpré, qui était d'un dévouement extrême auprès des déshérités et en particulier des mourants, était un maître dans la direction spirituelle. Ce « prêtre, religieux, médiéviste », comme il s'appelait parfois, vécut une expérience mystique réelle et profonde, comme en témoigne son *Journal*. Non seulement il en connut des moments exceptionnels, depuis le « sommeil mystique » de la veille de son ordination (cf *Journal*, p. 75-78) jusqu'à son « grand vœu de sainteté » du 25 mars 1939 (p. 129-130, 201-202), mais aussi il la vécut, de façon permanente (p. 127-128), à travers d' « effrayants sacrifices » et « l'extase de la joie intérieure » (p. 19). Dieu le tenait dans une contemplation silencieuse, l'adoration et la glorification eucharistique, l'union mystique mariale.

La liste des œuvres (livres, articles, recensions) a été relevée par É. Parent, AFH, t. 59, 1966, p. 467-479; rappelons spécialement les articles parus dans le DS et *François d'Assise et son expérience spirituelle*, coll. Bibliothèque de spiritualité, n. 4, Paris, 1966; ajoutons : *Éphrem Longpré, un mystique franciscain de notre temps. Journal spirituel et lettres*, présentés par É. Parent, même coll., n. 7, 1969.

Chronologie détaillée de la vie d'É. L., dans éd. du *Journal*, p. 23-31.

Notices et articles sur É. L. signalés dans AFH, cité *supra*, p. 463. — S. Piat, *Le P. É.L. tel que je l'ai connu*, dans *Revue d'histoire de l'Amérique française*, t. 20, 1966, p. 349-365. — *Mémorial Doucet-Longpré*, Québec, 1966, p. 79-141. — É. Parent, *L'œuvre du P. É.L.* (notice et œuvres), AFH, signalée *supra*; notice, dans *Catholicisme*, t. 7, 1974, col. 1068-1069. — Anselme Longpré, *Éphrem Longpré, 1890-1965*, Québec, 1974.

M.-P. Rajotte-Labrecque a soutenu une thèse, inédite, sur le *P. É. Longpré, médiéviste canadien*, à Montréal, en 1969.

André Rayez.

LONGRIDGE (William Hawks), prêtre anglican, 1847-1930. — William Longridge reçut sa formation à Radley College, le second de quatre frères à y faire ses études. De là, grâce à une bourse, il gagna Corpus Christi College, à Oxford. Il passa ensuite un an au collège théologique de Cuddesdon, puis, après deux ans d'enseignement, il fut ordonné prêtre en 1875, et affecté à St. Peter's, Vauxhall. En 1877, il prit contact avec Richard M. Benson (1824-1915), fondateur de la société de Saint Jean l'Évangéliste, en vue d'examiner sa vocation à la société; avant de le recevoir, on l'envoya enseigner deux ans à Philadelphie aux États-Unis, au collège Saint-Clément, confié à la société. En 1879, il fut admis et fit profession en 1883. Il retourna en Amérique pour seize ans; il devint supérieur à Boston. Rentré en Angleterre en 1899, il vécut, mis à part un court séjour à Cambridge, à la maison de la Mission, à Oxford, où il mourut le 29 décembre 1930.

Disgrâcié physiquement, sans talent d'improvisation, Longridge se lamentait de n'avoir pas les qualités naturelles désirables chez un prêtre de la Mission; néanmoins, il exerça une réelle influence sur un grand nombre de personnes, notamment des prêtres, et ses œuvres ont été traduites en italien et en japonais. En 1919, il publia une traduction du texte espagnol des *Exercices spirituels* de saint Ignace de Loyola et du texte latin du *Directoire* (1599), accompagnés de son propre commentaire, inspiré des meilleurs auteurs spirituels anciens et modernes, et fruit de quarante ans de prière et d'étude. Il est probable qu'il fut orienté en ce sens par Benson lui-même; en effet, les nombreuses instructions (inédites) de retraite de celui-ci, données soit à l'intérieur de sa société, soit au-dehors, s'inspirent nettement des *Exercices*. On peut cependant noter que Benson, s'il insiste dans son enseignement sur la Résurrection, ne réserve pas, dans ses retraites, à la « quatrième semaine » de l'itinéraire ignatien, une place aussi notable que devait le faire Longridge.

En 1926, Longridge publia des *Ignatian Retreats for Lay People*, méditations et instructions pour des retraites privées. En 1930, parurent des *Retreats for Priests*, et après sa mort, la communauté publia, à titre privé, surtout à l'usage des novices avant leur prise d'habit, *A Retreat for Religious*, couvrant vingt-quatre jours. Celle-ci a été longtemps en usage.

Il est difficile de signaler quelques traits caractéristiques de la spiritualité de Longridge; son désir constant a toujours été de laisser la place à l'enseignement de saint Ignace. Qu'il y ait réussi, on peut en juger par ce fait que ses ouvrages ont été fort appréciés et même utilisés par des jésuites. Dans sa propre communauté, ils eurent un effet salutaire sur le mouvement des retraites, en faisant de celles-ci une activité spirituelle au lieu d'y trouver occasion de fuir le réel. L'influence de Longridge dépendra désormais, en gros, de celle des méthodes ignatiennes. Une manière de procéder, qui insiste fortement sur la raison et la volonté, a perdu quelque peu de son influence, du fait qu'une attention accrue a été donnée à l'irrationnel et à l'inconscient. Il reste vrai que notre volonté, par définition, reste sous notre contrôle et que nos motifs conscients sont ceux-là que nous connaissons. Il demeurera toujours important et urgent d'en faire à Dieu la remise, et cela personne n'a enseigné à le faire plus efficacement que saint Ignace. En rendant cet enseignement accessible aux anglophones, Longridge a accompli un travail de valeur durable.

The Spiritual Exercices of Saint Ignatius of Loyola, with a Commentary and a Translation of the Directorium in Exercitia, Londres, 1919 (1922, 1930, 1950); chaque paragraphe du texte intégral de S. Ignace est accompagné d'un commentaire littéral et spirituel (p. 3-200). Des notes (17), placées en appendice, donnent des explications complémentaires (p. 201-267). — *Ignatian Retreats. Three Retreats for Lay People*, Londres, 1926, 1962. — *Retreats for Priests according to the Method and Plan of the Spiritual Exercices*, Londres, 1930, 1962.

Quelques brochures : *Acts before mental Prayer*; *The normal Development of ordinary mental Prayer*; *Some Difficulties in the Practice of frequent Confession and Communion*; *A Retreat of four Days for Priests*.

Longridge édita avec G. Congreve, les *Lettres* de Richard M. Benson † 1915, fondateur de la Society of S. John the Evangelist (2 vol., Oxford, 1916-1920), puis une édition abrégée en 1924; enfin il publia les *Lettres* de Congreve en 1928.

Comptes rendus des livres de Longridge : *La Civiltà cattolica*, 1922, vol 3, p. 54-59 (F. Cordignano); *Manresa*, t. 2, 1926, p. 368-373 (M. Peypoch).

Notices : H. P. Bull, dans *The Cowley Evangelist* (Bulletin de la Société S. Jean), février 1931, p. 25-33 ; sermon à l'occasion de la mort de Longridge et présentation des œuvres. — M. Peypoch, dans *Manresa*, t. 7, 1931, p. 177-179. — M. Viller, dans *Bulletin des retraites fermées*, t. 2, Enghien (Belgique), 1931, p. 38-40; cf t. 3, 1932, p. 49-55. — Voir DS, t. 1, col. 668-670.

Walter O. Fitch.

LONGULUS, cistercien, fin 12e siècle. — Le manuscrit Troyes 1439 (162 feuillets) contient l'ouvrage qu'un moine de Clairvaux, Longulus (probablement un surnom), dédie à son abbé, Garnier de Rochefort (abbé de Clairvaux, 1186-1194; DS, t. 6, col. 125-128), sous le titre de *Theographia* (mot rare ou même nouveau, qui signifie l'activité de l'esprit orientée vers la contemplation de Dieu). Il s'agit d'un commentaire des douze petits prophètes, puis des quatre grands. Ce commentaire est tour à tour historique, (surtout) allégorique et tropologique. Souvent l'interprétation est christologique : Longuel (c'est la transcription française que risque J. Leclercq pour *Longulus*) voit dans les textes de l'ancien Testament les annonces prophétiques de ce qu'a réalisé le Christ, et il insiste souvent sur le fait que le message de salut a passé des juifs, d'abord élus, aux gentils. Au point de vue spirituel, Longuel parle volontiers de la vie de contemplation. Il est exigeant : la maladie et peut-être un tempérament pessimiste aidant, il déplore la tiédeur, l'amour des richesses, etc, de certains chrétiens et de certains moines.

Longulus se révèle un homme cultivé. Il puise à nombre de sources profanes, et surtout patristiques (avec prédilection pour Grégoire le Grand), mais il utilise également Bernard de Chartres (mort vers 1130) et Richard de Saint-Victor. Ce n'est pas un « grand » auteur, mais il est un témoin intéressant de la culture de Clairvaux, deux générations après les maîtres éminents.

J. Leclercq, *La « Theographia » de Longuel de Clairvaux*, dans *Citeaux. Commentarii cistercienses*, t. 12, 1961, p. 211-225 (présentation d'ensemble, édition de la lettre dédicatoire et de fragments).

Le ms 391, f. 255-262, de la bibliothèque de l'Arsenal à Paris contient un commentaire (très bref) de *Josué*, *Juges*, 1 *Rois*, écrit par « Longulus, pauperum Christi qualiscumque unus ». Le ms est du 13e siècle et provient de la bibliothèque de Saint-Victor. Peut-être un érudit pourra-t-il un jour dire si ce Longulus est le même que Longuel. H. Martin, *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque de l'Arsenal*, t. 1, Paris, 1885, p. 254. — F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 3, Madrid, 1951, p. 523.

Maur Standaert.

LOPE DE SALAZAR Y SALINAS, frère mineur, 1393/4-1463. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine.*

1. Vie. — Lope de Salazar naquit vraisemblablement à Burgos, en 1393 ou 1394. Il ne semble pas être le fils d'Alonso Fernandez, comte de Haro, et de Leonor Salazar Henriquez, car il affirme lui-même : « nous sommes fils de laboureurs » (AIA, t. 17, 1957, p. 884). A dix ans, avec d'autres enfants parmi lesquels Pedro Regalado † 1456, il fut recueilli par Pedro de Villacreces au couvent de La Aguilera, à Valladolid. Selon les *Constitutiones* de la custodie des frères mineurs (*ibidem*, p. 760, 762), il est probable qu'il ait pris l'habit à quatorze ans et fait profession à dix-huit ans. Villacreces, sans doute en raison des qualités exceptionnelles qu'il discerna en lui, prépara Lope à continuer son œuvre, « se l'attachant à lui-même, à sa belle bibliothèque, l'emmenant, aller et retour, en silence, au concile de Constance » (p. 783). Ce voyage à Constance eut lieu vers 1417; Lope en garda un souvenir inoubliable. Sur le désir de son maître, il fut cuisinier et réfectorier au couvent de l'Abrojo, fondé par Villacreces en 1415 (p. 830). Dans les fréquents voyages que fit celui-ci du couvent de l'Abrojo à Valladolid, il prenait Lope comme compagnon (p. 879), et il l'enfermait en sa cellule au couvent pour le soustraire à l'influence dangereuse des observants. « Il se fierait plutôt, disait-il, à des valets qu'à des moines » (observants; p. 803). Lope resta le confident de Villacreces jusqu'à la mort de celui-ci, à Peñafiel, en 1422. A cette date, deux ermitages étaient fondés, La Aguilera et l'Abrojo. On a déjà esquissé la création des ermitages et des « maisons de recueillement » franciscains en Espagne, sous l'impulsion de Villacreces (cf DS, t. 3, col. 539-544). On sait que Lope reprit l'œuvre de ce dernier.

L'observant Francisco de Soria encouragea Lope à fonder de nouveaux ermitages; Pedro Regalado, plus proche de la pensée de Villacreces (qui ne cherchait pas à avoir plus de vingt-cinq ermites), ne le soutint pas; aussi se séparèrent-ils. Mais Juan de Santa Ana, provincial de Castille, nomma Lope son vicaire *cum plenitudine potestatis* pour la custodie de Burgos.

Lope fonda ainsi, vers 1427, les ermitages de Briviesca (p. 386-387) et de Fresneda, et, entre 1444 et 1454, l'importante maison de San Bernardino de la Sierra, près de Fresneda; il réforma les couvents de Belorado (en 1428), de l'Alveinte et de Linares (en 1440-1441); il établit également, selon l'esprit de la réforme, trois couvents féminins du Tiers Ordre de la Pénitence (Briviesca, Belorado, Pineda); il fonda encore à la fin de sa vie les ermitages et couvents de Vico, près Arnedo (1456), de Los Olmos, près Burgos (1457), de Cidamon (1458), de Santa Gadea (1459) et enfin deux maisons qui furent éphémères, l'ermitage de S. Pedro de Pineda et le couvent de Poza (p. 419-420).

Dès 1441, des lettres d'Eugène iv avaient accordé diverses faveurs à la réforme et l'approbation tacite du pape.

Nous ne pouvons relater ici ni même résumer les difficultés et les oppositions que la réforme rencontra auprès des observants depuis la mort de Villacreces jusqu'à celle de Lope (24 février 1463), ni l'imbroglio des mesures législatives et canoniques prises par les chapitres provinciaux et généraux des frères mineurs ou par les papes, notamment Eugène iv et Pie ii, ni non plus les démêlés de Lope avec ses protecteurs ou les accusations que des réformés mécontents, rejoignant les observants, lançaient contre lui. Nous renvoyons simplement à l'exposé qui en a été fait dans les AIA, *Las reformas..*, ch. 7.

2. Œuvres. — Les œuvres laissées par Lope intéressent la réforme.

1° *Écrits législatifs.* — 1) *Memoriale religionis* ou *Memorial de los oficios activos y contemplativos de la religión de los frailes menores* (p. 687-713). S'il n'est pas certain que Lope en soit l'auteur, il est sûr qu'il l'introduisit en sa custodie. Ce *Memorial* traite des devoirs et obligations des supérieurs qui exercent des charges en la famille villacrécienne et il semble une des sources primitives de la législation de cette famille. — 2) *Memorial de la Vida y ritos de la Custodia de Santa Maria de los Menores* (p. 714-746). Lope n'en est peut-être pas l'auteur; ce *Memorial*, qui existait déjà en 1427, régla la vie religieuse de la custodie dès ses débuts.

2° *Écrits polémiques* : *Satisfacciones* i et ii (p. 775-851, 852-896). Ces deux *mémoires* ont été écrits par Lope, entre 1457 et 1460, pour se défendre, à l'occasion du procès de Tordesillas, contre les accusations portées contre lui par les observants au conseil royal.

3° *Écrits spirituels.* — 1) *Testamento* (p. 897-925) du 30 mars 1458. C'est probablement le document qui exprime le mieux la spiritualité de la réforme, ramenant l'essence de la vie religieuse à la pauvreté. Le texte latin se trouve, avec des variantes substantielles, dans *Annales minorum*, année 1458 (t. 13, Quaracchi, 1932, p. 99-132). — 2) *Memorial contra las laxaciones y abusiones de prelados y súbditos* (p. 926-931). — 3) *Declaración del passaje de la Regla que dice: « Donde quiera que los frailes sepan e conozcan que no pueden guardar la Regla espiritualmente, puedan et deban recurrir a sus ministros »* (p. 932-935). — 4) *Instrucción sobre el modo de oir devotamente la misa* (p. 936-945).

3. Doctrine. — Si on ne peut parler de réforme et de contre-réforme en Espagne, au sens classique du terme, avant le règne de Philippe ii, en revanche, une réforme y commença dès la fin du 14e siècle chez les franciscains observants et, par leur entremise, dans les autres observances et dans la vie catholique du pays. En raison de l'intellectualisme décadent des monastères, peu attachés aux constitutions primitives, se manifesta, dans presque toutes les observances naissantes du 15e siècle, une hostilité marquée aux grades académiques et peut-être aussi à la théologie dialectique du nominalisme ou à la rhétorique du premier humanisme de la Renaissance. La théologie de la scolastique décadente apparaît à ces religieux inutile et inefficace au regard de la vie spirituelle, qu'il s'agit de restaurer : ils constituent cette « école spirituelle franciscaine de la réforme », qui cultive de façon méthodique les vertus, l'oraison, la mortification, la pauvreté; on y traite de la persévérance dans la prière, des larmes, de la pratique des vertus, non sans subjectivisme. Dans le prolongement de la ligne franciscaine, on insiste sur la personne et les vertus de Jésus-Christ. On étudie en premier lieu la règle franciscaine, la morale d'Aristote, des « abrégés pieux, brefs et clairs » de théologie dogmatique, quelque somme traitant de cas de conscience et de confession, la liturgie, les rudiments des humanités et surtout les maîtres (livres ascétiques de l'ordre et les grands

auteurs spirituels) : Augustin, Jérôme, Jean Cassien, Grégoire le Grand, Jean Climaque, Bernard, François d'Assise, Claire, Bonaventure, Antoine de Padoue, Angèle de Foligno, les *Chroniques franciscaines* et le *Compendium theologiae veritatis* du dominicain Hugues de Strasbourg (DS, t. 7, col. 894-896). Cette liste (p. 863-865), nous la retrouvons, sensiblement la même, chez divers auteurs spirituels et humanistes.

Aussi Lope tient-il à se défendre contre l'accusation d'ignorance que les observants et les conventuels formulent contre les réformés. Il reconnaît loyalement la courte science des arts libéraux, de la sainte Écriture, de la théologie scolastique et du droit canonique, qui caractérise sa réforme (p. 863-864). La formation y est basée sur l'étude de l'Écriture à l'aide de quelques commentaires, comme celui de Nicolas de Lyre, et de « ce que Dieu donne à entendre » à celui qui commente; car « c'est de l'Évangile mal compris, interprété de façon téméraire, que sont nées toutes les hérésies ». Il faut souligner fortement cet horizon biblique, encore qu'élémentaire, moral et ascétique, l'opposition à la théologie comme pur donné spéculatif, et aussi tout ce qui s'inscrit dans la ligne de la théologie positive, qui est également la ligne de la *devotio moderna*. Très significative est la position extrême de Lope par rapport aux arts libéraux et aux ouvrages de formation théologique (p. 723), lorsqu'il dit que pour lui fait figure d'amusement « toute étude de quelque science ou faculté que ce soit, qui suscite bruit et trouble dans les cloîtres, mis à part seulement ce qui se rapporte à l'office divin » (p. 927). Aussi prescrit-il de fuir les « perlados carnales » et les « letrados presuntuosos » (p. 892).

Lope et les siens se considéraient les héritiers et les continuateurs de l'opposition entre théologie dialectique et théologie pratique ou pieuse, lutte quasi permanente dans l'Église, à partir du 12e siècle, avivée de façon aiguë aux 15e et 16e siècles sous les noms de scolastique et de positive. Ils étaient convaincus que Dieu n'avait pas choisi saint François pour être un lettré, mais un témoignage de simplicité, d'innocence, de pauvreté, d'humilité, de prière et de dévotion, bref d'œuvres plus que de paroles. Sans être néanmoins opposés à l'étude de la théologie en général, mais seulement de la science divine spéculative, ils recouraient de préférence aux livres de spiritualité; car ils s'efforçaient d'aller à Dieu plus par la voie du cœur que par celle de la raison.

Lope abhorrait tout autant le logicisme ou *modus logicalis* des scolastiques que la rhétorique ou *modus rhetoricus* des humanistes. Anticipant Pedro Martinez de Osma, il employait la formule « isti verbosi doctores » (*Annales minorum*, ann. 1458, n. 12, p. 112), pour caractériser les nombreux théologiens espagnols du 15e siècle tombés dans le logicisme. Ces formules auraient pu appartenir à Érasme, Vivès, ou à tout autre humaniste de la *devotio moderna* (vg *Imitation de Jésus-Christ*, liv. 1, ch. 2 et 3). Ceci confirme l'existence en Espagne, au milieu du 15e siècle, d'un puissant courant de spiritualité évangélique, analogue à celui de la *devotio moderna*, et d'une théologie à tendance dialectique et nominaliste, enseignée alors en Europe.

Lope expose longuement comment le religieux doit connaître et pratiquer les dix degrés d'humilité, les douze degrés d'obéissance, les six degrés de pauvreté et les deux degrés de charité (p. 869-870). Ce qui le préoccupe avant tout, c'est la pauvreté; il centre sur elle toute la vie religieuse, car en elle il voit résumées toutes les autres vertus qui caractérisent l'état religieux : pauvreté dans l'usage des choses nécessaires, dans les édifices, dans les vêtements, dans les sens, dans le manger et le boire, dans les facultés spirituelles *(Testamento)*. Il y a un tel lien entre les six degrés de la pauvreté évangélique qu'il est impossible d'atteindre aux plus hauts degrés sans passer par chacun des précédents. Comme la fin de la vie religieuse est d'arriver à un fervent amour de Dieu, il est nécessaire de s'exercer d'abord dans la pratique de toutes les vertus, car celles-ci forment le chemin par lequel l'âme s'oriente en sa quête du Créateur. Lope fournit des indications précieuses sur la prière vocale et mentale dans lesquelles transparaît un enthousiasme de jeunesse, digne des saints François et Bernard. Les heures de prière sont nombreuses pour les siens, les austérités extrêmes, les aises radicalement exclues. Ils consacrent à l'office divin et à la prière vocale environ sept heures par jour, ils assistent à une messe, « bien suivie, saintement contemplée, dévotement pleurée *(llorada)* » (p. 724-729). L'oraison mentale en commun dure une heure et demie, en vue d'acheminer à l'oraison habituelle, c'est-à-dire à la perfection de la vie contemplative.

La réforme de Villacreces donne ainsi grande importance à l'oraison mentale, dans le cadre médiéval de l'oraison vocale liturgique, de la lecture, de la méditation et de la contemplation. Fondée sur l'obéissance, l'humilité et la mortification, elle écarte d'emblée toute déviation illuministe. Lope rappelle que, dès le commencement de la réforme, on veillait avec le plus grand soin à ce qu'il n'y eût parmi eux de ces gens qui, « sous couleur illusoire de vaquer à l'esprit d'oraison et de dévotion, laissent de côté et sous-estiment l'esprit de vraie humilité, d'innocence et de simplicité ». L'article consacré aux révélations est plein d'intérêt (p. 873-876). Lope se défend et défend les siens avec courage contre ceux qui les accusent d'erreurs doctrinales, en raison de révélations qu'il y aurait chez eux ou parmi leurs dirigés; il déclare : « Je ne me vante pas, par vaine gloire, de révélations de la part des saints ou des anges » (p. 873). La pierre d'angle de l'édifice spirituel de la réforme de Villacreces est la charité, âme, couronnement et fin de toutes les vertus. C'est à cette charité, en sa double fin, qu'il faut atteindre pour fonder solidement l'humilité et la pauvreté, dans la fidélité aux usages, aux rites, aux cérémonies extérieures; on doit l'attendre uniquement comme un don de Dieu, tout en faisant ce qui dépend de nous et en nous offrant à Lui avec bonne volonté (p. 732-735). L'ascèse de Lope est axée sur la rénovation spirituelle de chacun; la réforme de la chrétienté sera atteinte par là même.

F. de Lejarza et A. Uribe, *Introducción a los orígenes de la observancia en España. Las reformas en los siglos* XIV *y* XV, dans *Archivo Ibero-Americano* (= AIA), t. 17, 1957, p. 373-470, 623-660, 687-945, et tirage à part, Madrid, 1958, auquel nous renvoyons. — M. Andrés Martin, *Historia de la teología en España, 1470-1570*, Rome, 1962, p. 91-97, 101-106, 110-111, 124-129. — DS, t. 3, col. 541-544; t. 4, col. 1118; t. 5, col. 1308, 1360-1362.

Manuel de Castro.

1. LOPEZ (Grégoire), ermite, 1542-1596. — Selon Fr. Losa, son ami et premier biographe, Grégoire Lopez serait né à Madrid, le 4 juillet 1542; P. Lobo Correa, traducteur portugais de la *Vida*, et A. C. de Sousa

(*Agiológio lusitano*, t. 4, p. 233) le croient de Linhares de Beira (Portugal). Il semble qu'il vécut à la cour de Valladolid et fut quelque temps page de Philippe II. C'est là sans doute qu'il acquit quelques connaissances et cette distinction de manières qui le caractérisa; on ignore tout de ses études antérieures. Il s'adonna alors à la visite de divers sanctuaires, en dernier lieu celui de la Guadalupe, en Estrémadure. Là, il décida de s'embarquer pour la Nouvelle Espagne, suivant une inspiration qu'il estimait venue de Dieu. En 1562, il débarquait à San Juan de Ulua. De Veracruz, il gagna Mexico, distribua aux pauvres tout ce qu'il avait, devint copiste du secrétaire Turcios et jeûna, un carême durant, au pain et à l'eau, pour obtenir de Dieu lumière sur sa vocation. Il se rendit dans la vallée d'Amayac, à sept lieues de Zacatecas, pour y vivre en ermite, dans la hacienda de Alemaxaque. Le père du capitaine Pedro Carrillo lui donna un lopin de terre pour cultiver des légumes et mit à sa disposition des esclaves pour bâtir une cabane. Pedro Carillo, alors enfant de six à sept ans et à qui l'ermite apprit à lire, se souvenait de lui comme d'un jeune homme imberbe, vêtu d'un sac serré avec une corde, sans chaussures, sans chemise ni chapeau. Pendant les trois ou quatre années qu'il vécut là, il n'assistait à la messe et ne fréquentait les sacrements que de loin en loin, quand passait quelque prêtre. Il ne parlait que de choses spirituelles et jamais on ne « le vit rire ni pleurer, ni manifester joie ou souffrance... Il lisait et écrivait une bonne partie du jour ». Bien vite on commença à médire de lui, « parce qu'on ne voyait ni rosaire, ni image pieuse dans son ermitage » (*Información sumaria*, ms 7819, f. 122-126).

En 1567, il passa dans les plaines de Huaxteca, où il se nourrit de fruits sauvages. Toujours errant, on le trouve d'abord chez un curé, où les soupçons ne firent que croître; ne serait-il pas un alumbrado ou un protestant déguisé? Ensuite à Huastepec (État de Oaxaca), où il écrit un livre de médecine; il est alors questionné sur sa vie et sa doctrine par le jésuite Alphonse Sanchez, qui le défendit devant l'archevêque de Mexico. Dès ce moment, l'admiration ira croissant. De Huastepec, il se rend à Mexico et à Santa Fe, petit bourg du district fédéral, où il passe les dernières années de sa vie et où le rejoint Francisco Losa. Celui-ci décrira les exercices de piété, les lectures et les écrits de l'ermite autodidacte.

Il se levait tôt et, après avoir lu, durant un quart d'heure, un passage de la Bible, il se recueillait, jusque vers onze heures, en un exercice dont on ne savait s'il était prière, méditation ou contemplation. Il sortait alors de son recueillement et mangeait avec Losa ou ses hôtes. Il lisait ensuite quelques pages du *Flos sanctorum*, de la Bible ou d'autres livres spirituels. Quand fut interdite la lecture de la Bible en langue castillane, il la lut en latin : pendant quatre ans, il consacra à cette lecture quatre heures chaque jour, arrivant à la savoir presque toute de mémoire. Il reconnaissait avoir lu beaucoup, notamment l'*Espejo de consolación*, et il ressentait une très vive consolation à lire, décrites par Tauler et Ruysbroeck, les motions spirituelles que Dieu lui communiquait. Il lut aussi l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe (il la cite dans son *Explicación del Apocalipsis*), le *Pré spirituel* de Jean Moschus, les œuvres de sainte Thérèse de Jésus et la *Chronique de saint François*. Il demanda à Fr. Losa de lui envoyer les *Historiales de san Antonio* et l'œuvre fameuse du franciscain Alfonso de Castro *Adversus omnes haereses* (Paris, 1543).

Cet ermite de nature silencieuse et stoïque, profondément contemplatif, bien qu'il ne fût pas prêtre, dirigea des prêtres et des laïcs et donna des normes pour la bonne marche de l'Église au Mexique, dans un opuscule inédit (Bibliothèque Nationale de Madrid, ms 475) : *Manual y Advertencias para obispos, sacerdotes y confesores; industrias para misioneros y otros varios papeles*. Il mourut à Santa Fe, considéré comme un saint, le 20 juillet 1596. Sa renommée se répandit en Espagne, au Portugal et en Italie. En 1620, en vue d'ouvrir un procès de canonisation, Philippe III faisait enquêter sur les écrits de Lopez et rassembler toutes les informations possibles. Les témoignages des contemporains furent réunis dans l'*Información sumaria que se hizo en Méjico de las virtudes y milagros de Gregorio López, año de 1620 y siguientes* (Madrid, Bibl. nac., ms 7819, 310 f.) et la cause de béatification fut introduite en 1675.

Mais « le mouvement quiétiste enveloppa de sa pénombre ambiguë la bonne réputation de ce contemplatif, une des figures les plus riches et les plus curieuses de son temps » (M. Martins, dans *Brotéria*, t. 48, p. 80). En effet, les rééditions de la *Vida* faites en Espagne comme la traduction publiée par Arnauld d'Andilly attirèrent l'attention sur Lopez. Tenants et adversaires du quiétisme essayèrent de tirer à leur profit, sans grand esprit critique d'ailleurs, certains traits de la vie contemplative de l'anachorète (vie en présence de Dieu, état d'amour de Dieu, connaissance extraordinaire de l'Écriture et phénomènes mystiques, ou même l'abstention des cérémonies et des sacrements). Molinos, Mme Guyon, Fénelon ou Bossuet en dissertent avec leurs correspondants et dans leurs controverses. Piétistes et anglicans liront la *Vie* de Lopez.

Bossuet, *Correspondance*, t. 5, éd. C. Urbain et E. Levesque, Paris, 1912, p. 86-87; t. 12, p. 189-191, etc. — H. Heppe, *Geschichte der quietistischen Mystik..*, Berlin, 1875, p. 39-41. — P. Dudon, *Michel Molinos*, Paris, 1921, p. 17-24. — M. Martins, *G.L., o prè-quietista do deserto*, dans *Brotéria*, t. 36, 1943, p. 459-467. — Eulogio de la Virgen, dans *Historia de la espiritualidad*, t. 2, Barcelone, 1969, p. 357, 359.

Lopez ne publia rien lui-même. Son ouvrage le plus célèbre, après la *Vida*, est l'*Explicación del misterioso libro del Apocalipsis*, publiée pour la première fois à Madrid, 1678. Le manuscrit castillan avait été déféré à l'Inquisition : *Apocalipsis de San Juan perifraseado por Gregorio López natural de Madrid*; mais on en permit la circulation, parce qu'il ne s'agissait que d'une glose et d'un commentaire qui, comme tels, n'étaient pas prohibés; au reste, l'exposé ne méritait en rien une censure théologique (AHN, *Inquisición*, leg. 4466, n. 6). Écrite en 1586 (cf p. 101, 102, 104, éd. Argaiz : « depuis que Satan fut attaché par saint Sylvestre, en 316, jusqu'à présent, se sont écoulés 1270 ans »), la paraphrase de Lopez est une interprétation historicisante en 22 chapitres (correspondant à ceux de l'*Apocalypse*). Dans les chapitres 6 à 19, il s'agit des dernières persécutions de l'Église, puisque les deux premières ont eu lieu lorsque fut écrite l'*Apocalypse*. Au chapitre 20, il s'agit du grand turc Ottoman; les deux derniers traitent des excellences de la Jérusalem céleste, notre vraie patrie.

Explicación del misterioso libro del Apocalipsis, publiée par Gregorio Argaiz, Madrid, 1678; avec la *Vida*, Madrid, 1727; traduction latine par le dominicain B. Membrive, *Commentationes in Apocalypsim*, Rome, 1752, 1756; traduction castillane, à partir de la traduction latine, *Tratado del Apocalipsi de San Juan*, Madrid, 1787, 1789, 1804. — *Tesoro*

de medicina para diversas enfermedades, Mexico, 1670, 1674; Madrid, 1708, 1727 (avec la *Vida*). — La Bibliothèque nat. de Madrid conserve *Virtudes de varios árboles, plantas, yervas y aves para remedio de diversas enfermedades* (ms 6233); N. Antonio (*Bibliotheca hispana nova*, t. 1, Madrid, 1783, p. 543) signale, également mss, *Cronologia universal* et *Calendario histórico*.

F. Losa, *Vida que el siervo de Dios Gregorio Lopez hizo en algunos lugares de la Nueva España..*, Mexico, 1613; Lisbonne, 1615; Séville, 1618, 1678; Madrid, 1642, 1648, 1658, 1674, 1727. L'édition madrilène fut traduite en français par le jésuite L. Conart (Paris, 1644, 1656) et par R. Arnauld d'Andilly, Paris, 1674; rééd. en 1676 et dans le recueil des œuvres d'Andilly, 1675 et 1679); cette traduction fut reprise par P. Poiret, Cologne, 1717, *Le saint solitaire des Indes ou la vie de G.L.*; elle fut remaniée en allemand par G. Tersteegen (Solingen, 1733) et abrégée en anglais par John Wesley en 1747, et par F. Doyle, Londres, 1876. Une traduction italienne de Losa parut à Rome, 1740 (résumée en 1750).

A.C. de Sousa, *Agiológio lusitano*, t. 4, Lisbonne, 1744, p. 233-240. — B. Membrive, *Collectio opusculorum de ven. servo Dei Gregorio Lopesio*, Rome, 1752. — E. Abreu Gomez, *La vida del Ven..*, Mexico, 1925. — R. Streit, *Bibliotheca missionum*, t. 2-3, Aix-la-Chapelle, 1924-1927, tables. — I. Ocaranza, *G. Lopez, el hombre celestial*, Mexico, 1944. — M. Martins, *G. Lopes, o anacoreta das Indias*, dans *Brotéria*, t. 36, 1943, p. 365-376; *O processo inédito do escritor e anacoreta..*, t. 48, 1949, p. 72-81. — *Diccionario de historia eclesiástica de España*, t. 2, 1972, p. 1336 (A. Orive).

Quirino Fernandez.

2. LOPEZ (Jean), dominicain et évêque, 1524-1632. — Né à Borja (Aragon), en 1524, Lopez est profès du couvent dominicain San Pablo de Valladolid. Les notices qui vantent ses vertus, son esprit d'oraison et son zèle apostolique, sont pauvres en données précises. Au moment où le chapitre général de 1580 le nomme prédicateur général (MOPH, t. 10, 1901, p. 208), il est prieur du couvent de Medina de Rioseco; il le sera également à Logroño (1584), Talavera (?) (1585) et Pampelune (1594). Nommé évêque de Cotrone, en Calabre, en 1595, il est transféré en 1598 au siège de Monopoli, en Apulie. En 1608, il résigne son évêché et, après un bref séjour dans le royaume de Naples chez le comte de Bénévent, il se retire à Valladolid, au couvent de San Pablo, où il meurt, à 108 ans, en janvier 1632, après avoir consacré ses dernières années à l'historiographie.

L'activité pastorale de Lopez est à l'origine des publications qui jalonnent sa carrière de prédicateur et d'évêque. Elles relèvent pour la plupart des genres littéraires habituels : *Rosario de nuestra Señora* (Saragosse, 1584; Salamanque, 1589; Medina del Campo, 1595; Naples, 1608); *Letanias de nuestra Señora* (Séville, 1601); *Exposición de los siete salmos* (Valence, 1602).

L'*Epitome sanctorum Patrum ad conciones* (Rome, 1596; Brescia et Venise, 1600, 1601; Trévise et Venise, 1605; Cologne, 1607; Anvers, 1614, 1622) s'insère dans une littérature déjà très cultivée au moyen âge. Lopez déclare que son travail était en chantier quand parut la *Silva locorum communium* de Louis de Grenade (Lyon, 1582), et il poursuivit son entreprise, basée sur le dépouillement de quarante-quatre volumes correspondant aux œuvres d'Augustin, Jérôme, Ambroise, Jean Chrysostome, Origène, Basile, Bernard. N'ignorant pas certains problèmes d'authenticité, il en informe ses lecteurs dans sa préface pour ne plus s'en occuper ensuite. Aux deux in-folios contenant ses textes groupés par thèmes s'en ajoute un autre offrant des commentaires patristiques aux évangiles du temporal et du sanctoral; dans cette dernière section, le matériel est quelque peu élaboré.

Peut-être y a-t-il plus d'originalité dans les ouvrages publiés sous le titre de *Práctica espiritual* (Alcala, 1587); *Memorial de diversos exercicios que frequentados en vida disponen a morir bien...* (Barcelone, 1600; Naples, 1608; Valladolid, 1614, 1628). Ces opuscules s'arrêtent au thème de la bonne mort. Le *Tratado del Sanctissimo Sacramento del Altar y sacrificio de la missa* (Naples, 1608) se rattache sans doute à l'activité épiscopale de Lopez.

C'est dans le cadre d'un effort d'historiographie suscité dans la province dominicaine d'Espagne et assez vite répercuté dans l'ensemble de l'ordre que Hernando del Castillo † 1593 entreprit son *Historia general de santo Domingo y de su Orden* (1e p., Madrid, 1584; 2e p., Valladolid, 1592), présentée à la manière des célèbres historiens de Magdebourg. Ces deux volumes correspondant aux deux premiers siècles de la vie de l'ordre, l'œuvre fut continuée par Juan de Marieta † 1611, mais non publiée. Lopez reprit le matériel rassemblé par Castillo, la rédaction de Marieta, et compléta l'histoire la plus récente; il publia : *Tercera parte de la historia de santo Domingo...* (Valladolid, 1613; trad. italienne par Hyacinthe Cambi, Florence, 1645), *Quarta parte* (1615) et *Quinta parte* (1621; trad. italienne par Pietro Patavino, Messine, 1652).

Lopez donne d'abondants renseignements sur les fondations de couvents et les missions d'Extrême-Orient, il s'arrête avec complaisance à la biographie de religieux ou religieuses dont les vertus ont eu quelque notoriété. Il sera la plus importante des sources espagnoles de l'*Année dominicaine* (1678 svv).

Notice nécrologique dans *Monumenta ordinis praedicatorum historica* (MOPH), t. 12, Rome, 1902, p. 200. — Quétif et Échard, *Scriptores..*, t. 2, 1721, p. 474. — V. Beltran de Heredia, *Examen critico de la historiografia dominicana en las provincias de España..*, dans *Archivum fratrum praedicatorum*, t. 35, 1965, p. 195-248.

Le *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque nationale* attribue par erreur à Juan Lopez (t. 99, Paris, 1930, col. 1039-1041) plusieurs ouvrages de Jean Lupus, chanoine de Ségovie, émigré à Sienne au temps du cardinal Francesco Piccolomini (cf N. Antonio, *Bibliotheca hispana vetus*, t. 2, Madrid, 1788, p. 337-338).

André Duval.

3. LOPEZ (Nicolas), augustin, 1818-1889. — Nicolas Lopez naquit le 25 février 1818 à Villodrigo, province de Palencia (Espagne). Il étudia la philosophie et la théologie au séminaire de Burgos, mais la mort de son père l'obligea à prendre en charge sa famille et le domaine paternel. Entré en 1847 chez les augustins de Valladolid, il fut admis à la profession le 11 septembre 1848.

Il enseigna la philosophie et la théologie à Valladolid puis (1853) à Manille, aux Philippines, où il s'adonna aussi avec succès à la prédication, aux confessions et au soin des âmes. En 1860, après avoir obtenu le titre de lecteur en théologie, il fut transféré dans l'île de Cébu, où il fut chargé de la paroisse de Minglanilla.

En 1865, il fut nommé prieur provincial et chargé de l'administration ecclésiastique de l'île, qu'il dut défendre contre les empiétements de l'intrigant Zamora. Il redevint curé de Minglanilla, d'où, en 1877, il regagna Manille comme définiteur, consacrant son temps à écrire, à prêcher et à confesser. C'est là qu'il mourut, le 3 février 1889.

Lopez a laissé de nombreux textes inédits en espagnol, tous conservés en 17 volumes chez les augustins

de Valladolid (liste dans Monasterio, cité *infra*). Ils intéressent la spiritualité : *Pláticas y meditaciones sobre las verdades eternas* (1884-1885); *Sermones de Maria Santísima* (1884); *Libro de meditaciones* (1886); *Sermones sobre los pecados capitales, sobre los diez mandamientos*, etc; *Sermones de las ánimas del Purgatorio*; *Sermones y meditaciones de N.S. Jesucristo*; *Meditaciones del SS. Sacramento*; *Método de hacer con fruto la oración mental, y meditaciones appropiadas para sacerdotes*; *Meditaciones muy devotas de la Pasión, sobre los Misterios del Señor y de la Virgen*, etc. Plusieurs d'entre eux ont été publiés en visaya et en cébuan (dialectes des Philippines). L'enseignement spirituel donné par Lopez aux prêtres et aux fidèles, notamment sur l'oraison et le progrès spirituel, mériterait d'être étudié.

Espasa, t. 31, p. 120-121. — A. Aparicio, *El P. N. López*, dans *La Ciudad de Dios*, t. 19, 1889, p. 81-87. — E. Pérez, *Catálogo bio-bibliográfico de.... Agustinos... de Filipinas*, Manille, 1901. — I. Monasterio, *Místicos agustinos españoles*, t. 2, El Escorial, 1929, p. 225-237. — R. Streit et J. Dindinger, *Bibliotheca missionum*, t. 9, Aix-la-Chapelle, 1937, table. — M. Merino, *Agustinos evangelizadores de Filipinas*, Madrid, 1965. — *Diccionario de historia ecles. de España*, t. 2, Madrid, 1972, p. 1336.

Teofilo Aparicio.

1. LOPEZ DE ANDRADE (Diego), augustin et évêque, 1569-1628. — 1. *Vie*. — 2. *Écrits*.

1. *Vie*. — Né à Lisbonne, en 1569, Diego Lopez de Andrade entra chez les ermites de Saint-Augustin, à Barcelone, en 1589. Il étudia la philosophie au couvent de l'observance, la Casa de Dios, à Martorel (Barcelone), et la théologie en celui de Lérida. Il fut professeur de philosophie et prêcha trois carêmes (1595-1598) à Perpignan. Il enseigna la théologie à Lérida, puis dans un collège fondé par l'archevêque de Braga et vice-roi du Portugal, Augustin de Jésus de Castro, qui le demanda expressément. En 1614, il était prédicateur très renommé du couvent de San Felipe à Madrid. Il le fut aussi du roi Philippe III. Proposé par le roi pour l'archevêché d'Otrante, au royaume de Naples, il fut préconisé par Urbain VIII, le 20 novembre 1623. Une fois consacré, il s'embarqua pour Rome, où il prêcha, dit-on, en cinq langues (portugais, espagnol, catalan, italien et latin).

A Otrante, il visita tout le diocèse, tint un synode et s'appliqua à réformer la conduite des fidèles. Diego Lopez se distingua par son amour des pauvres, ses écrits, son assiduité au ministère de la prédication et son intense vie de prière. Il y consacrait quatre ou cinq heures avant de monter en chaire, y ajoutant disciplines et cilices. Ses biographes proposent diverses dates pour sa mort; celle du 22 août 1628 figure sur son tombeau, en la cathédrale d'Otrante. Il laissa la réputation d'un « père des pauvres et prince des prédicateurs de son temps ».

2. *Écrits*. — Bien que portugais de naissance, toutes ses œuvres sont écrites en un espagnol limpide. 1° En 1615, il commença à publier son carême : *Tratados sobre los Evangelios de la Quaresma* (Madrid, 1615). Cette première partie comprend vingt-trois traités et fut suivie, en 1617, de la *Segunda parte sobre los Evangelios de Quaresma*. Les éditions se multiplièrent rapidement : Lisbonne, 1616-1618; Saragosse, 1618; Pampelune, 1620-1621; Barcelone et Madrid, 1622; en traduction italienne, *Discorsi quaresimali*, par Francesco Barazzi, à Venise, 1645. — 2° *Primera parte* (unique) *de los tratados sobre los Evangelios que dice la Iglesia en las festividades de los Santos* (Madrid et Barcelone, 1622). — 3° *Tratados de la Purísima Concepción de la Virgen Santísima Señora Nuestra...* « Tirés des sermons prêchés en la cour de Madrid par Diego Lopez de Andrade, et composés par Geronimo de Andrade, carme, son frère » (Naples, 1633). La seconde partie fut publiée par son neveu, Antonio de Andrade, augustin (Naples, 1646). « L'œuvre est du P. Diego, lit-on dans la dédicace, mais sa réduction en traités plus maniables est due à Geronimo de Andrade, son frère et mon oncle ».

A proprement parler, il ne s'agit donc pas de sermons, mais plutôt d'exposés ascétiques sur la vie chrétienne, distribués en traités et chapitres, pour expliquer ce que l'Église propose à la réflexion dans les évangiles du carême, de l'avent et des fêtes des saints. Les exposés sont émaillés de citations de la Bible et des Pères, sans aucun apparat de références profanes. Le talent oratoire de Lopez est certain, quoi qu'il en soit de l'éloge qu'en fait son frère (*Discurso sobre la predicación*, en tête des *Tratados de la Concepción*). Les sujets traités sur les évangiles de carême ont peut-être été prêchés aux augustines de l'Incarnation, car il leur dédie son ouvrage.

Toutes ces œuvres ont été réunies par Antonio de Moya, en trois in-folios (*Obras..*, Madrid, 1656). Moya y adjoignit vingt-quatre de ses propres sermons : un sur la Passion (t. 1), quinze sur les saints (t. 2) et huit sur la Vierge (t. 3). En cette publication ne figure pas l'*Itinerario para el Cielo*, que lui attribuent certains biographes (tel Ossinger, p. 512); il s'agit là, semble-t-il, de l'*Itinerario historial que deve guardar el hombre para caminar al Cielo* (Madrid, 1648) du jésuite Alfonso de Andrade (cf DS, t. 1, col. 549).

La querelle au sujet de l'attritionisme se développait en ce temps-là. Un délateur anonyme dénonça au Saint-Office, en 1631, des propositions extraites d'ouvrages de Juan de Mariana, Manuel de la Cerda, Juan Marquez, du cardinal Baronius et de Diego Lopez de Andrade. Le délateur incriminait la doctrine sur l'omission du péché par crainte du châtiment (*Tratados de Quaresma*, tr. 28, ch. 2-4) « comme très dangereuse en sa formulation » et présentée « de manière très imprudente, en un temps où les disciples de Luther condamnent comme hypocrisie l'omission du péché par crainte de l'enfer et le regret du péché pour le même motif, à l'encontre du concile de Trente (Sess. 14, c. 4) ». Le délateur censurait également la proposition selon laquelle « les forces de la charité sont si grandes qu'elles donnent l'impression de ne point agir avec liberté, mais avec obligation de précepte » (Archivo histórico nacional = AHN, *Papeles de Inquisición*, leg. 4462, n. 52).

La dénonciation fut transmise à l'évêque de Troia (Italie) et à Bartolomé de la Puente. Ces censeurs répondirent (Tolède, 2 juin 1631) qu'il fallait rectifier la première proposition, « car on pourrait s'attendre à ce que des prédicateurs espagnols, souvent ignorants de la théologie scolastique, ne distinguent pas les craintes comme il faut et ne prêchent contre l'attrition ». Quant à l'opposition entre liberté et obligation de précepte, ce n'est là qu'une hyperbole. Les dominicains du collège de Santo Tomas, à Madrid, interrogés à leur tour, firent une déclaration analogue (24 novembre 1632) et remarquèrent qu'il fallait, avec saint Thomas, distinguer la crainte servile bonne et la crainte servile mauvaise. Hyperbole ou non, il fallait changer la seconde proposition. En réalité, l'Inquisition ne prit aucune de ces mesures, et le traité 28° fut reproduit intégralement dans les *Obras* de 1656 (t. 1, p. 279-283).

Jeronimo de Andrade, frère de Diego, *Vida del Ilustrísimo obispo de Otranto, D. Fr. Diego López de Andrade*, inédite;

conservée selon D. Barbosa Machado (*Bibliotheca lusitana*, t. 2, Lisbonne, 1747, p. 481) au couvent de Nuestra Señora de Gracia de Lisbonne.

H. Marracci, *Bibliotheca mariana*, t. 1, Rome, 1648, p. 325-326. — J. Jordan, *Historia de la provincia de la corona de Aragón*, t. 3, Valence, 1712, p. 387-389. — José de la Asuncion, *Martyrologium augustinianum*, t. 2, Lisbonne, 1749, p. 504-505. — F. Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 511-512. — J. Lanteri, *Eremus sacra augustiniana*, t. 1, Rome, 1874, p. 89-90. — N. Crusenius et T. Lopez, *Monasticon augustinianum*, t. 2, Valladolid, 1903, p. 89. — B. del Moral, *Catálogo de escritores agustinos españoles*, dans *La Ciudad de Dios*, t. 68, 1905, p. 484-488. — I. Monasterio, *Misticos agustinos españoles*, t. 2, El Escorial, 1929, p. 83-89.

Quirino Fernandez.

2. LOPEZ EZQUERRA (Joseph), pseudonyme. Voir Nagore (Augustin), chartreux † 1706.

3. LOPEZ NAVARRO (Gabriel), minime, 17e siècle. — Par ses écrits nous savons que Gabriel Lopez était de la province de Castille, ancien professeur de théologie et qualificateur de l'Inquisition. Il faut probablement l'identifier avec Gabriel Lopez, originaire d'Ocaña et supérieur des minimes du couvent de la Vitoria, à Madrid (cf L. de Montoya, *Crónica general... de los Mínimos*, Madrid, 1619, p. 373). N. Antonio le fait mourir vers 1645; mais la date doit être plus tardive, car les approbations de la seconde édition de la *Teologia mistica* le donnent pour vivant en 1651.

Il publia 1° *Teologia mistica, unión y junta de la alma con Dios en este destierro por medio de la oración de contemplación en vista sencilla de fe* (Madrid, 1641). — Gerardo *(infra)* pense que, mis à part le premier traité qui serait de Navarro (encore qu'une bonne partie de la doctrine pourrait être un résumé de celle de Quiroga) et le dixième, *Breve compendio de la eminentisima perfección cristiana* (cf DS, t. 6, col. 53-64), le reste serait emprunté avec des aménagements plus ou moins grands au carme José de Jésus Maria (Quiroga). La seconde édition, augmentée par l'auteur et parue à Madrid, en 1651, ajoute dix-huit chapitres (4 au traité 1, 3 au tr. 5, 3 au tr. 6, 4 au tr. 7 et 4 au tr. 9).

2° *El prelado religioso y súbdito celoso de su religión* (Madrid, 1651). L'ouvrage comprend trois traités : le premier concerne les sujets fervents qui, pour ce motif, sont persécutés; le second, ceux qui sont cause de relâchement, et des supérieurs qui en sont les premiers et les plus coupables; le troisième, les sujets fervents qui vivent désolés et abattus : c'est un art de consoler ceux qui sont dans la tristesse.

3° *Sagrado combite del sanctisimo Sacramento del Altar* (Madrid, 1618). Il comprend trois livres : 1) sur l'excellence du Saint-Sacrement, le respect qu'on lui doit, ce qui entretient ce respect ou l'amoindrit; 2) sur les dispositions requises pour recevoir le Corps du Christ et sur ses effets généraux; 3) sur ses effets particuliers.

L'auteur se nomme simplement Gabriel Lopez; nous croyons qu'il s'agit de Lopez Navarro (N. Antonio pose la question); tous les deux sont des castillans et anciens professeurs de théologie. Frutos Paton de Ayala (*Apologia sacra en defensa de algunas proposiciones que nos exhortan a la frequencia de la comunión sacramental*, Madrid, 1640 et 1661 : titre quelque peu modifié, et approbation de Gabriel Lopez Navarro) les identifie (cf p. 13v et 46r).

José de Santa Teresa, *Reforma de los Descalzos de N. Señora del Carmen..*, t. 4, Madrid, 1684, p. 636. — N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. 1, Madrid, 1783, p. 507. — G.M. Roberti, *Disegno storico dell' ordine de' Minimi*, t. 2, Rome, 1909, p. 651. — Gerardo de S. Juan de la Cruz, *Obras del mistico doctor S. Juan de la Cruz* t. 1, Tolède, 1912, p. xl-xli, xlix-l. — Anastasio de S. Pablo, dans *Secondo centenario della canonizzazione di G. de C.*, Milan, 1927, p. 93; éd. de l'*Enucleatio mysticae theologiae S. Dionysii de José del Espirito Santo*, Rome, 1927, p. 9. — DTC, t. 8, 1925, col. 192. — Crisogono de Jesus Sacramentado, *S.J. de la C., su obra cientifica y su obra literaria*, t. 1, Avila, 1929, p. 470. — A. Palau y Dulcet, *Manual del librero hispanoamericano*, t. 8, Barcelone, 1954, p. 653. — *Ephemerides carmeliticae*, t. 8, 1957, p. 208, n. 199. — E. Allison Peers, *Studies of the Spanish Mystics*, t. 3, Londres, 1960, p. 123-126 et 298. — J. M. de la Cruz Moliner, *Historia de la literatura mistica en España*, Burgos, 1961, t. 1, 230-231; t. 2, p. 156, 467. — DS, Joseph de Jésus-Marie (Quiroga), t. 8, col. 1354-1359.

Isaias Rodriguez.

4. LOPEZ DE SALAMANQUE (Jean), dominicain, vers 1385-1479. — 1. *Vie*. — 2. *Écrits*.

1. *Vie*. — Confondu parfois avec d'autres Jean Lopez, augustins, il a été par contre distingué de Jean Lopez de Zamora; nous croyons pourtant qu'ils ne font qu'un. Jean Lopez apparaît sous l'un et l'autre nom dans le manuscrit de Salamanque. Ce manuscrit nous apprend qu'à sa mort, en 1479, il avait plus de quatre-vingt-dix ans.

Lui-même relate dans son conflit avec Pierre de Osma, qu'il est natif de Salamanque; il dédie son œuvre « aux bonnes gens, voisins, habitants de la noble cité de Salamanque et de son territoire, Fr. Jean Lopez, de votre pays, à bout de forces et chargé d'années ». Ces formules laissent entendre qu'il n'était pas originaire de Salamanque même, mais de quelque village limitrophe de Zamora, d'où son autre nom, Jean de Zamora. Ayant fait profession au couvent Saint-Étienne de Salamanque, il y fit ses études, y fut professeur et le chapitre général de Sienne, en 1462, l'y nomma régent des études. Il fut confesseur de Leonor de Pimentel, duchesse d'Arevalo et comtesse de Plasencia; celle-ci fit construire le couvent dominicain de Palencia, dédié à Vincent Ferrier, récemment canonisé. Le couvent fut bâti en 1464, les dominicains s'y établirent en 1486. En 1477, Jean Lopez fut transféré à Salamanque pour répondre aux théories hérétiques de Pierre de Osma († vers 1480), qui n'accepta pas le combat. Il mourut, selon le manuscrit de Salamanque, le samedi de Quasimodo, 17 avril 1479.

2. *Les écrits* de Lopez, presque tous restés manuscrits, relèvent de l'hagiographie, de la controverse ou de la pastorale.

1° *Vida de san Vicente Ferrer*, écrite sur les instances de Leonor de Pimentel (cf V.J. Antist, *Vida..*, 1956, p. 332) et que répètent les historiens espagnols dominicains. — 2° *Vida de nuestro Padre santo Domingo* (selon A. Fernandez, *Concertatio..*, p. 376). — 3° *Vida de los primitivos Bienaventurados de la Orden de Predicadores* (cf A. Fernandez).

4° *Defensorium fidei contra garrulos praeceptores o Tratado de la Penitencia* (contre Osma), écrit en 1479 et dédié à ses compatriotes de Salamanque. Il en reste deux manuscrits : à Madrid, B.N., ms 13087, f. 179r-238r, et à Tolède, bibl. capit., n. 17-24. — 5° *Tres tratados en latin de sacra escriptura contra el señor maestro de Osma* (cf Madrid, B.N., ms 13087, f. 240r). — 6° *Quodlibetum Petri de Osma cum suis impugnationibus ad singulos articulos per fratrem Johannem Lupi Salmantinum*, Rome, Bibliothèque Vaticane, ms lat. 4149; éd. partielle par M. Menendez y Pelayo, *op. cit. infra*, p. 788-792.

7° *Libro en el qual acomulase e iuntasse las devotissimas e*

santissimas historias que comprehenden toda la vida de nuestra Señora, Madrid, B.N., ms 103, 226 f.; éd. partielle (f. 1-102), par G. A. Getino, *Concepción y Nacencia de la Virgen*, Madrid, 1924. — 8° *Libro de los Evangelios desde Adviento hasta la dominica de Pasión*, Zamora, 1490. J. Vindel (*El Arte tipográfico en España durante el s.* XV, t. 2, Madrid, 1946, p. 269-271) en mentionne trois exemplaires, deux à Madrid et un autre à Evora. — 9° *Sermones*, mss, Salamanque, Archives de la Cathédrale.

En ce qui concerne la pénitence, Jean Lopez, à l'encontre de Pierre de Osma, enseigne la nécessité de droit divin de l'accusation spécifique des péchés, extérieurs et intérieurs. Selon Pierre de Osma, pour ces derniers, l'accusation orale ne serait pas requise; la contrition intérieure suffirait. En mariologie, Lopez s'écarte de l'enseignement ordinaire des thomistes de son temps et admet l'Immaculée Conception. Pour l'histoire de la spiritualité, ce qui est le plus notable, ce sont ses sermons et son traité sur la Vierge : les affinités littéraires entre les premiers et le second sont un argument de plus en faveur de leur unité d'auteur. L'œuvre de Lopez, imprégnée des plus profonds sentiments religieux, tend à éveiller la ferveur des lecteurs en présence des mystères chrétiens. Elle est d'un style vivant et d'une richesse de langue remarquable. Ces qualités, rares dans les écrits religieux castillans de l'époque, font de Lopez de Salamanca une des grandes figures de la spiritualité espagnole du quinzième siècle.

V. Antist, *La vida y historia del apostólico predicator sant Vicente Ferrer*, Valence, 1575; rééd. moderne par M. de Garganta et V. Forcada, Madrid, BAC, 1956, index. — Antoine de Sienne (Antonius Senensis), *Bibliotheca ordinis Fratrum Praedicatorum*, Paris, 1585, p. 153. — A. Fernandez, *Historia y Anales de la Ciudad y obispado de Plasencia*, Madrid, 1627, p. 107-124; *Concertatio praedicatoria*, Salamanque, 1618, p. 376. — Quétif et Échard, t. 1, 1719, p. 826. — M. Diego de Valera, *Memorial de diversas hazañas*, coll. Biblioteca de autores españoles 70, Madrid, 1878, p. 38. — *Acta capitulorum generalium ordinis Praedicatorum*, éd. B.M. Reichert, *Monumenta O.F.P.*, t. 8, Rome, 1900, p. 286. — J. Cuervo, *Historiadores del convento de San Esteban de Salamanca*, Salamanque, t. 1, 1914, p. 216-221; t. 2, 1914, p. 485-493; t. 3, 1915, p. 943-958. — G.A. Getino, introduction à l'éd. de la *Concepción y Nacencia de la Virgen* de Jean Lopez. — G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca iberoamericana de la orden de san Agustin*, t. 8, El Escorial, 1931, p. 460. — M. Menendez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, liv. 3, ch. 6, t. 1, Madrid, BAC, 1956, p. 638-656. — V. Beltran de Heredia, *El convento de san Esteban en sus relaciones con la iglesia y la universidad de Salamanca..*, dans *La ciencia tomista*, t. 84, 1957, p. 108-110.

Ramon HERNANDEZ.

LORD (DANIEL-LOUIS), jésuite, 1888-1955. — Né à Chicago, Illinois, le 23 avril 1888, Daniel Lord est mort à St. Louis; Missouri, le 15 janvier 1955. Après avoir achevé avec succès ses études à St. Ignatius College, à Chicago, il entra dans la compagnie de Jésus à Florissant, Missouri, le 26 juillet 1909. Prêtre le 24 juin 1923, il fut nommé en 1925, directeur national des congrégations de la sainte Vierge et éditeur de la revue, *The Queen's Work*, responsabilités qu'il garda jusqu'en 1948. En 1931, il commença un programme d'entraînement pour « leaders » catholiques, le « Summer School of Catholic Action » (SSCA) qui s'étendait à tous les États-Unis. De 1943 à 1948, il fut aussi directeur de l' « Institute of Social Order », qui coordonnait les activités sociales des jésuites. Comme écrivain, Lord atteignit des millions de compatriotes en traitant de multiples questions en rapport avec l'intelligence et la pratique de la foi. Il publia au moins trois cents brochures (le tirage dépassait vingt-cinq millions en 1963), dont un bon nombre s'adressait à la jeunesse, et une trentaine de livres. Il avait du talent pour la musique, l'art dramatique, il monta de grands spectacles aux États-Unis et au Canada; il fut le conseiller technique de Cecil B. De Mille pour le film *Le Roi des Rois*. Il rédigea le Code du cinéma, utilisé par l'industrie du film, pour améliorer la qualité morale des productions. Il proposa pour la radio quelque neuf cents présentations en rapport avec les problèmes actuels, et pendant sa dernière maladie il écrivit une esquisse autobiographique, *Played by Ear*.

Il est difficile de mesurer et d'estimer l'étendue et la qualité de l'influence exercée par Daniel Lord sur les jeunes catholiques par ses publications, ses conférences, ses retraites, ses pièces de théâtre, ses opérettes et ses spectacles. Son appel aux jeunes catholiques se fit en un temps où celle-ci avait nettement conscience d'être un groupe minoritaire, obligé de défendre sa religion. Lord voulait montrer que la vie devient beaucoup plus passionnante lorsqu'elle est imprégnée par la religion. Il suscita chez ses lecteurs et auditeurs un sentiment de gratitude pour leur foi, et un élan pour la vivre et la partager : le chrétien peut accomplir de grandes choses. Il s'y employa particulièrement auprès des religieuses, qu'il tenait en haute estime. Son chant le plus populaire et le plus entraînant fut le « For Christ the King ». Son amour profond pour la Vierge Marie se traduisit en un autre chant populaire, « Mother Beloved ».

Parmi les très nombreux écrits de Lord on peut retenir ici : *Armchair Philosophy* (New York, 1932); *Religion and Leadership* (St. Louis, 1933); *My Mother* (St. Louis, 1934); *Played by Ear. Autobiography* (Chicago, 1956; Garden City, 1959); *Letters to my Lord* (New York, 1969); *Un gesuita a Hollywood*, éd. par E. Baragli, Rome, 1968.

M. Florence, *The Sodality Movement in the United States, 1926-1936* (St. Louis, 1939). — L.P. Wobido, *F. D. Lord*, dans *Woodstock Letters*, t. 84, 1955, p. 261-270. — S. Redmond, *F. D. Lord*, dans *Jesuits Biographical Essays*, éd. par R. Nash, Dublin, 1956, p. 222-230. — J.T. McGloin, *Backstage Missionary* (New York, 1958). — W. B. Faherty, *A Half-Century with the Queen's Work*, dans *Woodstock Letters*, t. 92, 1963, p. 99-114. — T.F. Casey, *Lord*, dans *New Catholic Encyclopedia*, t. 8, 1967, p. 990.

Everett A. DIEDERICH.

LORDELOT (BÉNIGNE), 1639-1720. — Né à Dijon, le 12 octobre 1639, Bénigne Lordelot devint avocat au parlement de Bourgogne. Distingué par le premier président, Nicolas Brûlart † 1692, celui-ci le présenta à l'illustre Guillaume de Lamoignon † 1677, premier président du parlement de Paris, qui le retint. Lordelot fut alors avocat au grand Conseil. Il mourut à Paris le 1er mai 1720.

Ph. Papillon, l'un des correspondants de Lordelot, mentionne dans sa *Bibliothèque* douze ouvrages de Lordelot. Ils respirent l'air du grand siècle et sont d'un chrétien qui connaît bien la Bible et les Pères, du moins certains d'entre eux, et qui ne cache pas sa fervente dévotion. Mis à part deux plaidoyers, ces ouvrages et brochures de morale et de piété nous renseignent sur l'austérité de leur auteur et sur les mœurs du temps. Sauf le premier, ils furent publiés à Paris.

1) *Noëls pour l'entretien des âmes dévotes* (Dijon, 1660). — 2) *Plaidoyé pour Jacques de Baudry, prétendu religieux cordelier, qui contient l'histoire de sa vie et un traité touchant la validité des vœux des religieux*, 1681. — 3) *Plaidoyé touchant un enfant supposé*, 1686. — 4) *Devoirs de la vie domestique*, 1706 (trad. italienne, Parme, 1794). — 5) *Prières chrétiennes tirées des psaumes, avec une prière particulière pour le roi et pour demander à Dieu la paix*, 1706 et 1708. — 6) *De la charité qu'on doit exercer envers les pauvres enfants trouvés*, 1706, 101 p.

7) *Lettre sur les devoirs d'un véritable religieux, écrite par un père à son fils, nouvellement religieux profès dans la congrégation de Saint-Augustin*, 1708, 24 p. — 8) *Entretiens du juste et du pécheur sur la proposition : « L'homme souffre beaucoup plus de maux et de peines pour se damner que pour se sauver »*, 1709. — 9) *Nouvelle traduction de l'Office de la Vierge, avec des explications sur chaque verset et des réflexions sur les mœurs*, 1711 et 1712. — 10) *Lettres importantes pour arrêter les irrévérences qui se commettent dans les églises*, 1712. — 11) *Lettre écrite par un séculier à son ami* (P. de Vallemont, pseudonyme de P. Le Lorrain, 1649-1721) *sur les désordres qui se commettent à Paris touchant la comédie et sur les représentations qui s'en font dans les maisons particulières*, 1710. — 12) *Lettre écrite par un séculier à son ami sur les désordres du carnaval*, 1711, 44 p.

Le *Catalogue des imprimés de la Bibliothèque nationale* signale encore des *Réflexions morales pour les personnes engagées dans les affaires qui veulent vivre chrétiennement* (1690; rééd. sous le titre *La découverte des mystères du Palais*, 1694), qui brosse un tableau de mœurs peu reluisant des hommes de loi au 17e siècle.

Papillon mentionnait enfin plusieurs ouvrages manuscrits : « une Lettre pour une de ses filles, religieuse dans le monastère de la Visitation de Paris, plusieurs pièces sur différents sujets de piété et de morale, entre autres les *Qualités et devoirs des curés de campagne* ». En 1719, Lordelot travaillait à la traduction des Psaumes et des Cantiques, avec explications et réflexions, le tout précédé d'une « Vie de David ».

Denizot, *Encyclopédie de la Côte d'Or*, ms 1730, Bibl. munic. de Dijon, f. 52v (vers 1880).

Mémoires de Trévoux, novembre 1706, p. 1889-1904, sur les *Devoirs de la vie domestique*. — P. Papillon, *Bibliothèque des auteurs de Bourgogne*, Dijon, 1742, p. 417-418. — L. Moreri, *Le grand dictionnaire historique*, t. 6, Paris, 1759, p. 389-390. — *Dictionnaire d'ascétisme*, éd. Migne, Paris, 1853, col. 902-904. — *Dictionnaire des lettres françaises, XVIIe siècle*, Paris, 1954, p. 632.

Paul Viard.

LORICA. — Sous ce mot on désigne une prière de protection, d'origine celtique, composée d'éléments bien distincts, et qui remonte au septième siècle. Cette forme de prière a pris une place importante dans la piété des irlandais, qui ont gardé un attachement spécial à la *Lorica* de saint Patrice, leur patron national. — 1. *Origine*. — 2. *Pièces principales*. — 3. *Caractéristiques*.

Grâce aux chercheurs qui se sont intéressés à l'histoire des Églises celtiques, on dispose d'une documentation considérable sur les *loricae*, même s'il reste parfois à la contrôler. L'étude de base est celle de L. Gougaud († 1941; cf DS, t. 6, col. 607-608), spécialiste des chrétientés celtiques (*Étude sur les loricae celtiques et sur les prières qui s'en rapprochent*, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, t. 1, 1911, p. 265-281; t. 2, 1912, p. 33-41, 101-127; résumé par H. Leclercq, DACL, t. 9, 1930, col. 2511-2516); pour l'état actuel des recherches, consulter le recueil bibliographique de J. F. Kenney (*The Sources for the early History of Ireland*, 2e éd., Shannon, 1968).

1. Origine. — La cuirasse *(lorica)* des romains et orientaux et aussi des barbares était une arme défensive qui couvrait le torse depuis la gorge jusqu'à l'aine; elle ne fut pas adoptée par les irlandais avant le 10e siècle. Même si le point de départ de la prière de protection est d'inspiration guerrière, c'est dans la Bible qu'il faut le chercher de façon plus précise (*Éphés.* 6, 13-18; cf 1 *Thess.* 5, 8) :

Propterea accipite armaturam Dei, ut possitis resistere in die malo, et in omnibus perfecti stare. State ergo succincti lumbos vestros in veritate et induti *loricam* justitiae, et calceati pedes in praeparatione Evangelii pacis : in omnibus sumentes scutum fidei, in quo possitis omnia tela nequissimi ignea extinguere, et galeam salutis assumite : et gladium spiritus (quod est verbum Dei), per omnem orationem et obsecrationem orantes omni tempore in spiritu.

Le mot *lorica* a été relevé dans ce texte paulinien, par exemple par le poète marial Cu Cuimhne (mort vers 747) : « Induamur arma lucis, *loricam* et galiam / Ut simus Deo perfecti, suscepti per Mariam ». C'est Dieu qui est la cuirasse (« Domine, esto *lorica* tutissima », *Lorica* de Gildas), ou le Christ ou les saints, mais parfois la prière elle-même devient la cuirasse. Certaines représentations ou certaines formules, tirées des incantations païennes, ont pu être adaptées à la piété chrétienne; au-delà des ressemblances, on constate des différences essentielles : les formules, les gestes rituels ne prétendent nullement en imposer aux puissances surnaturelles, au contraire prédomine un sentiment d'humilité et de soumission au Dieu tout-puissant. Certes, on peut parfois relever un certain résidu de superstition : les promesses démesurées peuvent choquer, les demandes de protection pour les membres du corps ou l'énumération des forces naturelles (ce que L. Gougaud appelait une « litanie naturaliste ») peuvent étonner; mais si l'on tient compte du contexte de la prière, on reconnaît que la *lorica* est profondément chrétienne.

2. Pièces principales, inventoriées suivant leur langue.

1° *En latin*. — 1) *Lorica* de saint Brendan, célèbre voyageur du 6e siècle. Le texte, qui est plus récent, fait partie de la légende du saint (éd. P.F. Moran, *Acta sancti Brendani*, Dublin, 1872, p. 27-44); cf P. Salmon, dans *Prière et Vie*, 6 novembre 1975, p. 647-649. — 2) *Lorica* de Gildas, probablement la plus ancienne; l'attribution à Gildas par le *Leabhar Breac* (ms, 14e s.) est acceptée par plusieurs auteurs (W. Stokes, H. Zimmer, W. de Gray Birch, J.H. Bernard et R. Atkinson) pour qui Gildas le sage aurait composé cette *lorica* en Grande-Bretagne à l'occasion de la peste de 547. Des mss plus anciens parlent de Laidcenn † 661, moine de Clonfert-Mulloe (Ladcinus, Lodgen, Lathacan, Loding).

Voir L. Gougaud, dans *Revue celtique*, t. 30, 1909, p. 44-46, et P. Grosjean, dans *Sacris erudiri*, t. 7, 1955, p. 94. La question a été reprise par M. Herren, notamment à propos de l'influence des *Etymologiae* d'Isidore de Séville, diffusées en Irlande entre 650 et 660 (cf *Eriu*, t. 24, 1973, p. 35-51); Herren soutient l'attribution à Laidcenn sans rallier tous les suffrages. Éditions : F. J. Mone, *Lateinische Hymnen*, t. 1, Fribourg-en-Brisgau, 1853, p. 367-370; C. Blume, *Analecta hymnica*, t. 51, Leipzig, 1908, p. 358-364; J.H. Bernard et R. Atkinson, *Irish liber hymnorum*, t. 1, Londres, 1898, p. 206-207.

2° *En irlandais*. — 1) *Lorica* anonyme (éd. K. Meyer, dans *Archiv für keltische Lexikographie*, t. 3, 1905-1907, p. 6-7, et A.O. Kelleher, *A Hymn of Invocation*, dans *Eriu*, t. 4, 1910, p. 235-239, avec traduction anglaise). — 2) *Lorica* de Colcu ua Duinechda († vers 796); une des plus fameuses anciennes prières d'Irlande, appelée *Scuap Chrábaid* (« Broom of Devotion »),

« balai de dévotion »); l'emploi du vieil irlandais autorise cette attribution; un autre manuscrit y associe Aileran le sage † 665. Éditions C. Plummer, *Irish Litanies*, Londres, 1925, p. 30-45; cf K. Meyer, dans *Otia Merseiana*, coll. The Publications of the Art Faculty of University College, t. 2, Liverpool, 1901, p. 92-105; Kenney, *op. cit.*, p. 725-726, n. 580.

3) *Lorica* de Colman Mac ui Cluasaig, en vers, composée, dit la préface, à l'occasion de la peste qui ravagea l'Irlande entre 660 et 670. Texte et traduction anglaise dans J.H. Bernard et R. Atkinson, *loco cit.*, t. 1, p. 25-31, et t. 2, p. 12-16; W. Stokes et J. Strachan, *Thesaurus palaeohibernicus*, t. 2, Cambridge, 1903, p. 298-306. — 4) *Lorica* de Colum Cille † 597, en vers; attribuée à saint Columba d'Iona, elle est entrée dans sa légende; édition J. O'Donovan, *Miscellany of the Irish archaeological Society*, t. 1, Dublin, 1846, p. 1-15; cf Kenney, p. 439, n. 220.

5) *Lorica* de Diarmait, de l'île de Clotran, ms inédit 2324-2340, f. 66, Bibl. royale, Bruxelles. — 6) *Lorica* de Klosterneuburg, en vers, d'origine inconnue (ms 587, abbaye de Klosterneuburg, 11e-12e s.). Édition H. de la Villemarqué, *La légende celtique et la poésie des cloîtres en Irlande..*, Paris, 1887, p. 300-301 (trad. franç., p. XXVII-XXVIII); texte et trad. latine dans J.C. Zeuss, *Grammatica celtica*, Berlin, 1871, p. 954, et dans W. Stokes, *Revue celtique*, t. 2, 1873-1875, p. 112-115. — 7) *Lorica* de Marie, en vers; origine inconnue (éd. E. O'Curry, dans *Irish ecclesiastical Record*, t. 6, 1899, p. 320-322 (avec trad. anglaise). — 8) *Lorica* de Mugron, moine, peut-être l'un des successeurs de saint Columba, entre 965 et 980 (attribution possible au point de vue linguistique); texte et trad. anglaise dans K. Meyer, *Hibernica minora*, Oxford, 1894, p. 42-44, et dans G. Murphy, *Early Irish Lyrics*, Oxford, 1956, p. 23-25; cf Kenney, p. 727, n. 583.

9) *Lorica* du Felire d'Oengus, en vers; forme l'épilogue du Martyrologe d'Oengus (début 9e s.); éd. W. Stokes, *The Martyrology of Oengus the Culdee*, Londres, 1906, p. 264-288.

10) La célèbre *Lorica* de saint Patrice, composée en vers rythmiques. C'est la pièce la plus répandue. La traduction en forme de cantique figure dans les livres de cantiques anglicans en Irlande dès le 19e siècle, en Angleterre et ailleurs plus récemment; des extraits figurent dans la version anglaise du Bréviaire romain de 1970. Elle fut composée par un moine du 8e siècle (cf D.A, Binchy, dans *Eriu*, t. 20, 1966, p. 234-236).

Dans le *Livre d'Armagh* (début 9e s.) on a relevé une phrase qui peut être une référence à la *Lorica* de Patrice (qui vivait au 5e s.) : « Canticum ejus scotticum (= irlandais) semper canere » (cf Kenney, p. 272-274, n. 101).

Plusieurs *Vitae* donnent le texte de façon plus ou moins critique (cf G. Dottin, *Les Livres de S. Patrice*, Paris, 1909, p. 54-57; Bernard et Atkinson, *op. cit.*, t. 1, p. 133-135, texte, et t. 2, p. 49-51, trad. anglaise; D. Greene et F. O'Connor, *A golden Treasury of Irish Poetry*, Londres, 1967, p. 33-35, texte et trad. anglaise); la meilleure édition est celle de Stokes et Strachan, *Thesaurus palaeohibernicus*, t. 2, p. 354-358.

11) *Lorica* de Sanctan, versification en vieil irlandais; de Sanctan on ne sait rien. Édition Bernard et Atkinson, *op. cit.*, t. 1, p. 129-132, et t. 2, p. 47-48 (trad. angl.); trad. anglaise dans Stokes et Strachan, *op. cit.*, t. 2, p. 350-353. — 12) *Lorica* des vierges (nomme la sainte Vierge et vingt-huit vierges irlandaises); première éd., d'après un ms du 12e s., par Plummer, *Irish Litanies*, p. 92-93. — 13) *Lorica*, dite litanie de la création (11e s.); première éd., d'après un ms incomplet du 16e s., par Plummer, *ibidem*, p. 102-107. — 14) *Lorica* de Mael Isu Ua Brolchan † 1086; éd. Murphy, *op. cit.*, p. 54-57.

3° *En gallois* (le véritable caractère de plusieurs de ces *loricae* a été contesté).

1) *Lorica* du livre noir de Carmarthen, en vers; origine inconnue. Éditions : W.H. Skene, *The four ancient Books of Wales*, Édimbourg, 1868, t. 2, p. 43-44 (texte), et t. 1, p. 519-521 (trad. angl.); J. Loth, *Mélusine*, t. 4, Paris, 1889, p. 62-65 (avec trad. française). — 2) *Lorica* du livre du Taliésin, en vers; origine inconnue; éd. Skene, *ibidem*, t. 2, p. 179 (texte), et t. 1, p. 557-558 (trad. angl.). — 3) *Lorica* d'Alexander (entre 12e et 14e s.; mss des 17e et 18e s.); éd. B.F. Roberts, *Bulletin of the Board of Celtic Studies*, t. 20, 1963, p. 104-106.

4° *En islandais.* — Quatre pièces de prière (BI, BII, BIII, BIIIa) qui relèvent du *brynjubaen* islandais ressemblent aux *loricae*, de l'aveu des historiens de la littérature islandaise. Cette influence de la dévotion irlandaise remonte probablement au 11e siècle, date des premiers contacts populaires entre les chrétientés celtiques et islandaises. Trad. anglaise par G. McEoin, *Some icelandic Loricae*, dans *Studia hibernica*, t. 3, 1963, p. 143-154.

D'autres prières peuvent être rapprochées des *loricae*, par exemple l'hymne à saint Aedh mac Bricc, en vers latins, ou la *Lorica* de Leyde, qui est en réalité une incantation d'amour, en latin, ressemblant à la *Lorica* de Gildas. Voir sur ces pièces et sur d'autres de la piété celtique de la même époque (ainsi le *Noli Pater* et l'*Altus Prosator*, attribués à saint Columba) les recueils de Plummer et de Murphy, et Gougaud (art. cité, p. 273-276).

3. CARACTÉRISTIQUES. — En suivant les grandes lignes de la *Lorica* de saint Patrice on aura une idée des caractéristiques du genre. On peut relever : 1° une invocation à la Trinité, qui se trouve d'ordinaire au début de la prière (dans celle de Patrice elle est répétée à la fin). — 2° Des adjurations où interviennent les événements de la vie du Christ; les grands mystères de la naissance du Christ jusqu'à sa venue au jour du jugement sont rappelés dans la *Lorica* de Patrice; dans celle de Brendan est d'abord rappelée une longue série d'interventions divines vétéro-testamentaires.

3° Un appel quasi litanique aux mérites des saints, auxquels les anges sont souvent associés : « L'obéissance des anges, les prières des patriarches, les prédications des apôtres, les actions des hommes justes »... (*Lorica* de Patrice). Les saints sont souvent groupés par catégories : « La troupe des évêques de Rome autour de Pierre, les évêques de Jérusalem avec Jacques »... (*Lorica* d'Oengus). La « litanie de la création » donne une place privilégiée à saint Michel, à qui les irlandais vouaient un culte spécial.

4° Une énumération des forces et beautés de la nature. Cette caractéristique est très accusée dans la *Lorica* de Leyde et dans la « litanie de la création ». L'intuition est théologique; la source paraît en être le « Cantique des trois enfants » (*Daniel* 3, 52-90); G. McEoin les compare dans *Studia hibernica*, t. 2, 1962, p. 212-217. Il resterait à étudier de près l'influence possible, mentionnée déjà, des pratiques et coutumes païennes, épurées et adaptées aux exigences de la foi (Greene et O'Connor, *A golden Treasury..*, p. 33-35, présentent une *lorica* « druidique » avec des éléments chrétiens ajoutés).

5° Un appel direct à la protection divine. Le but de la *lorica* est la protection divine : c'est le cœur de la prière. — 6° Une énumération des dangers physiques et moraux. Ici l'auteur entre dans le détail des périls qui le menacent : c'est, concrètement, la raison de sa demande de protection. Dans ce contexte s'inscrit aussi l'énumération extraordinaire des parties du corps; elle se trouve surtout dans la *Lorica* de Gildas et celle de Leyde. Cf M. Herren, art. cité, et *Some Conjectures on the Origin and Traditions of the Hesperic Poem Rubisca*, dans *Eriu*, t. 25, 1974, p. 70-87.

7° Une litanie de la *Lorica* de Patrice est souvent citée :

« Le Christ avec moi, — Le Christ devant moi, — Le Christ derrière moi, — Le Christ en moi, — Le Christ au-dessous de moi, — Le Christ au-dessus de moi, — Le Christ à ma droite, — Le Christ à ma gauche, — Le Christ en largeur, — Le Christ en longueur, — Le Christ en hauteur, — Le Christ dans le cœur de tout homme qui pense à moi, — Le Christ dans la bouche de tout homme qui parle de moi, — Le Christ dans tout œil qui me regarde, — Le Christ dans toute oreille qui m'écoute ».

La *Lorica* de Colcu est appelée « litanie de Jésus » parce qu'elle donne tant de place aux gloires du Christ qu'elle est centrée sur sa personne.

En conclusion, on peut affirmer que par sa profession de foi à la Trinité, au Christ glorieux, à la communion des saints et à la présence protectrice des anges, la *lorica* rejoint les grandes traditions de la théologie et de la piété chrétiennes, tout en les interprétant selon la culture et le génie des peuples celtiques.

Michael O'Carroll.

LORILLARD (Laurent; Laurentius Auricularius), cistercien, vers 1590-1648. — Né à Porrentruy vers 1590, Laurent Lorillard fut élève des jésuites au collège de cette ville, puis à l'université d'Ingolstadt où il devint maître ès arts (plus tard il recevra à Cîteaux le titre de docteur en théologie). Entré au monastère cistercien de Lucelle (diocèse de Bâle), il devint cellérier, bibliothécaire, maître des novices. En 1625, il fut élu trente-huitième abbé de Lucelle. Homme de science, il fut très attentif à la formation doctrinale des moines. Homme de vertu également, il pénétra sa communauté (une cinquantaine de religieux) de l'esprit tridentin, et en fit un monastère modèle. Son action s'étendit à d'autres monastères, grâce à ses fonctions de vicaire général de la congrégation cistercienne de haute Allemagne. Vers 1630, il envoya plusieurs groupes de moines dans divers monastères restitués à l'ordre après quelques années de sécularisation : Eussertal, Michelstein, Rittershausen. Jamais Lucelle n'avait brillé d'un tel éclat. Le coup le plus terrible de son histoire la frappa à ce moment-là : la guerre de Trente Ans dispersa la communauté. Lorillard finit par s'établir à Kleinlützel, village à deux lieues de Lucelle. Il y mourut en 1648, et fut inhumé au prieuré lucellain de Löwenburg.

Au dire de son deuxième successeur, Bernardin Buchinger, il composa plusieurs ouvrages, restés manuscrits, entre autres, un traité contre les moines en dehors de leur monastère, un florilège patristique en six volumes, et un commentaire de la *Règle* de saint Benoît. C'est ce commentaire que semble posséder aujourd'hui la bibliothèque du monastère d'Hauterive (Fribourg, Suisse) : très détaillé, il témoigne de la ferveur et de l'exigence monastique de son auteur et de la communauté à laquelle il était destiné.

B. Buchinger, *Epitome fastorum lucellensium*, Porrentruy, 1666, p. 217-219. — B. Walch, *Series... abbatum, priorum... monasterii Luciscellensis*, 1757, aux archives de l'ancien évêché de Bâle, à Porrentruy. — S. Friedrich, *Das Seelbuch der Cisterzienerabtei Lützel*, dans *Annuaire de la société d'histoire sundgovienne*, 1943-1948, p. 180, n. 540. — C. de Visch, *Auctarium ad bibliothecam scriptorum S.O. cisterciensis*, éd. J.-M. Canivez dans *Cistercienser-Chronik*, t. 39, 1927, p. 78. — A. Chèvre, *Lucelle. Histoire d'une ancienne abbaye cistercienne*, Delémont, 1973, p. 169-180.

Maur Standaert.

LORIOT (Julien), oratorien, 1633-1715. — Né à Laval en 1633, entré à l'Oratoire le 11 juillet 1654, Julien Loriot s'adonna à la prédication; il fut rattaché aux maisons de Notre-Dame de Grâces en Forez, d'Orléans, de Saint-Paul-aux-Bois, pour s'établir finalement à Paris (1684) et s'occuper de l'édition de ses œuvres. Il mourut le 17 février 1715. Ses œuvres oratoires (publiées à Paris) forment une vingtaine de volumes, dont le succès s'affirma jusqu'au milieu du 19° siècle.

Sermons sur les plus importantes matières de la morale chrétienne à l'usage de ceux qui s'appliquent aux missions et qui travaillent dans les paroisses, 7 vol., 1695 (une dizaine d'éditions; la dernière parut dans les *Orateurs sacrés* de Migne, vol. 31, Paris, 1853); — *Sermons des fêtes des saints*, 2 vol., 1700; rééd., 1702; — *Sermons sur les mystères de Notre-Seigneur*, 2 vol., 1700 (4e éd., 1712); — *Sermons sur les mystères de la Sainte Vierge*, 1700 (4e éd., 1712); — *Sermons pour l'octave du Saint-Sacrement*, 1700; rééd., 1702; — *Sermons pour tous les dimanches de l'année* (3 vol., 1701) et *Sermons sur les épîtres de tous les dimanches de l'année* (3 vol., 1713, 1737); des bibliographes signalent ces deux derniers titres, mais il s'agit peut-être du même ouvrage.

Après avoir dit, dans l'avertissement au premier volume, que ses sermons ont été faits « pour les petites villes et les paroisses de campagne qui ont besoin d'instructions plus populaires », Loriot explique ses emprunts à Jean Lejeune († 1672; cf DS, t. 9, col. 562) : « Très loin de s'en croire coupable, on craint même de l'être de ce qu'on n'en a pas pris davantage, à cause de cet esprit d'onction et de piété tout extraordinaire qui est répandu dans ses ouvrages ». Plusieurs éditions portent en sous-titre « ou l'Aveugle mis en meilleur ordre ». L'apport personnel de Loriot dépasse une « mise en ordre » ou un rajeunissement du style : il abrège et transforme souvent Lejeune. S'il ne l'avait proclamée lui-même, les historiens auraient moins insisté sur cette dépendance.

On doit encore à Loriot des *Psaumes de David en latin et en français, avec des réflexions morales* (3 vol., 1700; certains les attribuent à P. Quesnel, et Loriot ne serait que l'éditeur), des *Lettres de piété des saints Pères grecs et latins des quatre premiers siècles* (3 vol., 1700), un abrégé de l'*Ancienne et nouvelle discipline de l'Église* (1702) de L. Thomassin, enfin des *Vies des saints de l'Ancien Testament* (2 vol., 1704).

J. Bicaïs, *Notice sur l'Oratoire* (ms Archives de l'Oratoire), t. 3, p. 93-95. — J. Bougerel, *Bibliothèque de l'Oratoire* (ms Montpellier), t. 2, p. 51, n. 15.

Michaud, *Biographie universelle*, t. 25, s d, p. 111. — J.-M. Quérard, *La France littéraire*, t. 5, Paris, 1833, p. 358. — B. Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, t. 7, Paris, 1874, p. 266-268. — A. Angot, *Dictionnaire... de la Mayenne*, t. 2, Laval, 1900, p. 720. — *Dictionnaire des Lettres françaises. XVIIIe siècle*, t. 2, Paris, 1960, p. 135-136.

Paul Auvray.

LORYOT (François), jésuite, 1571-1642. — Né à Laval en 1571, et admis au noviciat des jésuites le 2 décembre 1591, François Loryot enseigna les humanités, la philosophie et la théologie. Tombé malade chez les carmes d'Angers, il mourut le 10 juin 1642 et fut enterré dans leur église.

Deux ouvrages publiés à Paris en 1614 relèvent à peine de la théologie spirituelle : *Les secrets moraux concernant les passions du cœur humain* et *Les fleurs des secrets moraux sur les passions du cœur humain*. Sur plus de deux mille pages, l'auteur procède par questions et réponses, abordant sans ordre des thèmes assez hétéroclites que suggèrent des coutumes universelles ou particulières à diverses classes sociales. Sa science permet à Loryot de citer force philosophes et moralistes de l'antiquité, mais ne l'empêche pas de donner dans certaines bizarreries. On s'accorderait volontiers avec B. Hauréau qui parle de « théologie burlesque » et pousse la critique : « L'auteur déclare qu'il s'est fait un système du désordre, un plan de la confusion... C'est la méthode de Montaigne; mais on admire Montaigne, on ne l'imite pas ». Ces livres présentent toutefois l'intérêt de fournir des informations sur les mœurs du 17e siècle commençant, en donnant un échantillon d'humanisme érudit et optimiste.

Bien que sur le plan de la méthode et du style les *Parallèles de l'amour divin et humain* (Paris, 1620) s'apparentent aux *Secrets*, on y perçoit un accent religieux et chrétien plus prononcé. Sur la connaissance et l'amour de Dieu, à partir des expériences de la vie de relation, Loryot emprunte encore beaucoup à la métaphysique et à l'éthique du paganisme. Mais interviennent aussi les données propres à la révélation : péché originel, rédemption, grâce et providence surnaturelle, etc. Réagissant vraisemblablement contre le protestantisme, Loryot affirme que la grâce peut venir à bout de notre corruption native et restituer, en la transformant, notre capacité à aimer efficacement le souverain Bien. Ainsi se dégage une ascèse d'inspiration évangélique, s'ouvrent des perspectives de mystique chrétienne. Le recours éclectique aux anciens est alors une méthode plutôt que la recherche d'une sagesse apparemment capable de se suffire à elle-même.

Le dernier ouvrage de Loryot intéresse davantage la spiritualité : *Des puissants et admirables effets de l'amour de Dieu* (Paris, 1624, 1065 p.; bibliothèque municipale d'Amiens et de Troyes). Il développe sept effets de l'amour : l'union, l'inhésion mutuelle, l'extase, la jalousie, la liquéfaction, la fruition, la langueur et la ferveur. Le manque d'ordre et de logique, l'érudition indigeste et baroque, enfin la fantaisie mettent peut-être en relief quelques échappées que ne démentiraient sans doute pas d'authentiques mystiques, s'ils avaient le courage de les y rechercher : la croix est privilège, armure et signe (p. 114 svv), « la semblance que nous pouvons avoir avec Dieu gît en son imitation » (p. 528 svv), « l'union parfaite n'admet pas d'entre-deux » (p. 555 svv), « le saint Sacrement liquéfie et transforme le communiant en Jésus-Christ » (p. 887-895).

Sommervogel, t. 5, col. 23-24. — B. Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, t. 7, Paris, 1874, p. 268-273. — A. Angot, *Dictionnaire de la Mayenne*, t. 2, Laval, 1900, p. 720-721.

Henri de Gensac.

LOS RIOS Y ALARCON (Bartolomé de), ermite de Saint-Augustin, 1580-1652. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits.* — 3. *L'esclavage marial.*

1. Vie. — Bartolomé de los Rios y Alarcon naquit à Madrid, en 1580. Il fit profession au couvent des augustins de San Felipe el Real, à Madrid, le 23 septembre 1598. Il étudia la philosophie à Burgos (1598-1601) et la théologie à Alcala de Henares (1601-1605), où il enseigna la même matière de 1606 à 1618. En 1619, il se trouvait à Madrid pour recueillir les informations en vue du procès de béatification d'Alfonso de Orozco († 1591; DS, t. 1, col. 392-395), lorsqu'il fut choisi par son ami et maître, le bienheureux Simon de Rojas † 1624, pour introduire et propager en Belgique la dévotion de l'esclavage marial, qui, selon son propre témoignage (*Hierarchia mariana*, p. 117), « vix integro sexennio in Hispaniis nata, ad Belgas navigavit ». Le supérieur général autorisa ce transfert le 14 juin 1619 (*Analecta augustiniana*, t. 23, p. 117).

Los Rios résida en Belgique de 1620 à 1647; il propagea par ses sermons et ses écrits la dévotion de l'esclavage marial, tout en étant prédicateur et conseiller de l'infante gouvernante, Isabel Clara Eugenia † 1633, et du cardinal-infant Fernando † 1641. Docteur en théologie de l'université de Douai (1624), où il fut quelque temps professeur, il fut agrégé à la province des Flandres (10 février 1625) « tant que serait là la Sérénissime Infante ». En 1642, il fut nommé prédicateur ordinaire de Philippe IV d'Espagne; en fait, il continua à résider en Belgique, y publiant ses œuvres, jusqu'en 1647. On sait qu'il fut interrogé (on ignore sa réponse) lors de l'enquête faite en 1644 par l'épiscopat belge sur l'*Augustinus* de Jansénius (L. Ceyssens, *L'enquête officielle faite en 1644 dans les diocèses des Pays-Bas sur le scandale causé par l'Augustinus de C. Jansénius*, AFH, t. 43, 1950, p. 97).

De 1647 à 1652, il vécut à Madrid, au couvent de San Felipe, où il mourut, le 4 mai 1652, alors qu'il était définiteur de la province de Castille et recherchait un mécène pour publier en latin et en castillan divers traités prêts pour l'impression. En 1650-1651, il réfuta vingt-deux propositions du jésuite Jean Schinkel « in beatum Augustinum contumeliosissimae » et fit des démarches auprès de l'Inquisition et du roi pour les faire condamner (H. Serry, *Historia congregationum de Auxiliis*, Anvers, 1709, Appendix, col. 209-250).

2. Écrits. — Pour comprendre l'influence de Los Rios sur tout le mouvement marial du 17e et du 18e siècle, il importe de se rappeler l'histoire de ses écrits. A peine Simon de Rojas apprit-il à Madrid que Los Rios avait été nommé prédicateur de l'infante qu'il le félicita chaleureusement (25 mars 1624), lui réitérant sa demande d'introduire en Belgique la confrérie de l'esclavage marial de l'*Ave Maria* et de s'employer à faire connaître l'origine et l'ancienneté de « l'esclave de la Vierge Marie », et à en expliquer les devoirs et les exercices.

Los Rios écrivit alors en espagnol quelques opuscules anonymes qui rapidement furent traduits en diverses langues : *El Esclavo de Maria*, *Los siete Ejercicios de los Esclavos* et *La Corona de las doce estrellas*. En 1624, était publié à Lyon, *L'Esclave de la Vierge Marie*; en 1626, année de la fondation de la première confrérie des esclaves de Marie au couvent de Bruxelles, Paul Boudot † 1635, évêque de Saint-Omer puis d'Arras, décida de faire traduire *El Esclavo de Maria* en français et en flamand; en 1626, le texte fut édité pour les diocésains de Saint-Omer et en 1628 pour ceux d'Arras (*Hierarchia*, p. 124). Il y eut aussi des éditions françaises à Cambrai et à Bruxelles (p. 190).

De l'édition de Bruxelles (1632), nous avons vu à la Bibliothèque nationale de Madrid (12⁷ 195) un exemplaire portant le nom de l'auteur : *La Guide des esclaves de l'Ave Maria et un abrégé de l'Histoire de N. Dame de Bon Succes, où il est traité de ceste dévotion et de son auteur, avec les oraisons et méditations pour degnement se vouer pour accomplir un si sainct œuvre. Indulgences concédées par sa Saincteté en faveur de ceste Société, avec un traité de la valeur d'icelles.* Par le R. P. Bartholomé de los Rios... et fondateur de ceste sainte Société. Déduit d'espagnol en français par le Sieur De la Durandière, Bruxelles, Jean Pepermans (s d = 1632, année de l'approbation du provincial, Cornelio Curtius), in-12°, 142 p.

Los Rios dit lui-même que ces opuscules lui étaient pour ainsi dire arrachés des mains afin d'être traduits en diverses langues. Les congrégations mariales les accueillirent comme leurs et les divulguèrent de tous côtés. Le jésuite Stanislas Fenicki (Phenicius; cf DS, t. 5, col. 170-172), propagandiste en Pologne de l'esclavage marial, traduisit en latin *El Esclavo de Maria* et *Los siete Ejercicios de los Esclavos* (*Hierarchia*, p. 190). En 1634, les congréganistes de l'*Annunciata* du collège des jésuites de Cologne présentèrent à l'approbation de l'archevêque Ferdinand de Bavière l'*El Esclavo de Maria, Señora de todas las criaturas* (*Mariae creaturarum Dominae mancipium*, souvent attribué à M. Sandaeus), enrichi de quelques commentaires des éditeurs, ainsi que deux autres opuscules de Los Rios : *Los siete Ejercicios de los Esclavos* et *La corona de las doce estrellas* (p. 499). Saint Louis-Marie Grignion de Montfort † 1716, se référant à cette édition de Cologne (*Vraie dévotion*, n. 161), décrit l'opuscule avec des expressions de la *Hierarchia mariana* (p. 157), sans se rendre compte que le livre n'était pas écrit par les jésuites de Cologne, mais par Los Rios. L'archevêque, approuvant l'édition, rappelle qu'un opuscule semblable au *Mancipium Mariae*, le *Modus dedicandi se in Virgini mancipium*, a été publié à maintes reprises en Italie et en Allemagne, et qu'il en a déjà autorisé l'édition dans le diocèse de Paderborn (*Hierarchia*, p. 157-158).

Cependant les deux infantes, Isabel-Clara-Eugenia, fille de Philippe II et gouvernante des Pays-Bas, et Margarita de la Cruz, fille de l'empereur Maximilien (la première oralement, la seconde par écrit, du couvent des déchaussées de Madrid, où elle était clarisse), ne cessaient de demander à Los Rios d'écrire ce qu'espéraient de lui les esclaves de Marie les plus marquantes d'Espagne et de Belgique : « un volume qui traite de toute la raison d'être de cette vocation » (*Hierarchia*, p. 22).

« Vous n'avez pas réalisé mon désir, écrivait le 25 mars 1628, Margarita de la Cruz (p. 123), ni accompli comme vous le deviez votre office et votre devoir, puisque jusqu'ici vous avez négligé d'écrire le livre concernant l'origine de l'esclavage de la Très Sainte Vierge Marie. Je sais que vous avez en vous ce qu'il faut pour un travail aussi ardu. Par ailleurs, je ne trouve aucunement raisonnable cette humilité qui vous porte à en refuser la publication et qui vous fait estimer que vous avez offert à la Très Sainte Vierge l'hommage convenable parce que vous avez fait connaître à certains plusieurs brochures manuscrites, qui n'atteignent que peu de personnes. Je n'ignore pas que sans cesse on en imprime en français et en flamand pour des lecteurs qui peut-être ignorent leur auteur. Mais ce n'est là rien au regard du talent que Dieu a voulu vous octroyer, non pour que vous le sachiez, mais pour qu'en l'employant vous soyez utile à un grand nombre ».

En réponse, Los Rios rédigea son œuvre maîtresse, *De hierarchia mariana libri sex, in quibus imperium, virtus et nomen beatissimae Virginis Mariae declaratur et mancipiorum ejus dignitas ostenditur* (Anvers, B. Moretus, 1641, in-fol., LII + 752 p. et indices). Dans cet ouvrage, aujourd'hui très rare, l'auteur expose avec « grande piété et érudition » (Grignion de Montfort, *Vraie dévotion*, n. 160) la suréminence de Marie par rapport à tout ordre de créatures (liv. I), l'autorité et le domaine qu'elle possède sur nous (II), les raisons pour lesquelles nous devons adopter le saint esclavage (III), les vertus et la règle de vie des esclaves (IV), les privilèges accordés à la Vierge Marie par la Trinité (V), finalement les excellences du Nom de Marie (VI). D'après la date d'approbation donnée par le supérieur général, l'ouvrage était rédigé avant le 20 décembre 1637 (*Analecta augustiniana*, t. 23, p. 119). Néanmoins l'auteur continuera trois ou quatre ans à résister aux instances de ses amis pour qu'il le publie, attendant de voir la dévotion hors de toute controverse, établie en toutes les cités, approuvée et recommandée par beaucoup de prélats et de religieux (*Hierarchia*, p. 122). Entre-temps, à l'occasion de l'établissement de la confrérie des esclaves au couvent des augustins de Tirlemont, Los Rios publia le *Phoenix Thenensis*... (Anvers, 1637, 235 p.); c'était une compilation des opuscules déjà publiés et une anticipation de la *Hierarchia mariana* : ce livre de dévotion contenait les prières et les exercices des esclaves, les Règles et les Constitutions, la « Couronne des douze étoiles », les bénédictions des rosaires et des chaînettes. Dédié au cardinal infant, à l'archevêque de Malines et aux habitants de Tirlemont, le livre contenait aussi le sermon prêché par Los Rios, lors de la fondation de la confrérie.

Jusqu'à la fin de son séjour en Belgique, il poursuivit ses publications : *Panegirico funeral de Juan Carlos de Guzmán* (Bruxelles, 1641); *Sermón de la Expectación* (Bruxelles, 1644); *Christus Dominus in cathedra crucis docens et patiens, sive de septem verbis a Christo Domino in Cruce prolatis tractatus septem...* (Bruxelles, 1645); *Vita coccinea sive Commentarium super Evangelia Passionis et Resurrectionis Christi Domini* (Anvers, 1646); *Horizon marianus sive de excellentia et virtutibus B. Mariae Virginis* (Anvers, 1647); cet ouvrage, considéré comme la seconde partie et le complément de la *Hierarchia*, contient neuf traités ou panégyriques pour des fêtes de la Vierge, et un Appendice ou traité du *Nom de Marie*, appellation chère aux confréries fondées par Simon de Rojas et Los Rios, et dont la fête commençait alors à s'introduire.

Dans le prologue du *Christus Dominus* sont énumérés les titres de huit œuvres inédites de Los Rios, composées en latin, et parle aussi d'autres ouvrages rédigés en espagnol : 1° *De vita Christi;* 2° *De mysteriis passionis Christi et venerabilis Eucharistiae sacramento*; 3° *De mysteriis B. Virginis Mariae ab Ecclesia solutis*; 4° *Opuscula varia de diversis materiis*; 5° *Conciones quadragesimales, adventuales et dominicales totius anni*; 6° *Conciones de sanctis et de Religionum patronis*; 7° *Politica catholica de diversarum nationum regimine*; 8° *Panegyrici festivi et funebres.* A ces titres de 1645, il faut ajouter un *De profundissimis mysteriis fidei catholicae*, traité inconnu des bibliographes et dont le supérieur général, Filippo Visconti, autorisait la publication le 15 mars 1650 (*Analecta augustiniana*, t. 23, p. 121). Dans l'approbation de la *Guide des esclaves* (Bruxelles, 2 mai 1632) il est dit que Los Rios avait déjà rédigé une *Historia de la B. Virgen Maria del Buen Suceso*, près d'être imprimée. Nous ne savons rien de plus concernant les titres et le sort des œuvres castillanes.

3. L'ESCLAVAGE MARIAL. — L'enseignement spirituel de Los Rios est authentiquement marial et concerne avant tout l'esclavage marial. Lorsque Los Rios fut destiné aux Pays-Bas, les confréries d'esclaves de Marie

étaient déjà florissantes en Espagne. Elles avaient été fondées à Alcala de Henares par une religieuse conceptioniste, Inés Bautista de San Pablo (1595; cf DS, t. 8, col. 260 et 263); à Valladolid par le bénédictin Antonio Alvarado (1612); celle du Doux Nom de Marie, à Madrid, par Simon de Rojas, sous le vocable de l'*Ave Maria*. Ce fut celle-ci qui, « à peine âgée de six ans, se propagea en Belgique; de là elle pénétra en Allemagne, y envahissant royaumes et provinces, puis en France, en Pologne et en Italie, s'introduisant furtivement en Angleterre; elle gagna finalement les vastes régions très lointaines de l'Orient et de l'Occident » (*Hierarchia*, p. 117). Los Rios l'établit dans vingt-quatre couvents augustins de la province de Cologne, avec l'autorisation des autorités diocésaines qui, de leur côté, en fondèrent beaucoup d'autres dans leurs diocèses respectifs. Les écrits de Los Rios la diffusèrent à travers tous ces pays d'Europe. Non seulement ils contribuèrent à répandre cette dévotion, mais ils firent d'elle un ensemble ascétique complet, qui fut connu par la suite sous le nom de « système montfortain ». L'influence décisive des écrits de Los Rios sur ceux de Grignion de Montfort apparaît clairement dans les études de C. Buron et S. Gutierrez Alonso (cités *infra*). L'esclavage d'amour à l'égard de Marie, sur la base théologique et dans la forme ascético-mystique qui le caractérisent dans le *Traité de la vraie dévotion*, composé vers 1712, est essentiellement le même que celui enseigné dans la *Hierarchia mariana*. F. Agudelo, dans sa thèse de théologie (*Naturaleza de la esclavitud mariana según el P. Bartolomé de los Rios y San Luis Maria Montfort*, Bogota, 1958), souligne peut-être trop les divergences entre Los Rios et Montfort. Los Rios apparaît comme le théologien, le théoricien et l'un des principaux apôtres de cette dévotion mariale; Montfort, comme son apôtre moderne, son propagateur populaire, celui qui burina en une formule dense l'essentiel de la pratique intérieure : « Faire toutes ses actions par Marie, avec Marie, en Marie et pour Marie, afin de les faire plus parfaitement par Jésus-Christ, avec Jésus-Christ, en Jésus et pour Jésus » (*Vraie dévotion*, n. 257). Le décret du Saint-Office du 5 juillet 1673 n'affecta pas les confréries fondées par Los Rios aux Pays-Bas; certaines d'entre elles ont duré jusqu'à nos jours.

G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustin*, t. 6, Madrid, 1922, p. 534-545. — C. Buron, *El P. B. de los Rios y su Hierarchia mariana*, Lérida, 1925; *La causalidad de Maria en nuestra predestinación, según el P. B. de los Rios*, dans *Estudios marianos*, t. 1, 1942, p. 285-324; *Influencia del P. B. de los Rios en la escuela espiritual francesa de los siglos* XVII *y* XVIII, dans *Revista agustiniana de espiritualidad*, t. 1, 1960, p. 235-251. — I. Monasterio, *Misticos agustinos españoles*, t. 2, El Escorial, 1929, p. 133-142. — S. Gutierrez Alonso, *La Esclavitud Mariana en sus fundamentos teológicos y forma ascético-mistica e historia según el Beato Montfort y según el P. Rios*, 2e éd., Madrid, 1945. — A. Musters, *La souveraineté de la Vierge d'après les écrits mariologiques de B. de Los Rios*, Gand, 1946. — D. Gutierrez Moran, *De fratribus Laurentio de Villavicencio et Bartholomaeo de los Rios vitae curriculum et documenta*, dans *Analecta augustiniana*, t. 23, 1953-1954, p. 116-121. — A.M. Giacomini, *L'Ordine agostiniano e la devozione alla Madonna*, dans *Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister*, t. 2, Rome, 1959, p. 91-100. — S. Folgado Florez, *Cuestiones de teologia mariana según el P. B. de los Rios*, dans *La Ciudad de Dios*, t. 175, 1962, p. 35-39, 229-250 et t. 176, 1963, p. 35-62; *La corredención mariana en Bartolomé de los Rios*, dans *Estudios marianos*, t. 24, 1963, p. 69-88. — *Diccionario de historia eclesiástica de España*, t. 3, 1973, p. 2091-2092. — DS, art. S. Louis-M. Grignion de Montfort, t. 9, col. 1076.

Quirino Fernandez.

LOSINGA (Herbert de), † 1119. Voir Herbert Losinga, DS, t. 7, col. 265-268.

LOSSKY (Vladimir Nikolaevič), théologien orthodoxe, 1903-1958. — Né à Göttingen le 26 mai 1903, fils du philosophe russe Nicola Lossky, Vladimir étudia à Petrograd, de 1919 à 1922, et fut sous l'influence de L. Karsavine en ce qui concerne la patristique et la question du *Filioque*. Expulsé de Russie en 1923, il gagne Paris (1924), étudie en Sorbonne et y fait connaissance de Ferdinand Lot et d'Étienne Gilson.

En 1928, il se lie d'amitié avec E. Kovalevsky et entre dans la confrérie de Saint-Photius; ainsi naît en lui l'idée et la vocation de devenir en Occident et particulièrement en France témoin d'une orthodoxie résolument universelle, capable de vivifier la tradition française du christianisme : la confrérie doit constituer « une chevalerie chrétienne qui réponde à la quête occidentale du saint Graal, c'est-à-dire de l'Orthodoxie ». Lossky étudie Thomas d'Aquin et le pseudo-Denys. En 1931, avec la confrérie de Saint-Photius, il fait une déclaration de fidélité vis-à-vis de l'Église du patriarchat de Moscou et entre dans l'amitié du futur patriarche Sergij : tous deux affirment une conception universelle de l'Église du Christ. En 1935-1936, Lossky combat la doctrine de la *Sophia* de S. Boulgakov, et participe d'une manière déterminante au décret de Moscou qui accueille une communauté occidentale avec son rite propre dans l'Orthodoxie. Il devient citoyen français en 1939.

Lossky participe à des rencontres théologiques œcuméniques, à la fondation de la revue *Dieu vivant*; en 1945, il fonde l'institut Saint-Denis destiné à la formation des prêtres de l'Orthodoxie française et il y enseigne; il rompt avec Kovalevsky et l'institut Saint-Denis en 1953. Il meurt à Paris le 7 février 1958.

Lossky conçoit autrement que Boulgakov le rapport de la création à Dieu et fait de la doctrine palamite de la grâce le centre de toute sa théologie : théologie et mystique comme expérience de Dieu font un. Il voit les Pères grecs du 4e siècle, le pseudo-Denys et Maxime le confesseur convergeant vers la doctrine de Grégoire Palamas; celui-ci distingue la théologie apophatique, négative, et la théologie cataphatique, positive, et conçoit une distinction réelle entre l'essence inconnaissable de Dieu et ses énergies connaissables et visibles.

Par sa vision unifiée de la spiritualité patristique byzantine, Lossky apparaît comme un penseur stimulant. Mais il durcit les différences entre les piétés orientale et occidentale au point de les opposer parfois. Il pense que la différence théologique entre la doctrine du *a Patre solo* orientale et celle du *Filioque* occidentale se répercute dans les divergences des deux spiritualités : les nuits mystiques d'un Jean de la Croix seraient inconnues à l'est, tout comme l'imitation du Christ.

Lossky a publié une bonne partie de ses écrits sous forme d'articles dans diverses revues. — « La controverse sur la *Sophia* » (en russe, Paris, 1936). — *Études sur la terminologie de saint Bernard* (dans *Archivum latinitatis medii aevi = Bulletin Du Cange*, t. 17, 1943, p. 79-96). — *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944 (trad. anglaise revue,

Londres, 1957, 1968; allemande, 1961). — *Théologie dogmatique* (cours donné en 1945, etc), dans *Messager de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, n. 46-50, 1964-1965. — L'*Essai* et la *Théologie dogmatique* ont été traduits en russe dans *Bogoslovskie Trudy* (Moscou), t. 8, 1973, p. 1-236.

Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart, Paris, 1960. — *Vision de Dieu*, Neuchâtel, 1962 (cours donné en Sorbonne, 1945-1946; trad. anglaise, 1963). — *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967 (recueil d'articles).

En collaboration avec L. Ouspensky, *Der Sinn der Ikonen*, Berne-Olten, 1952 (trad. anglaise, 1957).

I. Hausherr, *Les Orientaux connaissent-ils les « nuits » de saint Jean de la Croix?*, OCP, t. 12, 1946, p. 5-46; *Dogme et spiritualité orientale*, RAM, t. 23, 1947, p. 3-37; *L'imitation de Jésus-Christ dans la spiritualité byzantine*, dans *Mélanges F. Cavallera*, Toulouse, 1948, p. 231-259. — B. Schultze, *Zwei Arten neurussischer Mystik*, GL, t. 20, 1947, p. 289-305 (surtout 289-299).

Dans *Messager de l'exarchat du Patriarche russe..*, n. 30-31, 1959 : bio-bibliographie de Lossky, divers témoignages et l'étude d'O. Clément : *V. Lossky, un théologien de la personne et du Saint-Esprit* (p. 137-206). — *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (2e éd., Londres, 1974, p. 837). — *Catholicisme*, t. 8, 1975, col. 1091-1092. — DS, t. 6, col. 821-822, 846.

Bernhard Schultze.

LOT-BORODINE (Myrrha), 1882-1957. — Née près de Saint-Pétersbourg le 21 janvier 1882, Myrrha Borodine étudia dans cette capitale, s'intéressant particulièrement à la religion de l'ancienne Grèce et à la littérature française du moyen âge. Son milieu était pratiquant mais indifférent. A partir de 1900, elle participe aux réunions qui rapprochent l'intelligentsia russe de l'Église officielle. Arrivée en France en 1906, elle obtient un doctorat d'université à Paris et épouse l'historien Ferdinand Lot. A partir de 1925, elle fait partie du cercle de N. Berdjaev et des réunions interconfessionnelles qui veulent approfondir les richesses de l'Orthodoxie; elle suit aussi les cours du théologien jésuite J. Lebreton (DS, t. 9, col. 455-457) et ceux d'Étienne Gilson sur saint Bernard. En s'intéressant à l'amour au moyen âge et au mythe du Graal, elle est orientée vers les spirituels cisterciens et le culte de la Vierge Marie. Elle a alors des contacts avec des bénédictins et des dominicains.

En 1930, elle entend chez Berdjaev une conférence de Georges Florovsky sur « la déification dans l'Orient grec » qui va être le point de départ de nouveaux travaux. En 1936, dans la revue *Putj* (n. 52, p. 45-55), elle critique le nationalisme religieux russe et veut montrer, sous l'influence de Lossky (cf notice *supra*), l'universalité de l'Orthodoxie. Sa crainte de blesser « l'intégrité charismatique de l'orthodoxie pravoslave » ne l'empêche pas de participer à des réunions oecuméniques avec catholiques et anglicans. M. Lot-Borodine mourut à Fontenay-aux-Roses, près de Paris, le 18 juillet 1957.

Sa pensée fut marquée par R. Otto *(Das Heilige)* et surtout par Lossky; comme ce dernier, elle voit la patristique grecque à travers la doctrine des énergies incréées de Grégoire Palamas. Ses écrits se soucient moins de la recherche érudite que de l'expression vivante et personnelle de la mystique byzantine, au point qu'il est difficile de discerner nettement entre ce qui est sa propre expérience spirituelle et celle de ses auteurs. Dans la christologie du concile de Chalcédoine, elle accentue la glorification du Christ; si elle accepte la croix du Seigneur, elle refuse une « imitation physique de sa souffrance ».

Dans son désir de présenter à l'Occident l'Orthodoxie orientale comme le christianisme universel, elle souligne fortement les différences (vg vis-à-vis d'Augustin, de Thomas d'Aquin, des dogmes); occasionnellement elle durcit les oppositions, comme dans sa polémique contre J.A. Jungmann (cf OCP, t. 9, 1943, p. 161-165; DS, t. 9, col. 358).

Ses principaux écrits, publiés d'abord dans des revues, ont été réunis en partie en volumes après sa mort : *Un maître de la spiritualité byzantine.., Nicolas Cabasilas*, Paris, 1958 (avec notice biographique par O. Rousseau, p. IX-XIII, reprise d'*Irénikon*, t. 30, 1957, p. 340-345). — *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Paris, 1970 (introd. de J. Daniélou; reprend en particulier les art. parus dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 105-107, 1932-1933). — Quelques articles sur le moyen âge et le Graal dans *De l'amour profane à l'amour sacré*, Paris, 1961.

L'aridité, « Siccitas » dans l'antiquité chrétienne, dans *Études carmélitaines*, 1937, p. 191-206. — *Warum kennt das christliche Altertum die mystischen Wundmale nicht?*, dans *Benediktinische Monatschrift*, t. 21, 1939, p. 23-32 (cf *Dieu vivant*, n. 3, p. 83-89). — Autres articles signalés : DS, t. 6, col. 682-700 *(Graal)*, 749-750 *(Grâce)*, 822, 861, 865, 953, 962.

Bernhard Schultze.

LOUANGE. — La louange est l'acte par lequel on reconnaît la qualité et les mérites d'une personne, en exprimant l'estime ou l'admiration qu'elle suscite. La *louange de Dieu*, la seule dont on traitera ici, est une composante importante de la prière juive et chrétienne, mais on la trouve aussi dans d'autres religions. Le lecteur se reportera utilement aux articles connexes : Action de graces, Admiration, Gloire de Dieu, vaine Gloire, Honneur de Dieu, Joie, Journée chrétienne, Jubilation, Liturgie, Prière, Psaumes, etc.

1. *Louange dans l'Écriture.* — 2. *Dans la pensée chrétienne.* — 3. *Dans la vie chrétienne.* — 4. *Dans les religions non chrétiennes.*

1. **DANS L'ÉCRITURE.** — Familière aux peuples de la Bible, la louange vocale apparaît souvent dans l'ancien et le nouveau Testament; on s'arrêtera d'abord aux livres qui en sont le lieu privilégié, avant de dégager les grandes lignes d'une théologie biblique de la louange.

1° **Lieux privilégiés.** — 1) Les Psaumes. — Les cent cinquante poèmes lyriques que la traduction grecque a intitulés *psalmoi* (c'est-à-dire destinés à être chantés avec accompagnement d'un instrument à cordes) constituent dans la Bible hébraïque un « livre de louanges », *Sepher tehillim*. Le pseudo-Denys dira que « les psaumes contiennent toute la Bible sous forme de louange » (*Hiérarchie ecclésiastique* 3, 4, PG 3, 457b, cité par saint Thomas, *Somme théologique* 3a, q. 83, a. 4).

Un certain nombre rentrent directement dans le genre littéraire des chants de louange : hymnes et cantiques tels que *Ps.* 8, 19, 29, 33, 100, 103-106, 113-114, 117, 135-136, 145-150; groupe des « cantiques de Sion », *Ps.* 46, 48, 76, 84, 87, 122; psaumes du « Règne de Dieu », 47, 93, 96-99; psaumes d'action de grâces collective ou individuelle, 18, 21, 30, 34, 65-68, 107, 116, 118, 124, 138, 144. Mais on trouve fréquemment des fragments hymniques dans les psaumes « de supplication » (vg 22, 23-30; 57, 8-12; 69, 31-37), dans les « cantiques des montées » (120-134), et des pièces didactiques ou de genre mêlé (9-10; 77; 119, éloge de la loi; 139, etc). La louange intervient aussi dans des prières de demande, comme argument ou *captatio benevolentiae* (vg 71, prière du vieillard; 109, 1 et 31).

Employés dans le culte officiel du temple, comme dans la prière privée ou celle des synagogues, certains psaumes ont été groupés sous le titre de *hallél* (louange) : petit *hallél* (*Ps.* 113-118), récité au cours du repas pascal; grand *hallél* (136 ou 120-136), récité le jour du sabbat et pour la Pâque; *hallèl* final (145-150), dans la prière du matin. Plusieurs de ces hymnes commencent par le mot *louez*; l'acclamation « *alleluia* », « louez Yahvé », figure au début ou à la fin de nombreux psaumes avec des variations sur ce point entre l'hébreu et les versions (*Ps.* 105-107, 111-118, 135-136, 146-150; cf 1 *Chron.* 16, 36; *Tobie* 13, 17). Par *Apoc.* 19, v. 1, 3, 4, 6, l'*alleluia* est passé dans la prière chrétienne en toutes langues; il a pris, du moins en Occident, la valeur d'un cri de joie, sans que soit toujours perçu le sens étymologique de louange.

Des psaumes de louange se trouvent dans d'autres livres de l'ancien Testament : *Is.* 12, 1-6; 25; 26; 42, 10-13; 61, 10-11; *Daniel* 3, 52-90; *Nahum* 1, 2-8; *Tobie* 3, 11; 8, 5-7; 11, 14-15; 13, 1-17; *Judith* 16, 1-17; *Sir.* 51, 1-12 (avec un prolongement non canonique dans l'hébreu).

2) Les Chroniques, ou *Paralipomènes*, composés après l'exil par un lévite ou un chantre (qui est aussi l'auteur des livres d'*Esdras* et de *Néhémie*, selon l'exégèse moderne), laissent transparaître le goût de la louange divine dans le sens des courants sapientiel et prophétique qui ont marqué le judaïsme postexilique.

Le chroniste attribue à David et à ses chantres un hymne composé de fragments des *Ps.* 105, 96 et 106 (1 *Chron.* 16, 8-36); il semble voir dans la célébration des louanges divines l'acte essentiel du culte, et dans le chant sacré l'expression collective de la piété la plus pure. Il lui reconnaît même une valeur prophétique : les chantres prophétisent « au son des lyres, en l'honneur et à la louange de Yahvé » (25, 1-6; cf *Ex.* 15, 20, à propos de Myriam). Placés devant les guerriers, les lévites leur assurent la victoire en louant Yahvé « à pleine voix » (2 *Chron.* 20, 15-29; cf *Ps.* 149, 6, qui met en parallèle « les éloges de Dieu à pleine gorge » et « à pleines mains l'épée à deux tranchants »).

Alors que les textes d'origine sacerdotale donnent le primat à l'holocauste, le chroniste met sur le même plan le sacrifice de communion, plus estimé de Dieu (1 *Chron.* 16, 1; cf *Osée* 14, 3; *Mal.* 1, 10-11; *Ps.* 50, 7-15) et célébré dans une ambiance de liesse (1 *Chron.* 15, 16; cf *Deut.* 12, 7).

On ne trouve guère ailleurs cette atmosphère de musique (2 *Chron.* 7, 6; 20, 21-22, 28; 23, 13; 29, 25-28) et de jubilation (1 *Chron.* 16, 27; 2 *Chron.* 23, 18; 30, 21-23; 35, 15-18; *Esdras* 3, 11-13; *Néh.* 8, 10; 12, 27-43); *Néh.* 9, 5-37, long psaume où se mêlent louange et supplication, est sans doute une pièce empruntée à la liturgie de l'époque (H. Cazelles, *La sainte Bible. Les livres des Chroniques*, Paris, 1954, introd., p. 12-15).

3) Dans le nouveau Testament, Luc donne une importance caractéristique à la louange, comme à la joie et à la prière. Après un prélude à la naissance du Baptiste (*Luc* 1, 64), le concert de louanges est inauguré par les anges autour de Jésus nouveau-né (2, 13-14), poursuivi par les bergers (2, 20), Syméon et Anne (2, 28 et 38). A la suite des guérisons opérées par le Seigneur, les miraculés et les assistants rendent gloire à Dieu (5, 25-26; 7, 16; 13, 13; 17, 15-18; 23, 47) et le louent (18, 43; 19, 37-38; 24, 53). L'évangile de Luc offre les trois cantiques du nouveau Testament qui sont devenus familiers à la prière chrétienne et à la liturgie des Heures, le *Benedictus* (1, 68-79), le *Magnificat* (1, 46-55) et le *Nunc dimittis* (2, 29-32).

Le concert continue dans les *Actes des apôtres*. Dès la Pentecôte, les prosélytes entendent les apôtres « publier les merveilles de Dieu » (2, 5-11). La première communauté loue Dieu d'une façon quasi continuelle, dans la joie de sa foi (2, 47); c'est ensuite l'infirme guéri (3, 8-9; 4, 21), puis les païens convertis (10, 46; 13, 48; 19, 17), et tous les croyants à l'occasion de ces conversions (11, 18; 19, 17; 21, 20). La louange suppose la foi, qui discerne l'action de Dieu dans les événements (13, 48) et s'accompagne toujours d'allégresse (2, 46; 13, 48 et 52, etc).

4) Aucune épître de saint Paul n'oublie la louange (*Rom.* 11, 33-36; 16, 25-27; 1 *Cor.* 1, 9; 2 *Cor.* 1, 3). Elle tient cependant une place plus marquée dans les épîtres de la captivité et les pastorales. *Éphésiens* s'ouvre par une bénédiction (1, 3-14), dans le style caractéristique du culte juif, unissant louange et enseignement. La première partie de l'épître (2-3) se poursuit sur ce ton liturgique et se clôt par une doxologie (3, 20-21). Aux *Philippiens* Paul adresse une exhortation à l'unité dans l'humilité, en citant un texte utilisé peut-être déjà dans les réunions de prière : l'hymne au Christ, serviteur souffrant établi par le Père Seigneur du monde (2, 6-11). Après un préambule où la louange se mêle à l'exhortation, la lettre aux *Colossiens* comporte aussi un hymne au Christ, Image du Dieu invisible, Tête de l'Église et Premier-né d'entre les morts (1, 15-20); on ne saurait affirmer que cet hymne était en usage dans le culte.

Les exégètes reconnaissent plus aisément des fragments liturgiques dans les *Pastorales* : 1 *Tim.* 1, 17, doxologie qui conclut une louange à la miséricorde du Christ; 1 *Tim.* 3, 16, hymne au mystère du Christ; 1 *Tim.* 6, 15-16, doxologie venant des synagogues du monde grec; 2 *Tim.* 1, 9-10, hymne à l'apparition du Christ Sauveur; 2 *Tim.* 2, 8 et 11-13, louange du Christ et du martyr associé à sa passion; peut-être encore 1 *Tim.* 2, 5-6; 5, 21; 2 *Tim.* 4, 1.

5) L'Apocalypse met plus encore dans une ambiance de louange par ses cantiques (1, 4-8; 4, 8 et 11; 11, 16-18; 14, 1-5; 15, 3-4; 19, 1-8) et par ses nombreuses références au symbolisme liturgique (jour du Seigneur, 1, 10; chandeliers, 1, 20; colonne du temple, 3, 12; sept lampes, 4, 5; encensoir, 8, 3-5). En décrivant le culte céleste (5, 1-14), l'auteur convie la communauté à célébrer la louange chrétienne comme une rencontre avec le Christ vivant, dans sa Pâque et dans l'attente de la Jérusalem nouvelle (ch. 21), car il n'y a qu'un seul Peuple de Dieu, voué à chanter sa gloire et celle de l'Agneau sur la terre comme au ciel, en une seule liturgie : « La vocation de l'homme et de l'humanité est d'être un joueur de harpe qui, pour l'éternité, chante la gloire de Dieu » (Ph. Rouillard, art. *Louange*, dans *Catholicisme*, t. 7, 1974, col. 1110).

2° Théologie biblique de la louange. — 1) L'acte de louer Dieu. — *Louange* et *action de grâces* sont très proches; les termes semblent parfois interchangeables ou se répondent dans le parallélisme poétique (vg *Ps.* 35, 18; 69, 31; 109, 30; *Esdras* 3, 11; *Sir.* 51, 1 et 12). On peut préciser cependant que *louer (hillel)* Dieu, c'est proclamer les grandeurs et perfections de son *être*; *rendre grâces*, c'est proclamer les effets de son *action* : bienfaits personnels ou merveilles opérées dans l'histoire de son peuple (*Sir.* 51, 1-12; *Ps.* 78; 105; 106; 136, etc). Toutefois, les grandeurs de Dieu sont toujours contemplées à travers son action dans l'histoire; même lorsqu'elle confesse que Dieu est incomparable (*Ex.* 15, 11; *Deut.* 3, 24; *Ps.* 18, 32;

77, 14-16; 85, 10, etc), la Bible demeure loin d'une réflexion philosophique sur sa nature.

Glorification, *bénédiction*, *confession* sont encore presque synonymes de louange. La *confession* traduit un acte de foi en l'amour de Dieu, en la miséricorde qu'il nous témoigne (cf *Is.* 12, 1-6). La *bénédiction* fait remonter vers Dieu en louange (*Sir.* 50, 22; *Ps.* 66, 8; 103, 1-2 et 20-22; 104, 1 et 35; *Tobie* 13, 15-17) le bien qu'il a fait à sa créature (*Deut.* 33; *Ps.* 65, 11; 67, 7-8; 128, 5; *Judith* 13, 18; *Sir.* 39, 22; 50, 20-21). La *glorification* suppose que Dieu a manifesté sa gloire et la louange porte sur ce rayonnement de son être, sur une théophanie (*Is.* 42, 12; *Ps.* 22, 24; 50, 23; cf 1 *Chron.* 16, 4; *Phil.* 1, 11; *Ps.* 66, 2; *Éph.* 1, v. 6, 12, 14 « louange de gloire »; voir art. Épiphanie, DS, t. 4, col. 864; Gloire de Dieu, t. 6, col. 427).

La louange s'origine dans la *connaissance* de Dieu, au sens biblique de *connaître* qui implique une expérience personnelle et le désir de l'amour (*Jér.* 9, 23; 24, 7; 31, 34; *Osée* 2, 22; 4, 1; 6, 6; *Jean* 17, 3); elle provient encore de l'admiration devant la majesté et la bonté de Dieu (*Ps.* 8; 19; 21; 24; 29; 93, 4; *Baruch* 3, 24-25), et surtout de Dieu lui-même, qui donne à l'homme de le louer (*Ps.* 40, 4; 51, 17; *Is.* 57, 19).

Essentiellement vocale (*Ps.* 66, 8), la louange peut se condenser en une acclamation *(Hallelu-Yah)*, une ovation joyeuse (*Ps.* 47, 26; 89, 16-17), des cris de joie (65, 14; 81, 2; 95, 1; 96, 11-12; 98, 4; *Jér.* 31, 7), un murmure du cœur (*Ps.* 19, 15). Elle est le fruit des lèvres de l'homme (*Ps.* 51, 17; 63, 4; 71, 8 et 23-24; *Osée* 14, 3; *Héb.* 13, 15); si ces lèvres sont impures, Dieu, qui peut créer un cœur nouveau (*Ps.* 51, 12; *Éz.* 36, 26), les purifiera (*Ps.* 51, 3-9), fût-ce par le feu (*Is.* 6, 6). La parole est normalement chantée (*Ps.* 66, 2; 96, 1-2; 100, 2; 101, 1; 144, 9, etc), avec accompagnement de harpe, cithare, lyre à dix cordes, cor, trompettes, tambourins (33, 2; 47, 6-8; 57, 8; 71, 22, etc), parfois avec danse (*Ps.* 68, 4-5 et 26-27; 149, 3) ou battement des mains (47, 1; 98, 8). La louange peut aussi évoquer une image d'ordre olfactif : le parfum des aromates et des fleurs (*Sir.* 39, 14-15; *Ps.* 141, 2; *Apoc.* 5, 8; 8, 2-5).

Si la Bible reconnaît la valeur du silence (*Ps.* 76, 9; 131, 2; *Is.* 41, 1; *Soph.* 1, 7; *Zach.* 2, 17; *Apoc.* 8, 1), elle stigmatise le fait de se taire alors qu'on devrait louer Dieu (*Mt.* 26, 63-64 et par.; *Actes* 18, 19; 2 *Cor.* 4, 13; cf *Is.* 62, 6-7; *Jér.* 20, 9; *Luc* 19, 40). Mais le silence, qui est adoration, n'aurait-il pas valeur de louange? Le *ps.* 65, 1 semble l'affirmer selon l'hébreu massorétique : « Pour toi, Dieu de Sion, le silence est louange »; mais les versions, en vocalisant différemment, ont lu « A toi, Dieu de Sion, est due la louange », ce qui cadre mieux avec le contexte. Du moins, le silence est-il un au-delà de la louange, quand l'émerveillement ne trouve plus de mots devant « la Beauté qui ferme les lèvres » (Angèle de Foligno). Voir art. Silence.

Enfin, la louange accompagne l'acte suprême du culte public, le sacrifice (cf *Jonas* 2, 10), du moins le sacrifice de communion (*Lév.* 7, 12-13; 22, 29; 2 *Chron.* 33, 16); elle l'emporte même sur les sacrifices d'animaux (*Ps.* 50, 14 et 23; 51, 17-21; 69, 31-32; 116, 17).

2) Dieu, objet de la louange. — Dieu éveille au cœur de l'homme une joie débordante (*Ps.* 16, 5-11; 64, 11; 92, 5; 107, 22), et les cantiques de la Bible multiplient les mots pour tenter de décrire ses grandeurs et ses bienfaits : « Grand est Yahvé et louable hautement » (*Ps.* 145, 3; cf 104, 1; 2 *Sam.* 7, 22; *Judith* 16, 13). Son nom est grand et sublime (*Ps.* 34, 4; 70, 5; 138, 6; *Is.* 25, 1); son intelligence est sans mesure (*Ps.* 147, 5); il sait tout (139). Il est le Saint (30, 5; 97, 12; 99, 5; 105, 2; *Is.* 6, 3), le Juste (*Deut.* 32, 4; *Ps.* 33, 4); il est bon (*Ps.* 54, 8), doux et aimable (135, 3); il est tendresse et pitié (103, 8; 116, 5; 145, 8-9), amour et fidélité (36, 6; 89, 2-3; 107, 1; 118; 136; 145, 13-14 et 17-18). Il est plus grand que toute louange (*Sir.* 43, 27-32); on dira de lui, dans un raccourci saisissant : il est mon chant, il est ma louange (*Ex.* 15, 2; *Ps.* 22, 26; *Is.* 12, 2; *Jér.* 17, 14).

3) L'homme qui loue. — Sans doute, les anges (*Ps.* 103, 20-21) et même les créatures sans raison (89, 6; 19, 2; 69, 35; 148; cf 103, 22), les instruments de musique et « tout ce qui respire » (150), sont invités à louer Dieu. Mais c'est l'homme qui est le sujet habituel de la louange : le peuple assemblé au temple, « les serviteurs de Yahvé officiant dans ses parvis » (113; 134; 135), et aussi « tous les peuples », « tous les pays », « toute la terre » (66, 1 et 8; 96, 1; 100, 1). Plus aptes à la louange sont les justes (32, 11; 33, 1; 68, 4; 37, 30-31), les cœurs droits (32, 11), les humbles (34, 3; 69, 33; 149, 4), ceux qui aiment Yahvé (30, 5), le craignent (66, 16) ou le cherchent (22, 27). L'homme pieux (*hasîd*, 31, 24) magnifie la piété *(hesêd)* de Dieu (103). Par contre, l'impie, l'insensé est incapable de louer Dieu, « il n'y comprend rien » (92, 7); le péché s'oppose à la louange (50, 16-23; *Sir.* 15, 9); il inspire le blasphème des impies (*Ps.* 10, 3-4; 14, 1; 53, 1).

Où louer Dieu? Dans sa maison (cf DS, t. 3, col. 1553), dans le temple de Jérusalem (*Ps.* 26, 6-8; 84, 5; 134, 1-2; 135, 1-2; *Tobie* 13, 7; *Sir.* 36, 13; *Luc* 2, 38; 24, 53), devant l'assemblée des fidèles (*Ps.* 22, 23 et 26; 35, 18; 109, 30). Mais aussi en tout lieu (22, 26-30; 72, 17-19), même en terre d'exil (*Tobie* 13, 6; *Baruch* 3, 6-8); cependant, comment chanter les cantiques de Sion aux bords des canaux de Babylone (*Ps.* 137, 4)?

Quand louer Dieu? En tout temps (34, 2), chaque jour et toujours (145, 1-2), sept fois le jour (119, 164), tout le jour (35, 28; 90, 14), le jour et la nuit (92, 3; 134, 2), en pleine nuit (119, 62; *Actes* 16, 25) : « Que vive mon âme à te louer » (*Ps* 119, 175; cf 146, 2).

4) La louange chrétienne. — Si, dans son mouvement essentiel, la louange ne se différencie guère en passant de l'ancien au nouveau Testament, elle se concentre désormais autour de la personne du Christ. Fondée sur le don que Dieu a fait au monde en envoyant son Fils (*Jean* 3, 16; *Rom.* 8, 32; 1 *Cor.* 1, 7), elle s'élève vers « le Père de notre Seigneur Jésus-Christ » (2 *Cor.* 1, 3); elle est « louange de sa gloire et de la grâce dont il nous a comblés en son Bien-aimé » (*Éph.* 1, 6), de la puissance de salut manifestée en lui (*Luc* 2, 13-14; 18, 43; 19, 37-38; *Apoc.* 15, 3-4). Elle monte vers le Père par Jésus-Christ (*Rom.* 1, 8; 16, 27; *Col.* 3, 17; *Éph.* 5, 20). Comme la louange personnelle de Jésus (*Mt.* 11, 25; *Luc* 10, 21; *Jean* 12, 28; 17, 1), celle des chrétiens est une louange filiale : elle bénit le Père de notre Seigneur Jésus-Christ (2 *Cor.* 1, 3; *Éph.* 1, 3; *Col.* 1, 3; 1 *Pierre* 1, 3) d'avoir fait de nous ses fils d'adoption (*Éph.* 1, 3-5; *Phil.* 4, 20; 1 *Jean* 3, 1). La louange peut être adressée directement au Christ (*Mt.* 21, 9; *Actes* 19, 17; *Héb.* 13, 21; *Apoc.* 5, 9-12). Elle est toujours inspirée par l'Esprit du Christ (*Rom.* 8, 15; *Gal.* 4, 6; *Éph.* 5, 18-20), depuis la Pentecôte où elle avait pris la forme d'une proclamation des œuvres merveilleuses de Dieu (*Actes* 2, 4 et 11; cf 10, 46).

2. **DANS LA PENSÉE CHRÉTIENNE.** — Renvoyant pour l'ensemble à l'enquête de l'art. Gloire de Dieu (DS, t. 6, col. 436-463), on présentera seulement ici trois

exemples typiques d'une théologie de la louange en Occident.

1° Augustin : excellence de la louange. — Une pensée cohérente se dégage des *Commentaires sur les Psaumes* et de quelques sermons : pour Augustin, la louange est le commencement et la fin de nos relations avec Dieu. Avant de supplier, le psalmiste commence par louer. Dieu exauce une telle prière parce que la louange est une preuve d'amour (*Enarratio in ps.* 104, 1, CCL 40, p. 1535; *Sermo* 34, 1, CCL 41, p. 424). La louange précède l'aveu des péchés : la *confessio laudis* peut aller sans la *confessio peccatorum*, mais celle-ci n'aurait pas tout son poids sans la reconnaissance aimante des perfections de Dieu, de sa justice et de sa miséricorde (*In ps.* 105, 2, CCL 40, p. 1554; cf *In ps.* 50, 20, CCL 38, p. 614). La louange est aussi le terme final de la prière : au ciel, notre seule occupation sera de louer Dieu (*Epist.* 55 ad Januarium, 15, 28, PL 32, 218; *Sermo* 252, 9, PL 38, 1176-1177; 255, 1186-1190; *De civitate Dei* XXII, 30); alors notre louange atteindra sa perfection, en se mêlant à celle des anges (*In ps.* 146, 2, CCL 40, p. 2123; *In ps.* 147, 3, p. 2140-2141).

« Parce que Dieu s'est loué lui-même, l'homme a trouvé comment le louer... Il a rempli de son Esprit ses serviteurs, pour le louer: Et puisque son Esprit le loue, est-ce autre chose que se louer lui-même » (*In ps.* 144, 1, CCL 40, p. 2088). Grégoire le Grand reprendra les mêmes idées (*In Ezechielem* I, 9, 19, CCL 142, p. 133; cf *Moralia* XVIII, 7, 14, PL 76, 45).

Un psaume invite à proclamer au matin la miséricorde de Dieu et sa vérité au long des nuits : « Le matin, c'est quand tout va bien; la nuit, quand vient la tristesse et l'affliction... Annoncer la vérité de Dieu pendant la nuit, c'est ne pas l'accuser du mal dont tu souffres, mais l'attribuer à tes péchés et à sa volonté de te purifier ». Ainsi, « tu loues Dieu sans cesse, tu lui rends gloire sans cesse » (*In ps.* 91, 4, CCL 39, p. 1282; cf Grégoire, *Moralia* II, 18, 32, PL 75, 571). Il faut donc louer Dieu dans l'adversité comme dans la prospérité (*In ps.* 32, II, 1, 5; 54, 2; 70, 16; 144, 21).

La louange s'exprime ordinairement par des paroles et des chants. Mais les paroles s'avèrent parfois impuissantes à traduire l'admiration et l'amour : c'est alors la *jubilation* (DS, t. 8, col. 1472-1473). Même le silence peut être louange : chez qui ne peut s'exprimer, le vouloir suffit (*In ps.* 119, 9, CCL 40, p. 1785; 134, 11, p. 1946; cf Grégoire, *Moralia* XII, 10, PL 75, 869-870, et les textes de Grégoire de Nazianze cités en DS, t. 6, col. 952).

La louange vocale ne peut plaire à Dieu si elle n'exprime celle du cœur (*Sermo* 255, 1; 257, 1, PL 38, 1186, 1193; *In ps.* 146, 3, CCL 40, p. 2123) et s'accompagne de la louange de l'action et de la vie entière (*In ps.* 102, 2; 146, 2, CCL 40, p. 1451, 2122, avec des exemples pris dans la vie quotidienne). Les instruments de musique, psaltérion et cithare surtout, signifient la louange des actes (*In ps.* 91, 5, CCL 39, p. 1282; cf 32, II, 1, 5, CCL 38, p. 250; 146, 2, CCL 40, p. 2122). C'est par tout nous-mêmes que nous louons Dieu : « Cantate vocibus, cantate cordibus, cantate oribus, cantate moribus » (*Sermo* 34, 6, CCL 41, p. 426); « Laudet lingua, laudet vita, sed habeat caritatem infinitam » (*Sermo* 254, 8, PL 38, 1185-1186). Si les créatures inanimées proclament leur créateur (*In ps.* 26, II, 12, CCL 38, p. 161; *Confessions* X, 6, 9), combien plus l'homme croyant est-il une louange personnifiée : « La louange qui chante, c'est le chantre lui-même. Vous voulez dire à Dieu des louanges? Soyez ce que vous dites. Vous êtes sa louange, si vous vivez bien » (*Sermo* 34, 6, CCL 41, p. 426).

La louange n'ajoute rien à l'être de Dieu, mais c'est nous qu'elle grandit (*In ps.* 102, 4; 134, 1, CCL 40, p. 1453, 1937; *In Joannem* 100, 2, CCL 36, p. 589 : « Bonum laudare non laudato, sed laudantibus prodest »). En définitive, la louange de Dieu a sa valeur en elle-même : il est bon de le louer (*In ps.* 146, 1, CCL 40, p. 2121-2122), car « l'œuvre suprême de l'homme n'est pas autre chose que de louer Dieu » (*In ps.* 44, 9, CCL 38, p. 500).

2° Thomas d'Aquin, dans la *Somme théologique*, situe la louange vocale parmi les actes extérieurs de la vertu de religion et s'interroge sur son sens et sa valeur. Quand il s'agit de relations entre hommes, les paroles servent à manifester les pensées de notre cœur, et les éloges à faire connaître la bonne opinion que nous avons d'autrui, et ainsi à le stimuler lui-même ou à faire partager à d'autres notre estime. Mais Dieu est « inspector cordium »; si nous lui parlons, c'est seulement pour nous exciter nous-mêmes et nos auditeurs à la révérence envers lui. La louange des lèvres est donc nécessaire, non pour Dieu lui-même mais pour celui qui loue : elle excite notre amour et par là nous fait monter vers lui tout en nous écartant de ce qui s'oppose à lui; en outre, elle provoque chez d'autres le même élan ($2^a\ 2^{ae}$, q. 91, a. 1).

Le *Commentum in Psalmos* offre une doctrine plus complète. La louange vocale a pour objet la grandeur de la puissance divine, ses œuvres de justice et de miséricorde (*In ps.* 17, 4; 33, 5; 39, 10-11; 47, 2). Mais Dieu doit aussi être loué « propter altitudinem suae naturae » (46, 3), quoique notre louange reste toujours en deçà (cf *Expositio in 1 Cor.* 15, lect. 2). L'incarnation et la rédemption sont aussi l'objet ou le motif de la louange (*In ps.* 21, 13, 26-27; 34, 19).

Le sujet de la louange est l'homme, dont la volonté se règle sur celle de Dieu (32, 1), tandis que le péché fait obstacle (50, 16; cf 48, 19; 49, 16). Mais le juste serait incapable de louer sans la lumière d'en haut (39, 4). La racine de la louange est la foi : « Actus fidei est confiteri Deo, vel in corde credendo, vel exterius laudando, factis approbando » (51, 2; cf 47, 11). On ne peut louer sans admirer et aimer (21, 24). Pour louer Dieu de tout cœur, il faut se rapporter à lui entièrement et ne consentir à rien qui soit contraire à sa volonté (9, 2). Plus profondément encore, la louange naît de la joie : « Principium laudis est interius gaudium » (33, 3; cf 21, 27; 34, 27; 46, 1, et le prologue du *Commentum*).

Comme Augustin, saint Thomas trouve dans les Psaumes l'annonce de la louange éternelle (29 fin; 50 fin; cf *Somme*., $2^a\ 2^{ae}$, q. 13, a. 4; *In* II *Sent.* d. 2, q. 2, a. 3, ad 5). Il note qu'au paradis les saints se glorifieront eux-mêmes dans la sainteté qu'ils tiendront de Dieu (43, 9).

3° Primauté de la louange dans la vision béatifique? — En 1951, la revue *Dieu vivant* (n. 19, p. 103-115) publiait un article d'un théologien d'Oxford, E.L. Mascall, qui, sous le titre *Primauté de la louange*, tentait de résoudre d'une façon neuve la question classique : quel est l'élément essentiel et *premier* qui constitue la vision béatifique? Pour lui, ce ne peut être ni la connaissance (école thomiste), ni l'amour (école franciscaine), parce que l'une et l'autre ne sont jamais des activités pleinement *désintéressées*. Seule, la louange

a ce caractère : « L'unique raison de louer Dieu, c'est qu'il est digne de louange. Nous ne le louons pas parce que cela nous fait du bien, quoique nous y trouvions notre bien. Et nous ne le louons pas parce que cela lui fait du bien, parce qu'en fait, cela ne lui en fait pas. La louange est donc uniquement extatique, en ce sens qu'elle nous arrache totalement à nous-même; elle est purement et uniquement orientée vers Dieu » (p. 112). La louange est donc l'élément premier de la béatitude car elle « prime à la fois la connaissance et l'amour, bien qu'elle puisse les inclure et les transformer tous deux » (p. 113).

Mascall reconnaissait pourtant que « les notions de connaissance, d'amour et de louange sont... plus proches quand leur objet est Dieu » (p. 114). Du moins, si l'on veut placer l'élément premier dans la connaissance et l'amour, faut-il reconnaître qu'ils doivent être « imprégnés et transfigurés par la louange, *laude formata* ». Et la louange des bienheureux n'est qu'une participation à l'acte même par lequel le Verbe loue éternellement le Père : « L'archétype de toute louange se trouve au sein de la bienheureuse Trinité » (p. 115).

La réponse fut donnée peu après par un professeur d'Ottawa, R. Bellemare (*Dialogue avec E.L. Mascall sur la béatitude*, dans *Dieu vivant*, n. 21, 1952, p. 141-148). Celui-ci revenait à la primauté de la *vision*, mais au terme d'une réflexion qui cherchait à rapprocher plutôt qu'à opposer louange et vision, en dépassant le point de vue psychologique pour rejoindre la structure ontologique de la béatitude. En celle-ci, libéré de ses limites par la lumière de gloire, « le bienheureux est tout entier dans son regard vers l'Autre : il est *existant en acte de contemplation de l'Autre* » (p. 145).

Ajoutons que Mascall faisait appel à l'autorité d'Augustin disant qu'au ciel « toute notre action sera *Amen* et *Alleluia*... Là... toute notre joie sera l'*Alleluia*, c'est-à-dire la louange de Dieu » (*Sermo* 252, 9, PL 38, 1176-1177); mais, dans la finale fameuse de la *Cité de Dieu* (XXII, 30), Augustin ne donne plus la primauté à la louange; il associe étroitement loisir, vision, amour et louange : « Ibi vacabimus et videbimus, videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus. *Ecce quod erit in fine sine fine* ».

3. **DANS LA VIE CHRÉTIENNE. — 1° La liturgie. —** Culte officiel de l'Église, la liturgie fait une place de choix à la louange comme à l'action de grâces.

Depuis le temps des apôtres, « l'Église n'omit jamais de se réunir pour célébrer le mystère pascal du Christ : en lisant dans les Écritures ce qui le concernait (*Luc* 24, 27), en célébrant l'Eucharistie où sont rendus présents sa victoire et son triomphe sur la mort, en rendant grâces à Dieu en même temps pour son don ineffable (2 *Cor.* 9, 15) dans le Christ Jésus, pour la louange de sa gloire (*Éph.* 1, 12), par la vertu de l'Esprit-Saint » (Vatican II, *Constitution sur la Liturgie*, 6).

Dans cette louange, l'Église terrestre rejoint l'Église du ciel; dans la liturgie, en effet, « nous proclamons, dans une joie commune, la louange de la divine Majesté; tous rachetés dans le sang du Christ, de toute tribu, langue, peuple ou nation (*Apoc.* 5, 9) et rassemblés en l'unique Église, nous glorifions le Dieu un en trois Personnes dans un chant unanime de louange » (*Constitution sur l'Église*, 50).

La louange unit encore sur terre les frères séparés (*Décret sur l'œcuménisme*, 23).

L'Eucharistie est le *sacrifice de louange*, d'après le canon romain qui reprend une expression de la Bible (*Ps.* 50, 14 et 23; *Osée* 14, 3; *Héb.* 13, 15; cf J. Juglar, *Le sacrifice de louange*, coll. Lex orandi 15, Paris, 1953; DS, art. EUCHARISTIE, *passim*).

Mais c'est l'*office divin* ou *liturgie des heures* qui est à proprement parler la prière de louange de l'Église :

« L'office divin, d'après l'antique tradition chrétienne, est constitué de telle façon que tout le déroulement du jour et de la nuit soit consacré par la louange de Dieu » (Vatican II, *Liturgie*, 84). « Cet admirable cantique de louange » est moins l'œuvre des hommes que la prière du Christ, qui, « en prenant la nature humaine, introduit dans cet exil terrestre l'hymne éternellement chanté dans les demeures célestes; il s'adjoint toute la communauté des hommes, et se l'associe dans le chant de son cantique divin » (*ibidem*, 83-84).

La liturgie chrétienne se rattache par ses origines au culte de l'ancien Testament et du judaïsme (cf art. LITURGIE, *supra*, col. 874). Comme la prière eucharistique s'enracine dans la bénédiction juive (*berakah*; cf G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, Londres, 1945), la louange des heures a toujours eu pour élément principal le chant des psaumes, quitte à en accentuer le caractère laudatif dans une relecture chrétienne en les concluant par la doxologie trinitaire du *Gloria Patri*. L'*alleluia* est devenu une acclamation quotidienne; s'il se tait, en Occident du moins, durant le carême, c'est pour devenir au temps pascal l'expression joyeuse de la foi en la résurrection.

Mais on a composé très tôt des hymnes ou odes d'inspiration directement chrétienne, adressées au Père par le Christ, ou directement au Christ pour confesser sa divinité. D'après la lettre de Pline le jeune (*Epist.* 10, 96) à Trajan, les chrétiens « se réunissent pour chanter une hymne *(carmen)* à un nommé Chrestos, comme à un dieu ». Certains cantiques des premiers siècles sont restés en usage jusqu'à nos jours : *Gloria in excelsis Deo*, chanté originellement à la prière du matin puis intégré à la messe; *Te Deum*, qui termine les vigiles; *Te decet laus*, mentionne dans les *Constitutions apostoliques* (VII) et demeuré en usage chez les moines grâce à la *Règle* de saint Benoît (ch. 11); *Phôs hilaron*, hymne du soir dont saint Basile tirait un argument théologique (*De Spiritu sancto* 29, 33) et que l'Occident emprunte à l'office byzantin depuis la récente réforme liturgique. D'autres compositions sont tombées en désuétude, comme les *Odes de Salomon*, début 2e siècle (trad. franç. J. Labourt et P. Batiffol, Paris, 1911), louange d'un haut lyrisme malgré quelques traces de docétisme ou gnosticisme.

La création d'hymnes ou poèmes de louange s'est poursuivie au cours des siècles. En Occident, saint Ambroise † 397 est le modèle en ce genre. En Orient, la production hymnique a été plus remarquable encore, dans les différents rites, à partir des milieux palestiniens et syriens (pour les auteurs, cf art. LITURGIE, *supra*, col. 914 svv). Dans le rite byzantin, les textes poétiques ont envahi tout l'office, et les cantiques scripturaires, les psaumes eux-mêmes, ne sont plus chantés que partiellement et assez rarement (cf *La prière des Églises de rite byzantin*, Chevetogne, 1972, introd. de C. Hannick et lexique).

Dans la liturgie romaine, la réforme entreprise par Vatican II a provoqué une efflorescence de compositions liturgiques dans toutes les langues; un certain nombre de pièces, reprises de sources anciennes ou de création récente, mentionnent expressément le devoir et les bienfaits de la louange : « Dieu éternel et tout-puissant, tu n'as pas besoin de notre louange, et pourtant c'est toi qui nous inspires de te rendre grâces; nos chants n'ajoutent rien à ce que tu es, mais ils nous rapprochent de toi par le Christ notre Seigneur » (préface commune 4).

2° La vie quotidienne du chrétien. — Parmi les chrétiens, certains ont une vocation spéciale à une prière faite en commun, où la louange joue un rôle déterminant (cf Vatican II, *Décret sur le ministère et la vie des prêtres*, 5; *Sur la rénovation de la vie religieuse*, 7). Les moines et chanoines réguliers rythment leur vie de foi et de charité par la louange : « Sept fois le jour, proclamons les louanges de notre Créateur, et la nuit, levons-nous pour le célébrer » (S. Benoît, *Règle*, ch. 16). La spiritualité monastique en est marquée d'un caractère très accusé de louange contemplative (P. Delatte, *Commentaire sur la Règle de saint Benoît*, Paris, 1913, p. 149-155; DS, t. 2, col. 1379-1380; art. GUÉRANGER, t. 6, col. 1102). Pour l'apport du monachisme pachômien et basilien, cf art. GLOIRE, t. 6, col. 462.

Mais en tout état de vie, la louange peut et doit caractériser la vie chrétienne, comme en témoigne, dès la fin du 2e siècle, Clément d'Alexandrie :

> Ce n'est pas dans un lieu défini, ni dans un temple privilégié, ni à certaines fêtes et à certains jours fixes, c'est tous les instants de la vie, c'est en tous lieux, seul ou avec d'autres partageant sa foi, que le parfait chrétien honore Dieu, c'est-à-dire proclame son action de grâces pour la connaissance de la vraie règle de vie... Passant donc toute notre vie comme une fête, persuadés que Dieu est toujours partout, nous labourons en chantant, nous naviguons au chant des hymnes, nous nous conduisons en tout comme des citoyens des cieux. Le parfait... rapporte constamment à Dieu le légitime usage de toutes choses, nourriture, boisson, parfums; il en offre les prémices à Celui qui a tout donné, lui rendant grâces par le Don et l'Onction, et par le Verbe qui lui a été donné... Toute sa vie est une liturgie sacrée... Il s'y unit au chœur céleste par le souvenir constant de Dieu, engagé dans une contemplation sans relâche (*Stromates* VII, 7, PG 9, 449, 452, 459; trad. J. Juglar, *Le sacrifice...*, p. 282-283).

Augustin exhortait son peuple à louer le Seigneur en conduisant ses affaires, en prenant sa nourriture. « J'ose même dire : quand tu dors, que ton âme bénisse le Seigneur. Ne te laisse pas envahir par la pensée d'une turpitude... Ton innocence, même pendant le sommeil, est la voix de ton âme » (*In ps.* 102, 2, CCL 40, 1451). Il expliquait comment le respect de la loi de Dieu fait des actions ordinaires (manger, boire, relations conjugales) une louange qui, à la différence de la psalmodie, peut ne se taire jamais (*In ps.* 146, 2, CCL 40, 2122-2123). François de Sales se fait l'écho de cette doctrine (Sermon pour la fête de saint Augustin, *Œuvres*, t. 9, Annecy, 1897, p. 329).

Vatican II reprend l'enseignement traditionnel : par une vie de foi et de charité, le peuple de Dieu offre un sacrifice de louange (*Const. sur l'Église*, 12); il n'est guère d'usage honnête des choses matérielles qui ne puisse être dirigé vers la louange de Dieu (*Liturgie*, 61), surtout les beaux arts, et particulièrement l'art sacré, qui vise à exprimer la beauté infinie de Dieu (122); par l'homme qui assume en lui le monde matériel, celui-ci peut participer à la libre louange du Créateur (*Sur l'Église dans le monde de ce temps*, 14); chez les époux chrétiens qui assument leur rôle de procréateurs, la glorification de Dieu est l'épanouissement de leur confiance en la Providence (50).

3° Louange et contemplation. — Des saints très engagés dans la vie active ont été des hommes de louange. Tel François d'Assise : « avant même les stigmates, son existence n'était qu'une *laude* perpétuelle » (DS, t. 5, col. 1294); il voit dans le *Pater* la formule toute simple de l'adoration et le paraphrase en *Louanges du Seigneur* (col. 1295; François d'Assise, *Documents*, Paris, 1968, p. 159-164); son *Cantique des créatures*, qu'il acheva moribond, est universellement connu (*ibidem*, p. 196-197). De même Ignace de Loyola, dans la méditation fondamentale qui ouvre les *Exercices spirituels*, fait de la louange la première fin de l'homme (cf H. Watrigant, *La méditation fondamentale avant saint Ignace*, Enghien, Belgique, 1907; H. Bremond, *Histoire littéraire...*, t. 3, Paris, 1925, p. 29-31; G. Fessard, *La dialectique des Exercices...*, t. 2, coll. Théologie 66, Paris, 1966, p. 19-20). Et la maxime « pour une plus grande gloire de Dieu » exprime la motivation profonde de son existence (cf DS, art. GLOIRE, t. 6, col. 487-494; art. IGNACE, t. 7, 1286-1287). Voir aussi art. JACOPONE DE TODI, t. 8, col. 20-26, et LITURGIE, t. 9, col. 923-932.

La louange joue un rôle essentiel dans la vie contemplative. Quelques témoignages semblent la situer à un moment précis de la vie d'oraison.

Thérèse d'Avila décrit le troisième degré d'oraison comme un sommeil des puissances, qui ne comprennent plus ce qu'elles opèrent et n'ont d'autre liberté que celle de s'occuper de Dieu : « On prononce alors beaucoup de paroles à la louange de Dieu, mais sans ordre; à moins que Dieu n'en mette, l'entendement est impuissant à le faire... L'âme voudrait que tous les hommes pussent alors contempler et comprendre la gloire à laquelle elle est élevée, afin d'en louer Dieu et de l'aider elle-même à le glorifier » (*Vie*, ch. 16, trad. Grégoire de Saint-Joseph, Paris, 1928, p. 253; cf *Château de l'âme*, 6es demeures, ch. 6, cité DS, t. 8, col. 1476; 7es demeures, ch. 3).

Marie de l'Incarnation l'ursuline a noté l'exubérance de louanges divines dans l'âme qui accède au mariage spirituel, ce que son fils et biographe, Claude Martin, a nommé son « Épithalame » : « Rien ne l'empêchait de louer les perfections de son Époux... Ce qui n'était pas une simple élévation d'esprit, mais un véritable cantique, parce qu'il se faisait par un mouvement d'amour, de louange et de joie, dans la complaisance qu'elle avait que son Amour était Dieu et grand Dieu » (*Relation* de 1633, dans *Écrits*, éd. A. Jamet, Paris-Québec, t. 1, 1929, p. 221-222; cf *Relation* de 1654, t. 2, 1930, p. 288).

Dans une spiritualité monastique, où la vie d'oraison est en dépendance plus marquée de la liturgie, la louange ne sera jamais absente; cependant, elle devient dominante lorsque « la vie spirituelle, peu à peu simplifiée, atteint un degré d'harmonie, de clarté et de paix où la charité s'épanouit spontanément en louange » (DS, t. 2, col. 2122, à propos de Cécile Bruyère † 1909). C'est sur la fin de sa courte vie que la carmélite de Dijon, Élisabeth de la Trinité, se donne le nom nouveau de « louange de gloire » (cf DS, t. 4, col. 590-594; t. 6, col. 486).

Deux auteurs, Évagre le Pontique au 4e siècle et Jean de la Croix au 16e, fournissent un témoignage plus précis et affirment que la louange, à un degré éminent de la vie de prière, n'a plus son origine dans la créature, mais en Dieu même. « Celui qui prie en esprit et en vérité, dit Évagre, ne tire plus des créatures les louanges qu'il donne au Créateur, mais c'est de Dieu même qu'il loue Dieu » (*Traité de l'oraison*, n. 59; trad. I. Hausherr, RAM, t. 15, 1934, p. 89). Cette « redoutable et suréminente oraison en esprit et en vérité » (n. 146), liée à l'état de charité parfaite (n. 77), ne se fonde plus sur la contemplation des êtres créés, mais sur celle de la Trinité elle-même. Elle est l'œuvre du Verbe et de l'Esprit, « la main et le doigt de Dieu », qui font louer le Père sans la médiation d'aucune créature (cf I. Hausherr, *ibidem*, commentaire).

Dans l'avant-dernière strophe de son *Cantique*, Jean de la Croix décrit l'état de l'âme parvenue à la contemplation parfaite comme un printemps où l'épouse entend la voix de l'Époux qui lui parle en l'intime de l'âme comme le chant du rossignol (cf art. JUBILATION, t. 8, col. 1476). Ce chant provient de la « spiration du Souffle » : « L'âme par son union aspire en

Dieu vers Dieu avec la même aspiration divine que Dieu, vivant chez elle, aspire en soi-même vers elle » (strophe 38, trad. Ph. Chevallier, Paris, 1930, p. 309). Jean de la Croix voit en cela la conséquence de l'adoption de grâce (en référence à *Gal.* 4, 6; *Jean* 1, 12; 17, 20-24) : « Étant donné que Dieu l'élève dans sa bonté à devenir déiforme et unie à la très sainte Trinité, ce qui la rend divine par participation, comment serait-il incroyable qu'elle exerce son activité d'intelligence, de connaissance et d'amour en la Trinité même, de concert avec elle et tout comme elle, mais d'une manière participée, Dieu opérant cette chose en l'âme? » (p. 310). « Elle donne Dieu à Dieu même en Dieu » (*Vive flamme*, str. 3, v. 6).

François de Sales est dans son rôle de vulgarisateur de la théologie mystique (DS, t. 2, col. 2038), quand il expose comment « la sainte bienveillance produit la louange du divin Bienaymé » (*Traité de l'amour de Dieu*, liv. v, ch. 8).

L'amour de bienveillance fait *sortir*, éclater au-dehors, ce que l'amour de complaisance a fait *entrer* et accumuler au-dedans, avec des échanges fréquents entre la complaisance et la bienveillance. Ne pouvant assouvir par elle-même son désir de louer le Bien-aimé, l'âme fait appel à toutes les créatures (ch. 9), aux anges et aux saints (ch. 10), à la Vierge et à notre Seigneur, dont la louange est doublement divine (ch. 11). Enfin, elle fait appel à la louange que Dieu se donne à lui-même, la seule qui soit infinie comme son objet (ch. 12; cf DS, t. 6, col. 472). François ne dit pas que la divine louange est communiquée à l'âme, mais que celle-ci s'y unit, dans la joie de voir son désir assouvi :

« Mays en cette complaysance naist derechef un nouveau désir de louer, car le cœur voudrait louer cette si digne louange que Dieu se donne à soy mesme.., si que, par ce retour et répétition de louange sur louange, il s'engage, entre la complaysance et la bienveuillance, en un très heureux labyrinthe d'amour, tout abismé en cette immense douceur, louant souverainement la Divinité de quoy elle ne peut estre asses louée que par elle mesme », surenchère qui aboutit à « l'hymne d'admiration qui ne se chante qu'en silence » (*Œuvres*, t. 4, Annecy, 1894, p. 298).

4° **Renouveaux contemporains.** — Les réveils spirituels qui jalonnent l'histoire de l'Église comportent généralement une redécouverte de la prière, ou de tel élément de la prière précédemment oublié. En 1967, on constatait « que nos contemporains ne sont guère en général touchés par l'idée de la gloire de Dieu » (DS, t. 6, col. 487). Or, depuis, s'est développé le « mouvement pentecôtiste » (cf art. Don des Langues, DS, t. 9, col. 225-226), dont une des caractéristiques est de mettre fortement l'accent sur la louange et l'action de grâces. Dans les assemblées de prière suscitées par ce mouvement, la louange à Dieu, au Christ ressuscité, jaillit fréquemment sous une forme spontanée et joyeuse. Elle s'exprime en termes bibliques, en chants, en paroles murmurées, quelquefois en « langues ». « L'effusion de l'Esprit » (certains disent « baptême de l'Esprit »), que l'on demande au groupe, suscite ordinairement une prière où domine la louange et la bénédiction, dans une redécouverte des merveilles de Dieu et des dons de l'Esprit (cf DS, *ibidem*).

Les chrétiens qui fréquentent de telles assemblées prennent l'habitude de louer Dieu en toute circonstance, faste ou néfaste, de leur vie personnelle, familiale ou professionnelle. Les dirigeants du mouvement recommandent cette louange comme « basée sur l'acceptation totale et joyeuse du présent comme faisant partie de la volonté parfaite d'un Dieu d'amour » (M. Carothers, *Puissance de la louange*, p. 15). Ils se défendent d'en faire un remède-miracle ou une méthode d'autosuggestion, encore que, d'après certains récits, l'efficacité reconnue à la louange n'est pas exempte de naïveté.

Dans la mesure où elle évite toute déviation et ne compromet pas l'équilibre de la prière en négligeant ses autres formes, cette insistance sur la louange est un signe de santé. On peut y voir à bon droit un fruit du retour à la Bible et une action de l'Esprit Saint. Elle favorise une attitude spirituelle d'obéissance et d'abandon joyeux à la volonté du Seigneur. Par le sens de la gratuité qu'elle suppose (H. Paissac, *Louange de Dieu*, VS, t. 76, 1947, p. 5-17), la louange contribue à purifier la foi.

« Louer, c'est traiter Dieu en Dieu, s'adresser à lui en éliminant les fausses images que nous nous faisons de lui... Il s'agit de rendre honneur à son mystère en sachant qu'il collabore en tout avec ceux qui l'aiment (cf *Rom.* 8, 28)... Louer, c'est tout simplement rendre au Seigneur grâce pour grâce, reconnaître le don de Dieu et lui donner une réponse de même nature, c'est-à-dire gratuite » (E. Yon, dans *Tychique*, revue des communautés charismatiques, Lyon, n. 2, février 1976, p. 3-7).

De surcroît, louer Dieu « est aujourd'hui témoigner de l'homme. C'est en effet dire que l'homme ne se définit pas par l'utile, le rentable, l'efficace, mais qu'il a valeur parce qu'il existe. La prière de louange introduit l'homme dans la liberté et dans la joie, quel que soit son état » (R. Coffy, *Sens de la prière monastique aujourd'hui..*, dans *Documentation catholique*, t. 73, 1976, p. 92).

4. **DANS LES RELIGIONS NON CHRÉTIENNES.** — Attitude spontanée de l'homme face à la divinité, la louange n'est pas ignorée hors du christianisme; mais on ne peut qu'indiquer ici quelques pistes.

1° Dans le *judaïsme* post-biblique, le genre psalmique continue d'être à l'honneur, ainsi qu'en font preuve avant l'ère chrétienne les psaumes dits de Salomon et les hymnes de Qumrân et plus tard *La couronne du royaume* de Salomon Ibn Gabirol (cf DS, art. Judaisme, t. 8, col. 1546) : quarante chants dans la ligne des psaumes bibliques (texte traduit et présenté par A. Chouraqui, *Mélanges de philosophie et de littérature juives*, 2 vol., Paris, 1956-1957). Façonnée par les psaumes et les bénédictions, la piété juive reste marquée par la louange (cf DS, t. 8, col. 1537-1538, 1540-1542, 1558-1561).

2° L'*Islam* fait de la louange, avec l'adoration, une expression fondamentale de la relation à Dieu, prêchée par Muhammad, « le loué » (cf DS, t. 7, col. 2116-2117). Dieu est « le Riche qui n'a besoin de rien » (*Coran* 35, 15). Il est *hamid*, Celui qui possède la Louange : c'est pourquoi il a créé, et la création répond à cet attribut (DS, t. 7, col. 2131). La prière rituelle du musulman est avant tout une affirmation de la transcendance divine (*allahu akbar* : Dieu est grand); on se soucie peu de demande, l'attention est donnée à l'adoration et à la louange (cf M. Fitzgerald, *La liturgie chrétienne et les textes islamiques*, dans *Concilium*, n. 112, 1976, p. 71-87). La litanie des quatre-vingt-dix-neuf noms de Dieu, épars dans le Coran (le centième est inexprimable), est un beau spécimen de cette louange adorante; l'invocation qui vient en toutes circonstances est *hamdullah*, louange à Dieu. Demander que la volonté de Dieu soit faite serait incompréhensible pour un musulman; Dieu ne nous demande pas notre avis et n'a pas besoin de notre prière; on ne peut que le louer et le remercier (cf R. Arnaldez, *Sensibilités religieuses*

et dialogue, dans *Islamochristiana*, n. 1, 1975, p. 18).

3° Parmi les religions d'Asie originaires de l'Inde (cf DS, t. 7, col. 1657-1687), l'*hindouisme* ou brahmanisme fait place à la louange de la divinité, en particulier dans les *hymnes védiques*; il en est de même dans le *bouddhisme*, cf M. Dhavamony, *Culte chrétien et écrits hindous*; H. Waldenfels, *Parole et silence dans le bouddhisme*, dans *Concilium*, n. 112, 1976, p. 11-24 et 35-54.

4° Dans le paganisme ancien, les hymnes de louange ne manquent pas. Pour l'Égypte ancienne, on trouvera une ample documentation, en parallèle avec la Bible, dans A. Barucq, *L'expression de la louange divine dans la Bible et en Égypte*, Le Caire, 1962. Pour l'Orient ancien, voir *Summerische und Akkadische Hymnen und Gebete*, éd. et trad. all. A. Falkenstein et W. von Soden, Zurich-Stuttgart, 1953. Chez les grecs, il faut au moins mentionner l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe (cf É. des Places, *La religion grecque*, Paris, 1969, p. 263-264; voir aussi la table au mot *hymne*).

1. *Généralités.* — DACL, *Louange chrétienne*, t. 9, 1930, col. 2531-2542 (H. Leclercq traite uniquement des éloges entre chrétiens). — L. Bouyer, *Dictionnaire théologique*, Paris, 1963, p. 395. — *Catholicisme*, t. 7, 1975, col. 1108-1112 (Ph. Rouillard; bibliographie).

2. *Bible.* — Kittel, Ἔπαινος, t. 2, 1935, p. 583-584 (H. Preisker); Ὕμνος, ὑμνέω, Ψάλλω, Ψαλμός, t. 8, 1969, p. 492-506 (G. Delling; p. 495-496 : chez les grecs). — A. Barucq, *L'expression de la louange divine..*, déjà cité.

L. Cilleruelo, *La mentalidad del salmo di loanza*, dans *La Ciudad de Dios*, t. 164, 1952, p. 533-552. — G. von Rad, *Der Lobpreis Israels*, dans *Antwort* (Festschrift K. Barth), Zurich, 1956, p. 676-687. — H. Gunkel et J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, 2e éd., Göttingen, 1966, p. 32-94. — A. Deissler, *Das Lobpreisende Gottesvolk in den Psalmen*, dans *Sentire Ecclesiam* (Festschrift H. Rahner), Fribourg-en-Brisgau, 1961, p. 17-49. — A. Gelin, *La prière des Psaumes*, Paris, 1961. — P. Beauchamp, *Plainte et louange dans les Psaumes*, dans *Christus*, n. 49, 1966, p. 65-82. — É. Beaucamp, *La théologie des Psaumes*, dans *Études franciscaines*, t. 18, 1968, p. 103-136 (tirage à part, Blois, 1968); art. *Psaumes*, DBS, t. 9, 1973, col. 1-206; I. Saint-Arnaud, *ibidem*, col. 206-214 : les psaumes dans la tradition chrétienne. — C. Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen*, 4e éd., Göttingen, 1968. — J.-J. Vesco, *Hymne et supplication dans la prière du psautier*, dans *La Maison-Dieu*, n. 121, 1975, p. 22-55.

J. Guillet, *Le langage spontané de la bénédiction dans l'ancien Testament*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 57, 1969, p. 163-204.

G. Bornkamm, *Lobpreis, Bekenntnis und Opfer*, dans *Apophoreta* (Festschrift E. Haenschen), Berlin, 1964, p. 46-63. — M.J. Moreton, *The Sacrifice of Praise*, dans *The Church Quarterly Review*, t. 165, 1964, p. 481-494. — A. Suski, *Il salmo di lode nella lettera agli Efesini*, Rome, 1973 (extrait de thèse).

3. *Pères et théologiens.* — A.J.M. Blijlevens, *Gebed als lofprijzing in leer en praktijk van de Kerk*, Nimègue, 1968 (histoire et théologie). — A.-M. Besnard et J. Perret, *Saint Augustin : prier Dieu, les Psaumes*, Paris, 1964. — C. Vaggagini, *La teologia della lode secondo S. Agostino*, dans *La preghiera nella Bibbia e nella tradizione..*, Rome, 1964, p. 399-467; G. Penco, *La preghiera presso il monachesimo occidentale del secolo* VI, *ibidem*, p. 493-505. — I. Colosio, *La lode divina nel commento di S. Tommaso ai salmi*, dans *Rassegna di ascetica e mistica*, t. 25, 1974, p. 179-194.

H. Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*, t. 3, vol. 2, 2e p., Einsiedeln, 1969, p. 363-511; trad. franç., *La gloire et la croix*, t. 3, vol. 2, coll. Théologie 83, Paris, 1975, p. 335-471.

4. *Liturgie et vie spirituelle.* — J. de Puniet, *La louange divine*, VS, t. 4, 1921, p. 443-452; H. Martin, *La louange de Dieu*, t. 19, 1928, p. 154-181, 296-312 (tirage à part, Paris, 1936); H. Paissac, *Louange de Dieu*, t. 76, 1947, p. 5-17. — Marie-Benoît, *La louange divine*, dans *Études franciscaines*, t. 49, 1937, p. 660-674. — I. Ryelandt, *La louange divine. Essai de définition*, dans *Revue liturgique et monastique*, t. 22, 1937, p. 390-399. — *L'Église en prière. Introduction à la liturgie*, éd. A.-G. Martimort, 3e éd., Paris, 1965, p. 193-203. — M. Trémeau, *La louange de Dieu. Sa valeur théologique et spirituelle*, dans *Esprit et Vie*, 1971, p. 266-269.

J. Juglar, *Le sacrifice de louange*, cf *supra*, col. 1028. — M. Magrassi, *Sacrificio di lode*, Rome, 1973. — E.J. Kilmartin, *Sacrificium laudis : Content and Function of early Eucharistic Prayers*, dans *Theological Studies*, t. 35, 1974, p. 268-287.

5. *Renouveau charismatique.* — K. et D. Ranaghan, *Le retour de l'Esprit. Le mouvement pentecôtiste catholique*, Paris, 1972. — M. Carothers, *De la prison à la louange*, 2e éd., Mont-sur-Lausanne, 1975; *Puissance de la louange*, 1974.

6. *Religions non chrétiennes.* — A.M. di Nola, *La preghiera dell' uomo. Antologia della preghiera di tutti i tempi et tutti i populi*, Parme, 1957; adapt. franç., *Le livre d'or de la prière..*, Paris, 1964 (plusieurs hymnes de louange). — S. Lemaître, *Textes mystiques d'Orient et d'Occident*, 2 vol., Paris, 1955. — *Les Hymnes de Qumrân (Hadayoth)*, éd. M. Delcor, Paris, 1962. — L. Renou, *Hymnes et prières du Veda*, Paris, 1938; *Hymnes spéculatifs du Veda*, Paris, 1956.

Pauly-Wissowa, *Hymnos*, t. 9, 1914, col. 140-183 (R. Wünsch); *Der kleine Pauly*, t. 2, 1967, col. 1268-1270 (K. Ziegler).

Jean Gaillard.

LOUBER (Lauber, Lauwber, Löber, Luber; Jacques), chartreux, 1440-1513. — D'après une note du *Manuale* qu'il compila en 1505, Jacques Louber naquit le 17 octobre 1440. Sa famille faisait partie de la noblesse de Lindau, près de Constance, mais, à part l'attestation du calendrier de la chartreuse d'Ittingen, on ne trouve aucune trace de ses parents Ulrich † 1497 et Élisabeth † 1488 dans les documents de Lindau. Louber s'inscrivit à l'université de Bâle avant la Pentecôte 1466.

Attaché à l'école nominaliste, il obtint les titres de bachelier (1467) et de maître ès arts (1470). Il est licencié en droit en 1475 (uniquement en droit canon, semble-t-il, bien que des documents contemporains le disent « decretorum doctor » ou « juris utriusque doctor »). L'université de Bâle garde plusieurs de ses livres de cours, dont certains annotés de sa main.

Louber est recteur de son université du 18 octobre 1476 au 30 avril 1477. A l'Épiphanie 1477, il décide de s'engager dans la vie religieuse, fait vœu de chasteté le lendemain et entre à la chartreuse de Bâle le 5 mai. Par dispense spéciale, il fait sa profession le 17 novembre de la même année; il semble qu'il ait été ordonné prêtre le 31 mai 1477, pendant son noviciat; sa première messe est mentionnée le 25 juillet.

Le 25 mai 1480, Louber remplaça Henri Arnold, son ami, dans la charge de prieur; il gouverna la chartreuse de Bâle pendant vingt-deux ans et fut plusieurs fois visiteur de la province du Rhin (1484-1485, 1486-1495, 1499-1502). Bon administrateur, il attira des donations substantielles, procéda à d'importantes constructions, accrut le nombre des cellules. Il augmenta la bibliothèque de plus de douze cents volumes, dont un bon nombre proviennent de Jean Heynlin de Lapide (DS, t. 7, col. 435-437), entré à la chartreuse de Bâle. Des conflits philosophiques entre nominalistes et réalistes troublèrent la paix du monastère. Louber se signala par sa fidélité à l'observance religieuse.

Il rédigea un *Obsequiale* (Bâle, Université, ms A x, 121) qui contient aussi les cérémonies pour la réception des novices, et un *Ordinarium pro officio sacristae* (ms A ix, 6) qui offre des textes pour certaines messes et un répertoire des ouvrages d'Henri Arnold (DS, t. 1, col. 892-893). Le ms A xi, 73 (1496/97), conserve un *De officiis Dyaconatus et Subdyaconatus* (f. 45r-55v) et un

Ordinarium divinorum officiorum pro Novellis (f. 63r-149v) de la main de Louber. En 1499, il se trouva parmi les définiteurs du chapitre général qui approuva les *Consuetudines seu Cerimonie domus cartusie* (éd. dans J. Hogg, *Mittelalterliche Caerimonialia der Kartäuser*, coll. Analecta cartusiana 2, Salzbourg, 1971, p. 163a-305).

Le chapitre général de 1501 nomma Louber prieur de Buxheim; ce déplacement, d'abord annulé, fut renouvelé en 1502. La situation qu'il trouva fut difficile : une partie de la communauté, dont les chargés d'office, refusa de reconnaître sa nomination; la situation économique était obérée. Le nouveau prieur attira vite des secours importants qui permirent de restaurer le bien-être; mais le chapitre général de 1505 devait encore réaffirmer la validité de la nomination de Louber et menacer les opposants de sanctions canoniques.

A Buxheim, Louber compila en 1505 un *Manuale* (conservé à la chartreuse de l'Aula Dei, Saragosse); il contient une liste des ordonnances des chapitres généraux de 1412 à 1500 (selon l'ordre alphabétique), un répertoire des *Statuta antiqua* (1249), les *Statuta nova* (1368) divisés en sections relatives aux moines et aux frères lais, l'*Obsequiale* de Buxheim, d'autres textes utiles pour un prieur et les ordonnances elles-mêmes. Il réorganisa aussi la bibliothèque.

A la suite d'une attaque cardiaque, Louber fut relevé de sa charge sur sa demande le 28 octobre 1507; il choisit de regagner la chartreuse de Bâle. Il y mourut à la suite d'une longue et douloureuse maladie le 25 juin 1513. Georges Carpentarius a tracé de lui dans sa Chronique un sympathique portrait.

Ce qui nous reste des écrits spirituels de Louber est décevant. Son *De modo contemplandi*, dont parle la *Chronique* de la chartreuse de Bâle (p. 342), est inconnu, bien qu'il semble avoir été imprimé. Le ms de Bâle, Université, B x, 12, offre une série de méditations en trois points pour les sept jours de la semaine sur la mort et la vie éternelle, et une méditation sur la vigilance (f. 112v). Le ms A x, 47 (f. 106 svv) contient, outre des sermons et conférences de 1480-1490 sans grand relief, une brève *Materia de compassione gloriosae Virginis Mariae.*

S. Autore signale des *Quaedam brevia excerpta ex tractatulo F. J. Loucher* (sic)... *contra eos qui dicunt sanctos Joseph, Joachim... non esse venerandos* (s l n d) qu'on n'a pas identifiés, et des *Historie, Legende ac Officia compassionis B.V... Mariae et suorum progenitorum atque cognatorum* (Phorce, Th. Anshelmus, 1507, 32 p. in-fol.) complétés par des *Excerpta* d'un traité sur la vénération des saints de l'ancien Testament et par des *Orationes* en l'honneur des saints de la famille du Christ; l'ouvrage, mis en vente par le libraire munichois Rosenthal (Catalogues 80, n. 4574, et 86, n. 2129), à la fin du 19e siècle, n'a pas été localisé depuis lors.

Chronologia Buxiana (ms, Pfarrarchiv Buxheim, p. 32). — *Chronologisches Verzeichnis der Vorsteher und Prioren der Kartause Buxheim* (ms, Staatsarchiv des Kantons Thurgau, Frauenfeld, Abt. Kartause Ittingen, Buxheimer Schachtel, 18e s.). — S. Autore, *Bibliotheca cartusiana* (Archives de la Grande Chartreuse).

W. Vischer et A. Stern, *Basler Chroniken*, t. 1 *Die Chroniken des Karthäuserklosters*, Leipzig, 1872, p. 233-537. — L. Le Vasseur, *Ephemerides ordinis cartusiensis*, t. 2, Montreuil, 1891, p. 374. — Ch. Nicklès, *La chartreuse du Val Sainte-Marguerite à Bâle*, Porrentruy, 1903, p. 218-252. — G. Binz, *Die deutschen Handschriften der... Universität Basel*, t. 1, Abt. A, Bâle, 1907, p. 129-130, 181. — I. Jaricot, *Étude du « Manuale » du prieur de Buxheim D.J. Louber*, dactylographié, Montalegre, 1943.

H.G. Wackernagel, *Die Matrikel der Universität Basel*, t. 1, Bâle, 1951, p. 60, 144-146. — M. Burckhardt, *Aus dem Umkreis der ersten Basler Universitätsbibliothek*, dans *Basler Zeitschrift*, n. 58/59, 1959, p. 155-191, surtout, 170-180. — G. Meyer et M. Burckhardt, *Die mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek Basel. Beschreibendes Verzeichnis*, Abt. B : Theologische Pergamenthandschriften, t. 2, Bâle, 1966, p. 539-545; t. 3, Register, 1975, p. 1032. — Fr. Stöhlker, *Die Kartause Buxheim, 1402-1803*, t. 1, Buxheim, 1974, p. 39, 108-109; t. 2, 1975, p. 32, 188-190.

James Hogg.

1. LOUIS IX (saint), roi, 1214-1270. Voir DS, t. 1, col. 1669 (biographies); t. 5, col. 868-869 (vie spirituelle).

2. LOUIS DE ALARCON, augustin, † après 1554. — Les chroniqueurs et historiens augustins ont gardé sur Luis de Alarcon, augustin espagnol de la première moitié du 16e siècle, un silence qui étonne, bien qu'il ait écrit « un livre mystique qui, par son esprit et sa qualité littéraire, notamment en ce qui concerne la langue, peut être égalé aux meilleurs de son temps » (J. Catalina Garcia, *Ensayo de una tipografia complutense*, n. 216).

D. Gutierrez a donné quelques renseignements puisés dans les registres de la curie généralice. En novembre 1539, le supérieur général Jérôme Seripando agrégea Luis de Alarcon à la province d'Apulie, où il vivait depuis longtemps et où il avait été supérieur du couvent de Lucera; en août 1540, il obtint l'autorisation de se rendre à la cour de l'empereur Charles Quint ou de regagner sa province en Espagne. Alarcon se rendit d'abord à Bruxelles, où il présenta à l'empereur un mémoire sur la réforme de l'ordre en Espagne. Il était en Espagne au printemps de 1541. Dix ans plus tard, le nouveau supérieur général, Cristoforo da Padova, lui accorda à nouveau permission de retourner en Espagne. Alarcon présenta un second mémoire de réforme au cardinal protecteur Marcel Cervini, futur Marcel II, auquel le supérieur répondit le 28 janvier 1552. La dernière fois que son nom paraît dans les registres, le 24 août 1554, il résidait en Espagne. Il dut mourir peu après.

Ces hautes relations comme l'élégance naturelle de ses écrits font désirer de connaître davantage sa personne et sa vie. Ces écrits font en effet écho aux questions brûlantes dans l'Espagne du 16e siècle : Luis de Alarcon est un partisan décidé de la réforme intérieure de son ordre, de l'oraison mentale et de l'utilisation de la langue vulgaire dans les ouvrages de spiritualité et la lecture de la Bible.

Il publia un *Camino del cielo en que se demuestra como se busca y halla Dios de todo corazón christiano, y se declara la maldad y ceguedad deste mundo* (Alcala de Henares, 1547; Grenade, 1550); A.C. Vega le réédita, *Camino del cielo y de la maldad y ceguedad del mundo* (Barcelone, 1959). L'auteur laisse entendre qu'il s'agit d'un livre où l'on vise à approfondir la démarche augustinienne de l'ascension de l'homme vers Dieu : « comment on recherche Dieu et comment on le trouve ».

L'ouvrage comprend trois parties : la première traite de la nécessité et de l'utilité de la lecture spirituelle; la seconde, de la méditation, « œuvre de l'esprit et de la pensée intime de l'homme » (éd. 1959, p. 109), avec explication des thèmes qui doivent la nourrir; la troisième, de l'exercice de l'oraison, de sa nature, de sa

nécessité, de son excellence, de son utilité et efficacité, des obstacles que l'on rencontre en son accomplissement et des remèdes à employer pour l'aimer et y garder le recueillement. « C'est à bon droit que nous pouvons appeler ce traité *Camino del cielo*, car tout ce dont il traite achemine par des moyens bien nécessaires à chercher et trouver Dieu notre Seigneur, pour commencer à jouir de lui déjà dès ici-bas » (*Prologue*, p. 60).

Parmi les livres en castillan, qui alimentaient alors la piété chrétienne, Alarcon recommande ceux qui « non seulement éclairent l'intelligence pour connaître les choses de Dieu, mais en même temps embrasent le cœur de la crainte et de l'amour de Dieu : ainsi le texte du saint Évangile, la *Vita Christi* de Ludolphe le chartreux, les *Vitae patrum*, les *Meditaciones* de notre Père saint Augustin, le *Soliloquio* et d'autres opuscules de saint Bonaventure, le *Contemptus mundi*, le *Flos sanctorum* et autres œuvres semblables. Pour les doctes, innombrables sont les ouvrages » (I, ch. 9, p. 96). Sainte Thérèse recommendera à peu près les mêmes ouvrages dans ses *Constituciones* (*Obras*, éd. Silverio, t. 6, Burgos, 1919, p. 5).

L'appel que Luis adresse à tous, religieux et séculiers, pour qu'ils s'adonnent à « l'exercice très sain et salutaire de la sainte méditation », à la lecture et à l'oraison mentale, est parmi les plus vibrants à cette époque.

« De l'exercice divin de l'oraison, le prophète écrit : « Approchez-vous de Dieu et vous serez illuminés » (*Ps.* 33, 6). En disant *approchez-vous*, il indique l'exercice de l'amour divin. Personne, en effet, ne s'approche de Dieu en vérité, ni ne l'embrasse, ni ne devient un avec lui, sinon par l'amour. Et lorsqu'on fait il l'aime, il le désire, et en le désirant, il le prie. C'est pourquoi l'apôtre déclare : « Celui qui s'unit à Dieu, devient un seul esprit avec lui » (1 *Cor.* 6, 17). En effet, comme le dit saint Denys : « L'amour est une vertu unitive »; et saint Augustin : « L'âme est plus où elle aime, qu'en son propre corps qu'elle anime » (I, ch. 1, p. 71).

En ce passage, qui renferme la moëlle de son ouvrage, Alarcon se présente délibérément comme un disciple de l'Aréopagite et d'Augustin : il accueille avec ferveur la notion d'une élévation vers Dieu exclusivement affective (« affectibus, non gressibus »), en son acception paulinienne la plus accusée; il représente aussi ce mysticisme illuministe orthodoxe toujours en danger de dévier en direction des *alumbrados*. Logique avec ses principes, Alarcon regarde comme un obstacle à l'oraison tout ce qui empêche le recueillement de l'âme : « Puisque l'esprit est plus en ce à quoi il pense et en ce qu'il aime que dans le corps qu'il gouverne, il s'ensuit que lorsqu'il est occupé en ces choses visibles et en ces œuvres extérieures, même licites, il est comme hors de sa maison et aussi hors de lui-même » (III, ch. 6, p. 255-256).

Le *Camino del cielo* a beaucoup de ressemblances et de parallèles avec le traité de saint Thomas de Villeneuve † 1555, *De la lección, meditación, oración y contemplación* (*Opera omnia*, t. 6, Manille, 1897, p. 454-470). En ce qui concerne les obstacles à l'oraison (p. 464-465), la ressemblance est quasi littérale. C'est peut-être à cause des règles sévères de l'Inquisition contre les écrits mystiques qu'Alarcon n'a pas osé aborder le thème de la contemplation. Il cite et utilise cependant la *Via spiritus* (Salamanque, 1541) du franciscain Barnabé de Palma, l'œuvre contemporaine de base sur l'oraison de recueillement (incluse plus tard dans l'Index des livres prohibés de Valdés, 1559) comme « une autre voie plus haute pour monter et progresser dans la connaissance et dans l'amour de Dieu » (II, ch. 19, p. 214-219) et lui rendre un culte en esprit et en vérité.

Avec cette pensée centrale d'Alarcon coïncide le commentaire de Jean de la Croix sur « Mas, como perseveras, / oh vida, no viviendo donde vives? », rappelant « que l'âme vit davantage en ce qu'elle aime que dans le corps qu'elle anime » (*Cántico espiritual*, dans *Obras*, éd. Silverio, t. 3, Burgos, 1930, p. 44); cette coïncidence ne semble pas fortuite, mais indique que la lecture du *Camino del cielo* devait être familière au poète.

J.F. Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 19. — G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca iberoamericana de la Orden de San Agustín*, t. 1, Madrid, 1913, p. 76-78. — I. Monasterio, *Místicos agustinos españoles*, t. 1, El Escorial, 1929, p. 101-115. — D. Gutierrez, *Fray Luis de Alarcón. Documentos y notas en torno a su vida y actividades*, dans *La Ciudad de Dios*, t. 170, 1957, p. 242-257; *Ascéticos y místicos de España, Portugal e Hispanoamérica*, dans *Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister*, t. 2, Rome, 1959, p. 180, 233-234; *Fray Luis de Alarcón y la provincia agustiniana de España en el siglo* XVI, dans *Analecta augustiniana*, t. 24, 1961, p. 30-90.

Quirino FERNANDEZ.

3. LOUIS D'ANJOU (saint), frère mineur et évêque, 1274-1297. — Selon la tradition la plus vraisemblable, Louis, deuxième fils de Charles II, prince de Salerne et héritier du royaume de Naples, et de Marie de Hongrie, est né à Brignoles en février 1274. Il demeura à Naples jusqu'à cinq ans. En 1279, il revint à Brignoles pour son éducation. Au couvent des mineurs, il connut François Brun, d'Apt, qui devint son confesseur. Son père, fait prisonnier par Alphonse II d'Aragon, ne fut libéré qu'à la condition d'être remplacé dans sa captivité par ses fils Louis et ses cadets. En 1288, les jeunes princes furent internés dans la forteresse de Moncada, puis de Ciurana, en Tarragone; sous une étroite surveillance, ils y restèrent sept ans, mais leur formation spirituelle et intellectuelle fut confiée à deux franciscains, François Brun et Pierre Scarrier.

Louis progressa rapidement dans le savoir, mais il se sentit aussi attiré par la famille de saint François; il fit le vœu d'y entrer. Célestin V, en 1294, le nomma archevêque de Lyon et donna pouvoir à son confesseur de lui conférer les ordres mineurs; l'élection fut par la suite annulée par Boniface VIII.

Louis fut libéré avec ses frères le 31 octobre 1295. A Montpellier, le provincial de Provence refusa de le recevoir parmi les frères, mais Louis renouvela son vœu. A Rome, Boniface VIII l'ordonna sous-diacre en décembre. Au début de 1296, Louis s'installa à Naples, au château de l'Oeuf; il y mena une existence d'oraison et d'étude. Son frère aîné Charles-Martel étant mort, Louis devenait l'héritier de la couronne; il renonça alors à ses droits en faveur de Robert, son cadet. Le 19 mai, il est ordonné prêtre à Naples, et en décembre, promu à l'évêché de Toulouse. Il n'accepte qu'après avoir reçu l'habit et fait profession entre les mains du ministre général Jean Mincio de Murrovalle, à l'Aracoeli. Le 30 décembre, il est sacré évêque par Boniface VIII.

A partir de février 1297, il porta la bure en public et partit, peu après, pour Paris, où il passa la Semaine Sainte au couvent des cordeliers. En mai, il prit possession de son siège épiscopal. En s'en allant à Rome, il mourut à Brignoles le 19 août 1297. Il fut inhumé

dans l'église des mineurs de Marseille, mais en 1433 sa dépouille fut emportée par Alphonse v d'Aragon et déposée dans la cathédrale de Valence, en Espagne.

De Louis d'Anjou, une quinzaine de sermons nous sont parvenus dans un manuscrit de Venise : panégyriques pour les fêtes des Apôtres et de quelques saints dont un sur Marie-Madeleine; il nous reste aussi l'une ou l'autre lettre et son testament du 19 août 1297. L'enquête du procès de canonisation, rédigée à Marseille en février 1308, demeure la source primordiale pour connaître son comportement et sa spiritualité. Louis se présente, à travers les nuances des témoignages, comme une figure du spiritualisme franciscain. Ses liens avec les Mineurs de cette tendance furent nombreux et profonds; il en subit l'influence; il vécut pauvre, renoncé, charitable aux misères, homme de Dieu par-dessus tout, pour suivre le Christ, à l'exemple de son modèle François d'Assise.

Jean XXII, qui avait été son official à Toulouse, le canonisa le 7 avril 1317 et fit son éloge dans la bulle d'indiction *Sol oriens mundo*.

Sbaralea, *Supplementum..*, t. 2, 1921, p. 187. — *Acta sanctorum*, août, t. 3, Anvers, 1737, p. 775-822. — BHL, t. 2, n. 5054-5057, p. 750-751. — *Processus canonizationis... sancti Ludovici..*, dans *Analecta franciscana*, t. 7, Quaracchi, 1951; reproduit aussi la *Vita* de Jean de Orta, contemporain non identifié. — J. B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters*, t. 4, Münster, 1972, p. 117. — V. Verlaque, *S. Louis d'Anjou... et la famille d'Anjou au* XIII^e *siècle*, Paris, 1885. — M.R. Toynbee, *Louis of Toulouse and the Process of Canonisation in the fourteenth Century*, Manchester, 1929 (1966). — C. Vielle, *S. Louis d'Anjou... Sa vie, son temps, son culte*, Vanves, 1930. — L. Chancerel, *S. Louis d'Anjou*, Paris, 1943. — M.-H. Laurent, *Le culte de S. Louis d'Anjou à Marseille au* XIV^e *siècle*, Rome, 1954. — E. Pasztor, *Per la storia di San Ludovico d'Angiò*, Rome, 1955. — J. Paul, *Saint Louis d'Anjou, franciscain et évêque de Toulouse*, dans *Cahiers de Fanjeaux*, n. 7, 1972, p. 59-90; *Évangélisme et franciscanisme chez Louis d'Anjou*, *ibidem*, n. 8, 1973, p. 375-401; *Témoignage historique et hagiographique dans le procès de canonisation de Louis d'Anjou*, dans *Provence historique*, t. 23, 1973, p. 305-317; *Le « Liber miraculorum » de saint Louis d'Anjou*, AFH, t. 69, 1976, p. 209-219.

Vies des saints, t. 8, Paris, 1949, p. 345-351. — A. Ghinato, dans *Enciclopedia Cattolica*, t. 7, 1951, col. 1645-1646. — E. Pasztor, dans *Bibliotheca sanctorum*, t. 8, Rome, 1967, col. 300-307.

Pierre PÉANO.

4. LOUIS BARBO, bénédictin, † 1443. Voir notice, DS, t. 1, col. 1244-1245; cf t. 1, 1426-1427; t. 7, col. 2224, 2240.

5. LOUIS DE BLOIS, bénédictin, † 1556. Voir notice, DS, t. 1, col. 1730-1738; cf t. 7, col. 668, 1914 et 1916-1917 (Introversion); t. 8, col. 1514; fréquentes allusions à son influence, *passim*.

6. LOUIS DE BOUVIGNES, capucin, vers 1630-1701. — Né à Bouvignes (province de Namur), vers 1630, Louis Bouille entra chez les capucins de la province wallonne en 1648 ou 1649, comme deux de ses frères, David et Angelin. Il fut ordonné prêtre vers 1655. Destiné à la prédication, il exerça son ministère avec zèle, notamment à Lille et Verdun. Il fut tour à tour gardien (à Mons, par exemple), définiteur (1677-1682, 1689-1692, 1697-1700) et provincial (1682-1686, 1692-1695). C'était l'époque où les capucins originaires de la principauté de Liège voulaient obtenir l'érection d'une province indépendante. En dépit des discordes et des querelles, le provincial chercha à sauvegarder l'unité de la province wallonne. Louis de Bouvignes mourut à Namur le 24 janvier 1701.

Il a publié à Namur des ouvrages qui relèvent de la catéchèse pour adultes, fruit de sa prédication.

1° Le *Miroir de l'âme chrétienne* (3 vol., 1673; rééd., 1693) donne, sous forme de discours moraux, un aperçu sur l'observation des commandements de Dieu. Il résout aussi des cas de conscience et discute de l'attitude envers les hérétiques. — 2° Le *Miroir de la vanité des femmes mondaines* (1675, 1684, 1696) fustige la coquetterie et la mondanité des femmes qui devraient plutôt se proposer la gloire de Dieu et leur propre salut. — 3° Le *Miroir de l'âme religieuse* (1690, 236 p.; 1691; 1693; 1696, 688 p.) est une sorte de directoire des pratiques de piété et un manuel de conseils spirituels du jeune religieux. Il a été progressivement augmenté d'instructions pour les prédicateurs et les confesseurs, de méditations sur la Passion (traduites en flamand par Chérubin de Grave, Helmond, 1920), les fins dernières et le purgatoire. — 4° *Le catéchisme des adultes ou abrégé des devoirs du chrétien* (1700) expose ce que l'homme doit savoir, aimer, espérer, craindre, éviter, faire et demander pour être sauvé. Toute cette aspiration chrétienne doit être portée par la prière, surtout mentale, qui est effusion du cœur en la présence de Dieu (p. 513-514). — On signale encore des *Sermons* de Louis de Bouvignes (3 vol., 1676).

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum capuccinorum*, Venise, 1747, p. 173. — *Biographie nationale*, t. 2, Bruxelles, 1868, col. 799. — F.-D. Doyen, *Bibliographie namuroise*, t. 1, Namur, 1887, p. 269-270, 274, 294, 324, 329. — DTC, t. 9, 1925, col. 949-950. — Symphorien de Mons, *Capucijnergebedsopvatting in de Nederlanden*, dans *Franciscaansch Leven*, t. 11, 1928, p. 220-226 (à propos du *Miroir de l'âme religieuse*). — Hildebrand, *De kapucijnen in de Nederlanden en het prinsbisdom Luik*, 10 vol., Anvers, 1945-1956, *passim*. — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 994-995.

Jean-Pierre TYTGAT.

7. LOUIS DONATI, frère mineur, † 1386. Voir LOUIS DE VENISE.

8. LOUIS DE GONZAGUE (saint), jésuite, 1568-1591. — 1. *Vie et personnalité*. — 2. *Écrits et doctrine spirituelle*. — 3. *Influence*.

1. VIE ET PERSONNALITÉ. — Fils de Ferrante de Gonzague et de Marta de Tana qui appartenaient à la haute noblesse italienne, Louis naquit à Castiglione delle Stiviere, en Lombardie, le 9 mars 1568, aîné de huit enfants.

Pour amorcer son éducation militaire, Ferrante le prit avec lui lors de manœuvres préparatoires à l'expédition de Tunis (1573). De retour à Castiglione, l'enfant fut élevé par sa mère assistée d'un précepteur, Pierre-François del Turco. En 1577, Ferrante le fit admettre comme page, avec son frère Rodolphe, à la cour de Florence, puis, en novembre 1579, il appela les deux frères à Mantoue, d'où ils revinrent à Castiglione durant l'été de 1580. En 1581, toute la famille accompagna Marie d'Autriche à Madrid où Louis fut page de l'infant Don Diègue. Le 15 août 1583, il décide d'entrer dans la compagnie de Jésus, non sans provoquer l'opposition de son père. De retour en Italie, Ferrante envoya son fils visiter les cours de Mantoue, Ferrare, Pavie et Turin, avec l'espoir qu'il y changerait d'idée. Mais sans succès.

Louis passe plusieurs mois au collège des jésuites de Milan et fait à Mantoue les Exercices de saint Ignace (1585). Ayant enfin obtenu le consentement désiré, il résilie ses droits en faveur de Rodolphe et entre au noviciat romain de Saint-André, le 25 novembre 1585. Ferrante mourut le 15 février suivant.

Du 1er novembre 1586 au 8 mai 1587, Louis séjourne à Naples où il suit des cours de métaphysique. Rentré à Rome, il soutient, au Collège romain, un acte public sur toute la philosophie. Étudiant en théologie, il a comme professeur G. Vasquez et comme directeur spirituel saint Robert Bellarmin. Celui-ci l'engagea, en septembre 1589, à partir pour Castiglione afin d'apaiser les dissensions entre le duc de Mantoue et Rodolphe, et obtenir que celui-ci règle sa situation matrimoniale. Après avoir mené à bonne fin ces négociations, Louis commença à Rome, en 1590, une quatrième année de théologie. La peste sévissait. Louis, qui se dévouait au service des malades, prit la contagion au début de mars 1591 et mourut le 21 juin. Il fut béatifié le 19 octobre 1605 et canonisé le 31 décembre 1726.

Doué de prudence et de discernement dans l'art de traiter les affaires, Louis fut aussi un très bon étudiant. Esprit positif et profond, observateur et réfléchi, les rapports de ses professeurs romains attestent sa pénétration dans les disciplines philosophiques et théologiques. Les contemporains ont relevé le charme de ses relations et sa joyeuse sérénité. Toutefois telles formes de pénitence afflictive, de rupture un peu farouche avec des coutumes admises semblent trahir quelque insécurité. Cependant il est légitime de voir dans ces attitudes, surtout vers la fin de sa vie, le signe d'une intense union à Dieu et une volonté de réaction contre l'ambiance paganisée de son temps. A dix ans, il fit le vœu de chasteté. On connaît le charisme de pureté dont il fut favorisé et sa vigilance sur ce point. Mais ses efforts se portèrent surtout contre sa tendance à l'orgueil, à l'impatience et à l'indépendance. D'une grande énergie pour se vaincre, il semble être parvenu à une totale maîtrise de ses pensées et de sa sensibilité.

L'expérience spirituelle qu'il vécut est exceptionnelle. Sa « première conversion » (à Castiglione, vers 1575-1576) implique une vive conscience de la malice propre de ses péchés apparemment enfantins. Il multiplie les prières vocales et songe déjà, vraisemblablement, à la vie consacrée. A Florence se placent la première confession, le vœu de virginité, la lecture des *Istruttione e avvertimenti* de Gaspard Loarte (cf DS, t. 9, col. 950), qui l'orienta vers une prière plus méditative; en 1580, la première communion préparée et donnée par saint Charles Borromée; l'usage du catéchisme du concile de Trente et d'extraits de celui de Pierre Canisius (spécialement les indications pour l'oraison mentale). Dès lors apparaissent deux axes de la piété de Louis : le culte de la Passion et celui du Saint-Sacrement. Vers la même époque les *Lettres des Indes* suscitent sa ferveur missionnaire. A Madrid, aidé en partie par la lecture de Louis de Grenade, il avance dans la voie contemplative. Il passe des heures consécutives en prière (don des larmes); il reçoit sur un mode mystique l'assurance de sa vocation (15 août 1583).

Dans la vie religieuse, il recherche les occasions de vaincre son amour-propre. Le maître des novices, J. B. Pescatore, restreignit considérablement ses mortifications et la durée de ses oraisons. Louis visite les hôpitaux et les prisons et prêche sur les places publiques. Il est d'une régularité minutieuse, sans contention, et excellent compagnon. Ses dons mystiques s'intensifient. En 1590, il reçoit la prémonition de sa mort et une grâce de complet détachement. Durant sa dernière année, il lit particulièrement les Soliloques de saint Augustin, la vie de sainte Catherine de Gênes, les sermons de saint Bernard sur le Cantique des Cantiques et la lettre *Ad Fratres de Monte Dei*.

De cette vie mystique, Achille Gagliardi († 1607; cf DS, t. 6, col. 53-67) a témoigné à la congrégation provinciale de Vénétie (20 septembre 1603) qui demandait la canonisation de Louis. « Pendant un séjour que (Louis) fit à Milan après son entrée, j'ai reconnu clairement, au cours de plusieurs entretiens intimes que j'eus avec lui, et j'ai grandement admiré qu'il avait, en plus d'autres dons divins très remarquables accordés par Dieu, une très grande union avec Dieu, et que, dans la pratique assidue de la théologie mystique, il était entré très profondément dans la divine ténèbre décrite par le grand Aréopagite » (cf AS, juin, t. 4, Anvers, 1707, p. 858).

2. Écrits et doctrine spirituelle. — L'œuvre écrite de Louis est très restreinte. Elle est rédigée presque entièrement en italien, quelques parties en latin (voir bibliographie).

1° La *Méditation sur les anges* (éd. Houser, p. 27-68) a été demandée à Louis par V. Bruno, recteur du collège romain († 1594; DS t. 1, col. 1971), pour être insérée dans le recueil de méditations qu'il allait publier. Même si V. Bruno a retouché le texte, Louis semble en être responsable. Il cite fréquemment la Bible et se réfère au pseudo-Denys. —2° Un sermon donné pour la Toussaint au collège romain (1588 ou 1590); l'insistance y est mise sur la pauvreté et l'humilité.

3° Des notes personnelles, fragmentaires et brèves, gravitent autour des thèmes suivants : « Principes pour aller à Dieu », « Moyens pour acquérir l'humilité », « Comment il faut prier », « Maximes pour les Exercices de première semaine » (selon Cepari, Louis en avait laissé pour les quatre semaines), « Dévotion aux anges ».

4° E. Rosa retient comme authentiques trente-trois lettres (1578-1591); quelques autres sont douteuses, beaucoup ont dû se perdre. Celles adressées à sa mère révèlent l'intimité spirituelle qui les unissait. Avec tendresse, il l'oriente vers les plus pures considérations d'ordre surnaturel. Dans la dernière (10 juin 1591), il apparaît rempli d'une joyeuse espérance et déjà comme de plain-pied avec l'éternité. Celle adressée à Rodolphe, le 17 mars 1590, est un plan de vie chrétienne pour un prince.

5° Peut-être les références à Plutarque, Sénèque et Valère Maxime, dans son discours latin prononcé en 1583 en l'honneur de Philippe II, sont-elles significatives de la formation du caractère et de la spiritualité de Louis.

3. Influence. — Elle tient surtout au rayonnement de sa sainteté. Déjà de son vivant l'ascendant surnaturel de Louis était largement reconnu; R. Bellarmin et C. Aquaviva en témoignent (V. Cepari, *Vita*.., 3e p., ch. 1 et 2). Très tôt un culte se propagea, des procès informatifs furent ouverts, des miracles ou des grâces obtenus.

La compagnie de Jésus mit à profit le prestige de ce jeune homme, séduisant par ses qualités humaines et modèle des vertus qu'elle entendait inculquer aux élèves de ses collèges. On établit sous son patronage des congrégations et des académies. On édita beaucoup de biographies, anthologies, exercices de dévotion destinés aux adolescents. Cette littérature n'était pas indemne de toute erreur de perspective, non plus

que l'iconographie. D'où le risque d'une présentation moraliste, volontariste, déshumanisée même, avec parfois des manifestations de sentimentalité. Au 19e siècle, on notera les publications à l'occasion du tricentenaire de la mort de Louis (cf E. Rivière). Pour le second centenaire de la canonisation, Pie XI écrivit, le 13 juin 1926, une lettre apostolique *Singulare illud* où il déclare Louis patron de la jeunesse chrétienne; le quatrième centenaire de la naissance fut souligné par une lettre de Paul VI à l'évêque de Mantoue, 6 mars 1968.

1) *Œuvres*. — Sommervogel, t. 3, col. 1575-1581; cf t. 10, col. 1631-1637; t. 11 (P. Bliard), col. 1434-1461. — Plusieurs opuscules de Louis se trouvent dans la *Vita* de Cepari. — A. Heuser, *Opera omnia* (italien et latin), Cologne, 1850. — A. Ricard, *Œuvres complètes*.., Paris, 1858. — E. Rosa, *Lettere ed altri scritti di S. Luigi Gonzaga*, Florence, 1926. — Bosio Boz, *Lettere e opere spirituali di S. Luigi Gonzaga*, Rome, 1949.

2) *Études*. — C. Janninck, dans AS, juin, t. 4, Anvers, 1707, p. 847-1169, a réuni un grand nombre de documents, entre autres, de Jérôme Platus, *Vocatio Aloysii ad societatem Jesu, scripta anno primo tirocinii ejus*, p. 896-911, ainsi que, en traduction latine, de V. Cepari, la *Vita del beato Luigi Gonzaga* (Rome, 1606), qui reste la biographie fondamentale, souvent traduite ou adaptée, surtout lors de l'anniversaire de 1891 (en français, Ch. Clair, Paris, 1891; L. Michel, Einsiedeln, 1891; en allemand, M. Meschler, Fribourg-en-Brisgau, 1891; cf la *Bibliographie du troisième centenaire*.., Paris, 1892, par E. Rivière). — H. Chérot, *S. Louis de Gonzague étudiant*, Lille-Paris, 1891.

C. Martindale, *Cadets of Christ*, Londres, 1913; trad. française, *Trois jeunes saints*, Paris, 1927; *The Vocation of Aloysius Gonzaga*, Londres, 1927, traduit et adapté par E. Delpierre et A. Noché, *Saint Louis de Gonzague et la Renaissance italienne, 1568-1591*, Le Puy, 1945. — A. Koch, *Aloisius' Charakterbild aus seinen Briefen*, ZAM, t. 3, 1928, p. 42-60. — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 239-240 et *passim*. — J. M. Granero, *San Luis Gonzaga. Un capitulo extraño de su biografia*, dans *Manresa*, t. 30, 1958, p. 123-128. — *Bibliotheca sanctorum*, t. 8, Rome, 1967, col. 348-357. — I. Iparraguirre, *Luis Gonzaga, en el banquillo*, dans *Manresa*, t. 40, 1968, p. 235-252. — M. Scaduto, *L'azione di un mistico. In margine al centenario aloysiano*, dans *La Civiltà cattolica*, 1968, t. 4, p. 540-549; *Il mondo di Luigi Gonzaga*, Rome, 1968. — M. Ruiz Jurado, *El centenario de S. Luis Gonzaga (1568-1968)*, dans *Manresa*, t. 42, 1970, p. 295-301. — *Catholicisme*, t. 7, 1975, col. 1126-1127 (A. Noché). — AHSI, tables annuelles. — DS, t. 2, col. 418; t. 8, col. 983.

Voir aussi L. Théolier, « *Olympos-Fides* », dans *Études*, t. 189, 1926, p. 641-661.

Henri de Gensac.

9. LOUIS DE GRENADE, frère prêcheur, 1504-1588. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*. — 3. *Doctrine*. — 4. *Sources*. — 5. *Influence*.

1. Vie. — 1° Période espagnole. — Le peu de choses que nous savons de l'enfance de Louis de Grenade se ramène à quelques points essentiels. 1) Il naquit à Grenade en 1504, dans une famille d'humble condition originaire de Sarria (Lugo, Galice). La prise de Grenade, le 2 janvier 1492, y avait attiré beaucoup de gens. Francisco de Sarria, père de Louis, s'y installa, soit en récompense de sa participation à la victoire, soit par immunité royale. La fortune se montra avare à son égard. Il mourut en 1509, laissant une veuve dans le besoin et un enfant de cinq ans. Louis évoque ainsi son enfance : Je suis « fils d'une femme si pauvre qu'elle vivait de la charité qu'on lui faisait à la porte d'un couvent » (*Obras*, éd. Cuervo, citée *infra*, t. 14, p. 458; nous utilisons habituellement cette éd. citée : *Obras*).

2) On doit aussi tenir pour vrai en substance un fait souvent présenté dans un cadre légendaire : la protection dont Louis bénéficia de la part du comte de Tendilla, Iñigo Lopez de Mendoza, premier gouverneur de Grenade; Louis en témoigne ainsi : la comtesse, « dès ma petite enfance, me nourrissait de ses miettes, me donnant de ses propres mets, à la table où elle mangeait » (t. 14, p. 511). Il dut faire ses premières études aux « écoles de la doctrine » établies par Hernando de Talavera (DS, t. 7, col. 335-337), premier archevêque de Grenade, co-gouverneur de la ville et ami de Lopez de Mendoza.

3) Ce Lopez amena en Espagne, à son retour d'une ambassade en Italie, Pedro Martir de Anghiera; précepteur à la cour, celui-ci éveillera en Espagne le goût des lettres classiques. Les fils de Lopez se distingueront en ce domaine, et Louis de Grenade reconnaîtra que, tout jeune, il s'enthousiasmait pour ses études (*Rhetorica*, prooemium).

4) D'origine « plébéienne » (*Obras*, t. 14, p. 459), le choix décisif pour lui, — choix auquel il donnera si grande importance (cf *Obras*, t. 1, p. 8-9) —, ne fut ni l'armée, ni la cour, mais le couvent, c'est-à-dire le service de Dieu : à vingt ans, il entra au couvent dominicain de Santa Cruz fondé par les Rois Catholiques. Il y fit profession le 15 juin 1525.

5) Ce couvent possédait un *studium generale* ; de plus, il avait droit à une place au collège Saint-Grégoire de Valladolid; lorsque cette place fut vacante, on l'attribua à Louis de Sarria. Celui-ci prononça le serment conformément aux statuts, le 11 juin 1529, changeant alors le nom de son père, Sarria, en celui de sa ville natale et de son couvent d'origine (cf Arriaga, *Historia*, citée *infra*, t. 2, p. 32).

6) Il passa cinq ans à Valladolid, adonné avec ferveur à l'étude et à la piété (1529-1534). Francisco de Vitoria venait depuis peu de quitter la chaire qu'il y occupait pour aller enseigner à Salamanque. Le régent des études était Diego de Astudillo, qui témoigna grande estime et admiration à Louis de Grenade; celui-ci avait pour condisciples Bartolomé de Miranda Carranza et Melchor Cano (DS, t. 2, col. 73-76).

En 1534, il quitta Valladolid pour Séville : il s'est inscrit dans le groupe de missionnaires que Domingo de Betanzos recrutait pour le Mexique; mais un ordre de son provincial, Miguel de los Arcos, l'empêcha d'exécuter son rêve d'apostolat, l'envoyant à Cordoue comme vicaire pour restaurer le couvent Santo Domingo de Escalaceli; celui-ci avait été le berceau de la réforme de l'ordre en Espagne; fondé au 15e siècle, par le bienheureux Alvaro de Cordoue, il avait été récemment abandonné. Le maître général de l'ordre, Jean du Fenyer, vint à Cordoue et, le 28 avril 1535, trancha le conflit entre le couvent de Los Martires, où s'étaient retirés les religieux de Escalaceli, et ceux qui s'employaient à restaurer le couvent abandonné. Dès lors, Louis de Grenade remplit sa charge en toute liberté et avec autorité; son prestige suscita dans la Sierra de Cordoue (1534-1545) une véritable efflorescence de la vie religieuse; il y fut en rapport avec saint Jean d'Avila (DS, t. 8, col. 269-283), dont il devint le disciple, l'ami et le biographe. Vite il acquit grand renom de prédicateur; le chapitre de la cathédrale (l'ancienne mosquée) lui confia tous les sermons du carême de 1538. Au cours de ces années, un jeune homme l'écoutait et l'admirait, Augustin Salucio, qui sera dominicain, prédicateur et auteur de traités. En 1545, Louis est nommé prieur de Palma del Rio (Cordoue), sans doute sur les instances du comte de Palma, Luis de Puertocarrero. La cité de Cordoue fit tout ce qu'elle put pour qu'on le lui « rendit », mais sans succès. En 1546, le cardinal Juan

Alvarez de Toledo, qui avait été évêque de Cordoue, obtint pour Louis le privilège d'évangéliser par toute l'Espagne (Archivium generale ordinis praedicatorum, Reg. IV-29, f. 112). En 1547, il assista au chapitre provincial de Jerez, et le duc de Medina Sidonia, protecteur de la province dominicaine d'Andalousie, qui était présent, le retint comme chapelain et prédicateur; les marquis de Priego se le disputaient et obtenaient du maître général de l'ordre, qui se trouvait alors au concile de Trente, de pouvoir le faire venir en leurs « états ». Vers 1549, Louis fut nommé prieur du couvent de Badajoz. Evora était tout proche et sur le siège archiépiscopal se trouvait le cardinal-infant Henri, qui ne tarda pas à faire connaissance avec le prêcheur et résolut de le garder avec lui.

2° Période portugaise. — En 1551, le cardinal Henri fonda à Evora une résidence-collège pour les jésuites. Les premiers arrivés, qui venaient de Coïmbre, le rencontrèrent avec Louis, et Melchor Carneiro, compagnon de saint Ignace, s'empressa d'écrire à ce dernier pour le mettre au courant du bon accueil reçu, de la haute estime que fray Louis avait pour les fils de la compagnie, du bien qu'il disait d'eux et aussi du travail apostolique qu'il accomplissait là (cf MHSI, *Epistolae mixtae*, t. 2, Madrid, 1899, p. 620).

En 1556, Louis fut élu provincial des dominicains portugais. En 1559, la reine Catherine, veuve de Jean III et sœur de Charles Quint, le proposa comme archevêque de Braga; il déclina cet honneur, signalant pour le remplacer Bartolomé de los Martires (DS, t. 1, col. 1267), qu'en sa qualité de provincial il obligea d'accepter cette charge. La même année survint le triste épisode du *Catalogus librorum prohibitorum* et l'emprisonnement de Carranza, archevêque de Tolède. Louis accourut aussitôt à Valladolid, mais il n'obtint rien. Revenu à Lisbonne et son provincialat terminé, il se consacra au ministère de la prédication et surtout à la publication. Son renom avait gagné le monde entier. Aucun personnage, ecclésiastique ou civil, ne venait à Lisbonne qui ne désirât rendre visite au célèbre écrivain et prédicateur : cardinaux, ambassadeurs, gens de guerre et gens de paix; ainsi, en 1582, Philippe de Caverel, qui accompagnait Jean Sarrazin, abbé de Saint Vaast d'Arras, rapporte leur rencontre dans ses *Mémoires* (cf *Teologia espiritual*, t. 1, 1957, p. 465-478). En ce climat d'admiration, les lourdes croix ne manquèrent pas; les deux plus douloureuses furent l'étranglement de la province dominicaine du Portugal, aussitôt après l'échec du prétendant au trône, Don Antonio, et la victoire de Philippe II, et la pénible affaire de la « chute » de la sœur Marie de la Visitation, la « Monje de Lisboa », en 1588 (sur les « illuminés » dans la péninsule ibérique, voir DS, t. 4, col. 1159-1167, et t. 7, col. 1382-1385).

Plein d'années et de mérites, Louis mourut à Lisbonne, le 31 décembre 1588, en odeur de sainteté.

2. **Œuvres.** — La production littéraire de Louis de Grenade fut très abondante et elle exerça une grande influence sur son temps et ceux qui suivirent. Pour en faire une classification sommaire, on peut et on doit s'en tenir au critère des thèmes majeurs. En laissant de côté les opuscules mineurs, comme les sermons de circonstance, on peut classer les ouvrages principaux en six sections.

1° *Essai de jeunesse.* — Édition des *Quaestiones super octo libros physicorum et duos de generatione et corruptione* (Valladolid, 1532) de son maître Diego de Astudillo, avec un *Prooemium* et un *Carmen* de Louis.

2° *Vie spirituelle.* — *Libro de la oración y meditación* (Salamanque, 1554); — *Guia de pecadores* (2 vol., Lisbonne, 1556-1557; cf DS, t. 6, col. 1160); — *Manual de diversas oraciones y espirituales exercicios* (Lisbonne, 1557).

L'intense activité littéraire de ces années est freinée par l'inscription de ces trois ouvrages au *Catalogus* de l'inquisiteur général Fernando de Valdés en 1559. Dans la période qui suivit, Louis publia à Lisbonne quelques opuscules, comme le *Memorial*, la *Vita Christi*, le *Tratado de algunas muy devotas oraciones* (1561; cf A.J. Anselmo, *Bibliografia*, citée *infra*, n. 340-342, p. 93) et fit une refonte des ouvrages prohibés. Pour le *Libro de la oración*, c'est à peine s'il le retoucha; la *Guia* fut complètement transformée; il élabora aussi à nouveau les opuscules dont nous avons parlé et les transforma en deux volumes sous le titre de *Memorial de la vida cristiana* (Lisbonne, 1565); — plus tard, il en développa la dernière partie dans les *Adiciones al Memorial* (Salamanque, 1574). — Enfin, Louis donna une synthèse de sa doctrine : *Doctrina espiritual* (Lisbonne, 1587).

3° *Catéchèse et apologétique.* — *Compendio de doctrina cristiana*, en portugais (Lisbonne, 1559); — *Introducción del Simbolo de la fe* (4 vol., Salamanque, 1583); — *Compendio de la Introducción* (Salamanque, 1585); — *Breve tratado de la manera de proponer la doctrina cristiana a los nuevos fieles* (Salamanque, 1585).

4° *Hagiographie.* — Les vies de Juan de Avila (Madrid, 1588), de Bartolomé de los Martires (éd. par J. Lopez dans *Quarta Parte de la Historia general de S. Domingo*, Valladolid, 1615), du cardinal-infant Enrique, etc.

5° *Prédication.* — 1) Théorie : *Ecclesiasticae rhetoricae, sive de ratione concionandi libri sex* (Lisbonne, 1576). — 2) Sermons : *De tempore* (4 vol., Lisbonne, 1574-1576); — *De sanctis* (2 vol., Lisbonne, 1578). — 3) Sources oratoires : *Collectanea moralis philosophiae* (3 vol., Lisbonne, 1571); — *Silva locorum* (2 vol., Salamanque, 1585; cf DS, t. 5, col. 447-448). — 4) Modèle du prédicateur : *Vida del P. Maestro Juan de Avila y de las partes que ha de tener un predicador del Evangelio* (Madrid, 1588).

6° *Traductions et éditions.* — *Contemptus mundi nuevamente romanceado*, c'est-à-dire le *De Imitatione Christi* en castillan (Séville, 1536); — *La Escala espiritual*, de Jean Climaque (Lisbonne, 1562; cf DS, t. 8, col. 385) avec des *anotaciones*; — éd. du *Stimulus pastorum* (Lisbonne, 1565) et du *Compendium vitae spiritualis* (Lisbonne, 1582) de Bartolomé de los Martires, avec des prologues; — éd. des *Meditaciones y homilias* (Lisbonne, 1574) du cardinal Henri; — éd. de la *Suma Cayetana* (Lisbonne, 1557), traduite par Paulo de Palacio, avec prologue de Louis (cf Anselmo, cité *infra*, n. 318, p. 86); — etc.

Nombreuses sont les éditions d'*Opera omnia*, d'*Obras completas*, qui sont loin d'être complètes. Parmi les principales, indiquons celle, magnifique, de C. Plantin (Anvers, 1572); au 18e siècle : Madrid, Imprenta real, 1711, 27 vol.; Madrid, A. Pérez de Soto, 1756, 16 vol.; Madrid, Manuel Martin, 1768, 8 vol.; Pampelune, J. de Domingo, 1780, 12 vol.; Madrid, A. de Sancha, 1786, 18 vol.

Les éditions les plus accessibles aujourd'hui sont : *Obras completas*, éd. J. de Mora (BAE 6, 8, 11, Madrid, 1848-1849; souvent réimprimé, mais très déficient). La meilleure est celle de J. Cuervo, dont nous nous servons ici : « édition critique et complète », mais qui ne comprend pas les œuvres latines (14 vol., Madrid, 1906-1908).

En 1568 parut en italien *Tutte l'opere* (Venise, Giolito de Ferrara), édition évidemment fort incomplète, qui fut amplifiée au cours des dizaines d'éditions subséquentes, toujours à Venise. — Importante pour l'effort dont elle témoigne, l'édition latine des *Opera in tres tomos distributa, opera et studio R.P. Schotti*, jésuite (Cologne, J. Kreps, 1628). — En français, *Œuvres spirituelles* (Paris, J. Housé, 1602; Paris, M. Orry, 1613) et surtout la grande édition de J.-F. Bareille : *Œuvres complètes* (22 vol., Paris, Vivès, 1862-1869).

Pour le détail des éditions et traductions, voir : Quétif-Échard, t. 2, p. 286a-291b; — N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. 2, Madrid, 1788, p. 30-34; — L. Galiana, *Commentarius de scriptis L. de G.*, Valence, 1769; — surtout les 4 volumes de la monumentale *Bibliografia* établie par M. Llaneza, Salamanque, 1926-1928 (cf RAM, t. 11, 1930, p. 296-304).

F. Vindel, *La cultura y la imprenta europeas en el Japón durante los siglos* XVI *y* XVII, Madrid, 1890. — S. Bongi, *Annali di Gabriele Giolito de Ferrara*, 2 vol., Rome, 1890. — A.J. Anselmo, *Bibliografia das obras impressas em Portugal no seculo* XVI, Lisbonne, 1926. — M. Baumgarten, *Zu den geistlichen Schriften des L. de G.*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 107, 1926, p. 263-283. — E. Toda i Güell, *Bibliografia espanyola d'Italia*, 4 vol., Escornalbou, 1927-1930. — J. Peeters-Fontainas, *Bibliographie des impressions espagnoles des Pays-Bas*, Louvain-Anvers, 1933. — J. Simon Diaz, *Manual de bibliografia de la literatura española*, Barcelone, 1963.

3. Doctrine. — Dans l'impossibilité de présenter ici une synthèse détaillée de la doctrine spirituelle de Louis de Grenade, nous nous contenterons d'en dégager les grandes lignes, les idées-force.

1° Le « mystère du Christ ». — La connaissance de Dieu est le principe et fondement du vrai bonheur de l'homme. Les bienheureux l'ont « au ciel par claire vision de l'essence divine »; les *viatores* l'ont par la foi et la théologie, en contemplant « les œuvres de Dieu; celles-ci, ouvrages et effets de sa bonté, de sa sagesse, nous donnent quelque aperçu de la source et de la cause d'où elles procèdent. Parmi elles, il en est de naturelles et il en est de grâce » (*Obras*, t. 5, p. 12). Cette distinction entre les œuvres de la nature et celles de la grâce est fondamentale, partout présente dans le *corpus* doctrinal de Louis de Grenade. Les « œuvres de grâce » s'ordonnent à la sanctification de l'homme; elles sont multiples, mais la principale est « l'œuvre de notre rédemption » *(ibidem)*. Si les unes et les autres constituent « deux grands livres que nous pouvons lire et étudier, tout au long de notre vie » *(ibidem)*, néanmoins, sans aucun doute, Louis de Grenade, comme maître spirituel, a étudié et enseigné le *livre du Christ* : là est l'idée dominante de sa vie et de ses écrits. En sa vie, c'est déjà chose claire dans ses lettres du temps de Escalaceli (1539) en lien étroit avec le puissant christianisme de saint Jean d'Avila. La formule-type, marquée au double coin paulinien et avilanien, est « mystère du Christ » (cf *Obras*, t. 14, p. 266). Ce mystère du Christ, dans ses écrits, constitue l'axe central : « Le plus profond mystère que professent la foi et la religion chrétienne, c'est celui de l'Incarnation et de la Passion du Fils de Dieu » (*Obras*, t. 9, p. 462); d'un côté, il « présuppose (le mystère) de la Très Sainte Trinité » (p. 457); de l'autre, il est riche de grâce et d'exemple pour toute vie chrétienne. Nous pouvons remarquer que Louis use à maintes reprises des adjectifs « ineffable », « indicible », « adorable », etc; et pourtant il s'agit là pour lui d'un thème dominant, qu'il ne se lasse pas d'expliquer en exposés doctrinaux affectifs, sous forme de méditation, de dialogue, dans la *Vita Christi*, etc.

2° La vie chrétienne. — Toute la « vie chrétienne » consiste à suivre le Christ, à s'identifier à lui, autant qu'il est possible. La visée de Louis de Grenade, comme maître spirituel, est de former un « chrétien idéal » ou, comme il le dit, « un chrétien parfait ». Il est des écrivains qui visent à « créer un orateur parfait », d'autres « un prince achevé »; lui vise à former « un chrétien parfait, qui s'ordonne à une fin surnaturelle et dont la vie réelle est surnaturelle » (*Obras*, t. 4, p. 5). C'est l'objet de la *Guia de pecadores*, avec sa structure, son architecture compactes, ramenée à l'exercice vécu le plus difficile : le déracinement des vices et le dynamisme des vertus. C'est aussi l'objet du *Memorial*, à l'horizon plus large, « en vue de former un parfait chrétien, le menant par toutes les étapes et activités de cette vie, du début de sa conversion au terme de la perfection » (p. 6).

Ce chemin ou « cette course de la vie chrétienne » comprend sept jours ou sept traités. Les deux derniers (*Vita Christi* et *Del amor de Dios*), « en quoi consiste la perfection de la vie chrétienne », ont été repris et à nouveau exposés dans les *Adiciones*.

Le titre de *Memorial*, c'est-à-dire une doctrine à garder toujours vivante dans le souvenir, indique fort bien le double dessein d'être complet et bref. L'abondance étant exclue et le sujet étant riche, forger un « parfait chrétien » est un travail laborieux et complexe; aussi la plume de l'auteur est très féconde. Dès les préambules, il formule son intention de « traiter quelques parties de cette doctrine de manière plus ample » (*Obras*, t. 4, p. 8). La visée néanmoins est claire. De même que l'avertissement : « Étant donné que ce que nous avons ici en vue, — former un parfait chrétien —, est proprement œuvre de l'Esprit Saint, mais que la grâce n'exclut pas notre industrie, qu'elle exige plutôt notre concours, de même l'enseignement intérieur de Dieu n'exclut pas celui extérieur des hommes » *(ibidem)*; c'est la thèse augustinienne, la thèse thomiste de la causalité seconde, appliquée ici lucidement au ministère doctrinal des prêtres.

La vocation de tous les chrétiens à la perfection ou à la sainteté est le principe de base. Dans son exposé, Louis de Grenade a mis tant de chaleur et de lumière, qu'au jugement de Melchor Cano ce fut précisément cette « visée de rendre parfaits tous les chrétiens » qui fut l'un des points vulnérables de sa doctrine et le motif principal qui amènera l'inclusion de ses écrits dans le *Catalogus librorum prohibitorum* de 1559. Ce fut un moment dramatique pour la littérature spirituelle et, par suite, pour Louis comme auteur à la mode. Il essaya de parer le coup, sans succès. Il corrigea et recomposa ses livres, pour éviter de heurter; mais conscient de la justesse de son horizon spirituel, il le garda fermement. C'est là ce qui vaut et ce qui compte. Les nouvelles rédactions ne changent pas la substance spirituelle de son œuvre; très attentives aux dangers, elles nuancent et perfectionnent l'exposé. Tout le reste est accidentel. Louis de Grenade et B. Carranza ne se considèrent pas inférieurs à M. Cano comme théologiens; comme lui, ils ont été marqués par le modèle théorique du thomisme renouvelé et le modèle pratique de Grégoire le Grand; beaucoup plus que Cano, le redoutable auteur du *De locis*, ils sont convaincus qu'une théologie qui ne s'incarne pas dans la vie est théologie morte, exercice dialectique, indigence de l'esprit. Par mauvaise fortune, Carranza souffrit la prison, fut suspecté d' « hérésie »; Louis, mieux partagé,

put rester sur son chemin de grand écrivain, sans jamais renoncer à ses thèses de base, en particulier aux deux que jusqu'ici nous avons soulignées. Si nous désirions, pour le prouver, d'autres témoignages, il suffirait de se reporter à la *Doctrina espiritual* (Lisbonne, 1587; Llaneza, *op. cit.*, t. 4, n. 2900, p. 22) : il y recueille, le mettant en gerbe, en un temps de maturité sereine, ce qu'il estime le plus substantiel et de plus grande valeur en ses écrits antérieurs. Il affirme encore une fois les mêmes idées fondamentales dans son *Sermón de las caídas públicas* (Lisbonne, 1588; Anselmo, *op. cit.*, n. 893, p. 286), « précieuse synthèse de toute sa doctrine, répandue en tant de livres et en tant d'âmes » (A. Huerga, *Estudio preliminar* à la *Vida de sor María de la Visitación* de Louis de Grenade, Barcelone, 1962, p. 106).

3° Les exercices spirituels : l'oraison. — Le *Libro de la oración y meditación* fut, au 16e siècle, un *best-seller*, l'ouvrage qui fit la renommée de Louis de Grenade et le consacra maître spirituel. Il le publia en son âge mûr, à cinquante ans. Les éditions s'épuisèrent rapidement. Du point de vue littéraire, c'est une œuvre de maître; elle l'est aussi du point de vue doctrinal. Louis y « invite » tous les chrétiens à l'exercice de la méditation; il leur offre une méthode et une matière pour lire et réfléchir : quatorze méditations sur la condition de la vie humaine et sur le « mystère du Christ », menant le chrétien au binôme fondamental : « se regarder soi-même » et « se regarder dans le Christ ». Le thème est foncièrement « avilanien »; Louis l'a sans cesse ruminé depuis sa rencontre avec Jean d'Avila, à Escalaceli (Cordoue, 1535). La structure du *Libro*, maintenue en sa refonte définitive, est simple : en quoi consiste l'oraison? Quelles en sont les formules et quel est leur ordre d'excellence? Quelles en sont les parties? Comment la faire? L'introduction psychologique prend valeur objective avec la seconde partie, qui constitue, dans la ligne théologique de Thomas d'Aquin, un traité de la « dévotion ».

Le *Libro* obtint un succès sans précédent et, en enseignant une méthode facile et nourrissante, eut grande influence sur les « écoles d'oraison » qui suivirent, y compris celle du Carmel. Ce succès et cette influence ont posé deux problèmes. Le premier, particulièrement grave, tint à l'ambiance spirituelle de l'époque, à son climat de ferveur : l'Espagne, « enamourée de l'oraison mentale », comme dit M. Bataillon, était menacée d'illuminisme (cf DS, t. 4, col. 1159-1167). Ce fut l'origine du drame de la mystique espagnole visée par Melchor Cano; quelques années plus tard (1570-1580), Alonso de la Fuente accusera le *Libro de la oración*, les *Exercices* d'Ignace de Loyola, Thérèse d'Avila. Le danger était réel, les *alumbrados*, cancer de la mystique, comme dit G. Marañon, constituant la face obscure du courant spirituel très large représenté par ces auteurs.

L'autre problème relatif au *Libro de la oración* concerne son originalité par rapport à Jean d'Avila et à Pierre d'Alcantara; ce problème critique a passionné les spécialistes et se trouve aujourd'hui résolu en faveur du *Libro* : il en a existé dès 1539 une esquisse embryonnaire; la parenté avec Jean d'Avila est manifeste; d'autre part, la *Suma* faite par Pierre d'Alcantara, qui ne nous est pas parvenue, a été « refondue » et amplifiée par Louis de Grenade lui-même (cf B. Jereczek, cité *infra*, p. 382-398).

Aujourd'hui encore, qui aime la beauté littéraire et converser avec Dieu lit avec plaisir et avec fruit le *Libro de la oración*. L'exercice de l'oraison tel que l'enseigne Louis de Grenade est colloque avec soi-même et colloque avec Dieu fait Homme, devenu notre frère et notre Rédempteur.

4° La lecture de l'univers. — Un autre exercice spirituel, que Louis de Grenade pratique et enseigne, consiste à lire avec des yeux chrétiens le livre de la création. Sa sensibilité en ce domaine est extrêmement affinée. Il s'agit ici des « œuvres de la nature ». Ce genre littéraire est très ancien : on le trouve développé chez les Pères grecs et latins dans le sillage de *Rom.* 1, 20 et des *Psaumes*; en théologie, l'*opus creationis*, selon l'analyse de saint Thomas, lui offrait aussi nombre d'éléments; quant aux auteurs espagnols, aussi bien ceux de tradition musulmane que ceux de tradition chrétienne, le thème chez eux est fort riche. Nous en retrouverions des échos dans le *Cántico espiritual* de saint Jean de la Croix. Mais le grand chantre du Cosmos, ce fut Louis de Grenade dans la *Primera parte de la introducción del símbolo de la fe*. C'est un exercice spirituel, une *méditation*, sans oublier pour autant la distinction fondamentale entre « œuvres de nature » et « œuvres de grâce » (cf *Obras*, t. 5, p. 27; cf *supra*, col. 1047); les premières servent de prélude à la contemplation des secondes. Ainsi donc, Louis consacre un gros volume à découvrir au lecteur les merveilles du monde, ouvrage de Dieu. L'image du « livre » préside à cette analyse détaillée (cf *Obras*, t. 5, p. 37); c'est la puissance d'admiration et le brillant des descriptions que les critiques littéraires mettent en relief en cette œuvre de Louis, voyant souvent en elle son meilleur ouvrage. Lui-même, par contre, conscient de sa tâche, l'entreprit en esprit de service; cela n'empêche point qu'elle réfléchisse, à sa propre image, son amour délicat des créatures : « Guidez-moi, vous-même, Seigneur, en ce voyage; guidez par la main ce rustique villageois, et montrez-lui du doigt... les merveilles et les mystères de vos œuvres, pour qu'en elles il reconnaisse et adore votre sagesse, votre toute-puissance, votre bonté et votre providence » (*Obras*, t. 5, p. 38).

5° La réforme de l'Église. — Homme de son temps, Louis de Grenade fut profondément soucieux de la réforme de l'Église. Une fois de plus, en cela, le disciple de Jean d'Avila égale, dépasse même son maître. On relève dans sa doctrine ces quatre dimensions : 1) *La nostalgie de l'Église primitive*, caractéristique de toutes les réformes : « ces temps bienheureux de la primitive Église » (*Obras*, t. 8, p. 352); 2) *l'affaissement de l'Église de son temps* : « comment les péchés ont été cause d'un rétrécissement du royaume du Christ » (*Obras*, t. 9, p. 418); 3) l'*urgence de la réforme*, par le retour à l'authenticité chrétienne, c'est-à-dire, à la foi vécue, à la pratique de la vertu, à la prière et à l'amour; 4) *la réforme « in capite et in membris »* : pour Louis, la réforme du peuple chrétien dépend de la réforme des pasteurs. De là sa contribution à ce que H. Jedin appelle « l'évêque idéal ». Dans cette ligne, le petit traité *De officio et moribus episcoporum* (Lisbonne, 1565) renferme un riche trésor de doctrine et un programme pratique (cf A. Huerga, *Sobre el obispo ideal*, dans *Angelicum*, t. 41, 1964, p. 401-420), auquel s'intéressèrent vivement saint Charles Borromée et le cardinal G. Paleotti. L'édition du *Stimulus pastorum* de Bartolomé de los Martires est également alors significative.

6° L'Évangélisation. — Il y a encore, dans le

message de Louis de Grenade, un problème de fond qui le préoccupe beaucoup : celui de l'évangélisation. Il se sentait responsable de sa vocation de « frère prêcheur », plus encore, de prédicateur-né; c'est à prêcher qu'il consacre, d'une manière exemplaire, sa longue vie : en chaire et plus encore par le livre. Pauvre de naissance et de fortune, il se sentit appelé par Dieu à évangéliser les pauvres. Selon son propre dire, alors qu'il était à Valladolid, il étudia la rhétorique en vue de son ministère futur. Le fait qu'il s'inscrivit, en 1534, comme missionnaire pour le Mexique est symptomatique. L'obéissance l'obligea, comme Jean d'Avila, à changer de route, mais non pas de vocation. Louis est avant tout prédicateur. Son œuvre littéraire très considérable trouva son origine, nous l'avons montré ailleurs, dans les suggestions ou demandes de Charles Borromée (*Fray Luis de Granada y San Carlos Borromeo. Una amistad al servicio de la restauración católica*, dans *Hispania sacra*, t. 11, 1958, p. 299-347). Le ministère de la parole est un grand instrument de réforme ou de renouvellement. Louis ne renonça pas à son dessein frustré de passer aux Indes. Même en sa vieillesse dorée affleure en lui, vigoureuse, l'aspiration de son jeune âge : l'Église, en Europe, se « rétrécit »; mais dans les domaines de l'Espagne et du Portugal, elle a devant elle un avenir insoupçonné. Peut-être y a-t-il un peu d'utopie dans ces vues projetées sur la situation réelle : l'espérance et les possibilités d'extension sont fabuleuses. Louis qui, de sa tour de guet de Lisbonne, face à l'océan, analyse le rétrécissement ecclésial en Europe, écrit, — ne pouvant plus faire autre chose —, son *Breve tratado en que se declara de la manera que se podrá proponer la doctrina de nuestra santa fe... a los nuevos fieles*. C'est un geste qu'il s'applique humblement à justifier (cf *Obras*, t. 9, p. 430-431) et qui est révélateur. Tout comme l'est son *Introducción del simbolo de la fe*, à dessein œuvre de dialogue avec les « nouveaux chrétiens » juifs et musulmans, si nombreux alors dans le Portugal.

L'apostolat « évangélisateur » de Louis de Grenade eut, en fait, cinq sortes de destinataires : 1) les chrétiens en général qui, lui semblait-il, marchaient « fermes dans la foi, mais inconsistants dans leur vie » réelle (*Obras*, t. 2, p. 6); 2) les groupes « dévots » qui, notamment à Lisbonne, le prennent pour guide et s'appliquent intensément aux « exercices spirituels », en particulier à celui de l'oraison; 3) les religieux et le clergé, à qui incombe le ministère sacré de nourrir le peuple chrétien par la doctrine et les sacrements; 4) les infidèles des Indes qui, comme la gentilité ancienne, feront fleurir une Église « neuve », et 5) les « nouveaux chrétiens », qu'il loue sans réserve, chose d'autant plus admirable qu'était très vive alors la polémique du racisme religieux : « Nous avons vu parmi eux (en Espagne) des hommes remarquables en leur foi, dans les lettres, dans la vertu; nous en voyons pareillement en ce royaume du Portugal » (*Obras*, t. 7, p. 11).

7° L' « HAGIOGRAPHIE MODERNE ». — Le dernier aspect du legs spirituel de Louis de Grenade est son attention à l'hagiographie. En de multiples occasions, il insiste sur ce fait que les exemples, — la spiritualité incarnée —, sont plus importants que les miracles, qui suscitent l'admiration plus que l'imitation. Mais sa doctrine apostolique, fidèle à la thèse si souvent répétée de l'appel à la plénitude de la vie chrétienne de tous les chrétiens, cherche de préférence à s'appuyer sur des exemples actuels, autrement dit des chrétiens modèles. La sainteté, affirme-t-il, n'est pas fruit de siècles d'or; elle est, tout aussi bien, possibilité et devoir d'aujourd'hui, aux niveaux respectifs des divers états de vie. C'est dans cet esprit que Louis écrivit, en fin de carrière, une série de biographies exemplaires du plus haut intérêt : 1) de saint Jean d'Avila, modèle des hérauts de l'Évangile; 2) de Bartolomé de los Martires, vivante incarnation de l'évêque idéal; 3) de don Enrique, cardinal et roi, son disciple et son mécène affectionné; 4) les courtes biographies de quelques femmes comme la noble Elvire de Mendoza, femme de Fernand Martins Mascarenhas, Melicia Hernandez, servante de Cecilia de Meneses, etc. On peut aussi rappeler que ce fut Louis qui stimula spécialement Carlo Bascapé à écrire la *Vita* de saint Charles Borromée.

4. **Sources.** — Le style des écrits de Louis de Grenade est caractérisé par la richesse doctrinale, la possession de la langue (castillane, portugaise, latine), un exposé clair et limpide, la chaleur rayonnante. En sa jeunesse, il s'exerça à l'art de la versification et forgea de bons hexamètres; en sa vieillesse, il déclarait ignorer l'art du vers castillan (cf *Obras*, t. 4, p. 521); s'il ne nia jamais sa sensibilité poétique, il est avant tout un artiste de la prose. Sa formation humaniste, dans le sillage de Pedro Martir de Anghiera et d'Antonio de Nebrija, lui ouvrit l'accès aux classiques : Virgile, Cicéron, Pline, Quintilien, Sénèque sont ses auteurs préférés.

Pour ce qui est de la formation philosophico-théologique, son thomisme est pur et constitue l'armature de son œuvre écrite. On a pu, à l'aide d'extraits empruntés à celle-ci, reconstruire une *Suma* en castillan (*Suma de la vida cristiana*, Madrid, 1947), suivant le canevas de la *Summa theologica* de Thomas d'Aquin. Son vif attrait pour les Pères est aussi évident : très souvent il fait appel à leur autorité, en employant des formules typiques : « jusqu'ici les termes sont d'Augustin, de Jérôme, de Basile, d'Ambroise, de Chrysostome », etc. Il ne s'agit pas de courtes citations de seconde main : Louis de Grenade les connaît directement, ils lui sont familiers. Nous avons déjà fait allusion à sa traduction de Jean Climaque. Les *Moralia* de Grégoire de Grand servaient de lecture quotidienne au collège Saint-Grégoire à Valladolid; Louis de Grenade y puisa avec profit, spécialement pour sa *Silva locorum communium*, sorte de *Catena aurea* ou d'anthologie organique puisée dans les Pères à l'usage des prédicateurs. Il se montre aussi admirateur enthousiaste des auteurs modernes et les utilise : ainsi Érasme, toutefois sans le citer. Par contre, les tenants d'une doctrine spirituelle affective et simple sont pour lui un enchantement : Louis de Blois, Séraphin de Fermo, Savonarole. L'habileté ou l'éclectisme avec lesquels il glane chez les auteurs modernes et trouve appui pour ses idées ont été soulignés par M. Bataillon. Goût littéraire affiné, ouverture à la « dévotion moderne » et choix personnel sont chez lui alliés aux schèmes thomistes de base, soutien de ce brillant édifice littéraire qu'est son œuvre. Son style est nouveau, distingué et familier, coulant, ému et émouvant, semé d'images heureuses et à la portée de tous. Son tempérament affectif l'apparente aux franciscains : sous cet angle, son modèle, sans conteste, fut saint Bonaventure. Mais il ne convient pas d'oublier qu'il est de Grenade et dominicain, autant dire, sensible au détail par nature et fidèle par conviction à la théologie de sa famille religieuse.

5. **L'influence** des écrits de Louis de Grenade fut

immense dans la chrétienté. Qu'il suffise de faire une double constatation : 1° l'étonnante abondance d'éditions et de traductions, en plus de vingt langues, dont la description, au reste incomplète, remplit quatre volumes : M. Llaneza, dans sa *Bibliografia* de Louis de Grenade, en énumère plus de quatre mille, et les calculs, d'après plusieurs centaines de fiches qu'il ne signale point, monteraient à près de six mille. — 2° Le phénomène se produisit lorsque parut le *Libro de la oración* : il eut, dès sa première année, de multiples éditions et, en dépit de la prohibition de 1559, obtint de nouveau un merveilleux succès quand, une fois « corrigé », il fut à nouveau publié en 1566. Durant la période qui s'étend de 1559 à 1565, Louis, comme il a été dit, s'employa à « refaire », à refondre ses œuvres prohibées, à traduire Jean Climaque et à publier divers opuscules pour les cercles spirituels de Lisbonne. L'accueil fut tel, comme lui-même le signale, que « dans cette seule cité de Lisbonne, pour ainsi dire... tout fut épuisé » (*Obras*, t. 3, p. 4). La référence de Molière à la *Guia* est chose connue et, plus encore, l'estime de François de Sales pour les œuvres de Louis; il les recommandait aux prêtres comme « second bréviaire ». Thérèse de Jésus, dans une lettre amicale (mai 1575), lui fait grand éloge de ses ouvrages. De son côté, Charles Borromée écrivait de Monza, le 28 juin 1582, à Grégoire XIII : « Parmi ceux qui, jusqu'à notre temps, ont écrit de choses spirituelles.., on peut affirmer que pas un seul n'a écrit de livres ni plus nombreux ni plus choisis et plus utiles que le P. Fray Louis de Grenade ». Et Grégoire XIII envoyait à Louis, le 21 juillet 1582, un bref de louange, de gratitude et d'encouragement. Nicolas Antonio, le célèbre bibliographe espagnol, voyait en Grenade « l'écrivain le plus grand et le plus utile » qu'ait possédé l'Espagne (*Bibliotheca*.., t. 2, p. 34).

1. **Vie.** — La biographie classique est celle de Luis Muñoz, *Vida y virtudes de ... L. de G.*, Madrid, 1639. — G. de Arriaga, *Historia del colegio de S. Gregorio de Valladolid*, éd. M. Hoyos, t. 2, Valladolid, 1930, p. 29-64. — J.I. Valenti, *Fr. L. de G. Ensayo biográfico y crítico*, Palma de Mallorca, 1889. — J. Cuervo, *Biografia de Fr. L. de G.*, Madrid, 1895. — P. Quiros, *Apuntes y documentos para la historia de la provincia de Andalucia O.P.*, t. 1 *Biografias*, Almagro, 1915, p. 398-441. — A. Huerga, *Fr. L. de G. en Escalaceli*, dans *Hispania* (t. 9, 1949, p. 434-490; t. 10, 1950, p. 297-335); *Santa Cruz la Real*, Grenade, 1956; *El proceso inquisitorial de la « Monja de Lisboa » y Fr. L. de G.*, dans *Hispania sacra* (t. 12, 1959, p. 333-356; cf 35-130).

2. **Études.** — 1° *Doctrine spirituelle.* — E. Allison Peers, *Studies of the Spanish Mystics* (t. 1, Londres, 1927, p. 32-76, 422-430; t. 3, 1960, p. 466-467); — M.B. Brentano, *Nature in the Works of L. de G.*, Washington, 1935; — A.F.G. Bell, *Some Notes on the Work of L. de G.* (dans *Bulletin of Spanish Studies*, t. 16, 1939, p. 181-190); — P. Lain Entralgo, *La antropologia en la obra de F.L. de G.*, Madrid, 1946; — A. Huerga, *Ascetical Methods of L. de G.* (dans *Cross and Crown*, t. 3, 1951, p. 72-91); — R.-L. Oechslin, *L. de G. ou la rencontre avec Dieu*, Paris, 1954; — J. Garcia Gomez, *Modos de corazón y mundo en la « Guia de pecadores »* (dans *Revista de espiritualidad*, t. 28, 1969, p. 348-382).

2° Sur le *Libro de la oración.* — A. Huerga, *Génesis y autenticidad del « Libro de la oración »*, Madrid, 1953; — M. Ledrus, *Grenade et Alcantara. Deux manuels d'oraison mentale* (RAM, t. 38, 1962, p. 447-460; t. 39, 1963, p. 32-44).

3° *Prédication.* — Azorin (= J. Martinez Ruiz), *De Granada a Castelar*, Madrid, 1922; — J.M. Connors, *Homiletic Theory in the late 16th Century*, dans *American ecclesiastical Review*, t. 138, 1958, p. 316-332; — A. Huerga, *Estudio preliminar* à l'éd. des *Avisos para los predicadores* (Barcelone, 1959) d'Agustin Salucio o p; — N. Gonzalez-Bardallana, *El ministerio de la palabra según la doctrina de L. de G.*, dans *Revista española de teologia*, t. 23, 1963, p. 61-75; — A. Larios, *Reforma de la predicación en Trento*, dans *Communio*, t. 6, 1973, p. 223-283; — J. Santos, *La predicación de la Palabra de Dios según F.L. de G.* (extrait de thèse), Madrid, 1974.

4° *Sources.* — R. Switzer, *The ciceronian Style in F. L. de G.*, New York, 1927; — M. Bataillon, *De Savonarole à L. de G.*, dans *Revue de littérature comparée*, t. 16, 1936, p. 23-39; — Fidèle de Ros, *Los misticos del Norte y F.L. de G.*, dans *Archivo Ibero-americano*, nouv. série, t. 7, 1947, p. 5-30, 145-167; — D. Alonso, *Sobre Erasmo y F.L. de G.*, dans *De los siglos oscuros al siglo de Oro*, Madrid, 1958, p. 218-225; — Julien-Eymard d'Angers, *Les citations de Sénèque dans les sermons de L. de G.*, RAM, t. 36, 1960, p. 447-465; t. 37, 1961, p. 31-46; — A. Huerga, *Plinio en la ascética de L. de G.*, dans *Helmántica*, t. 1, 1950, p. 186-213; *La huella de S. Buenaventura en L. de G.*, Madrid, 1975.

B. Jereczek, *L. de G. disciple de Jean d'Avila*, thèse, Fontenay-le-Comte, 1971; cf A. Huerga, *San Juan de Avila y F.L. de G.*, dans *Teologia espiritual*, t. 17, 1972, p. 239-269; — R. Ricard, *Une influence de Maître Eckhart sur L. de G.?*, RHS, t. 48, 1972, p. 31-36.

5° *Influence.* — M. Hagedorn, *Reformation und spanische Andachts Literatur. L. de G. in England*, Leipzig, 1934; — L. Antheunis, *Un réfugié anglais traducteur de Grenade*, RHE, t. 35, 1939, p. 70-77; — G.M. Colombas, *Dom Philippe de Caverel y F.L. de G.*, dans *Teologia espiritual*, t. 1, 1957, p. 465-478; — Antonio Maria del S. Sacramento, *Tres tratadistas de oración. Granada, Gracián, Aravalles*, dans *El Monte Carmelo*, t. 68, 1960, p. 266-296; — A. Huerga, *Oración dominicana y oración teresiana*, dans *Teologia espiritual*, t. 10, 1966, p. 237-255; — J.R. Fernandez, *F.L. de G. en Inglaterra: repercusiones en los sermones de John Donne*, Valladolid, 1974.

Louis de Grenade est très souvent cité dans les articles du DS; voir surtout : *Abnégation* (t. 1, col. 90-91), — *Affectivité* (col. 240), — *Conformité* (t. 2, col. 1462), — *Contemplation et oraison* (col. 1127-1128, 2016-2017), — *Dépouillement* (t. 3, col. 499), — *Désirs* (col. 613), — *Direction spirituelle* (col. 1112), — *Espagne* (t. 4, col. 1138-1139, 1145-1166 *passim*), — *Frères Prêcheurs* (t. 5, col. 1488-1490), — *Garde du cœur* (t. 6, col. 112), — *Gloire de Dieu* (col. 471), etc; — Sources : *Denys* (t. 3, col. 397-398), — *Épictète* (t. 4, col. 852-853), etc.

Alvaro Huerga.

10. LOUIS GUANELLA (bienheureux), prêtre et fondateur, 1842-1915. — Luigi Guanella naquit à Fraciscio de Campodolcino, le 19 décembre 1842, et mourut à Côme, le 24 octobre 1915. Il fut ordonné prêtre le 26 mai 1866 et chargé de la cure de Savogno (1867-1875). L'anticléricalisme régnant entrava de façon notable son ministère apostolique entreprenant, en particulier après sa première publication à Turin, dans la collection des « Letture cattoliche », dirigée par Jean Bosco, du *Saggio di ammonimenti familiari per tutti ma più particolarmente per il popolo di campagna* (1872), où il démasquait les pièges sectaires de la franc-maçonnerie. Placé dans une situation intenable à Savogno, il demanda à son évêque de se rendre à Turin où, en février 1873, il prit contact avec Don Bosco dans l'intention de devenir salésien. Mais l'évêque le rappela.

Vinrent alors des années de travail intense et de vexations accrues de la part des autorités civiles, et de soutien timide de la part de l'autorité diocésaine. En octobre 1881, son évêque l'envoya comme vicaire spirituel à Pianello Lario, où son prédécesseur, Carlo Coppini (1827-1881), avait ouvert en 1872 un hospice pour orphelines. C'est à partir de là qu'il lança ses nombreuses initiatives en faveur des vieillards, des attardés physiques et mentaux, de la jeunesse pauvre et délaissée. Ses projets furent jugés utopiques par les « clercs » et les « laïcs »; seul Don Bosco le soutenait et l'encourageait.

L'œuvre de Guanella se caractérise par une fusion harmonieuse des buts respectifs poursuivis par Jean Bosco † 1888 et Joseph B. Cottolengo † 1842, dont il put admirer les fondations à Turin (DS, t. 8, col. 291-303 et 1412-1414).

De Pianello, en avril 1886, il s'en alla à Côme. C'est de la « Piccola casa della Divina Provvidenza », en cette ville, que s'étendit l'œuvre multiforme de Guanella. Il fonda l'institut des filles de S. Maria della Provvidenza (1886); approuvé par le Saint-Siège en 1917, il compte aujourd'hui un millier de religieuses en Italie, en Suisse, aux États-Unis, au Brésil, etc. En 1894, Guanella fonda la congrégation des serviteurs de la Charité, composée de prêtres et de coadjuteurs laïcs, approuvée en 1928; ses quelque neuf cents membres sont répartis en Italie, en Suisse, en Amérique latine aux États-Unis, etc.

L'œuvre de Guanella continua à être la cible des anticléricaux. Guanella reconstruisait les édifices qu'on incendiait et l'œuvre se répandait : « Les maisons, disait-il, qui commencent avec rien sont celles qui prospèrent » (Tamborini et Preatoni, p. 450).

En 1902, il fit l'acquisition, à Rome, de la « Colonie agricole de S. Giuseppe a Monte Mario », au pied duquel il construisit l'église de S. Giuseppe et des édifices pour ses œuvres, destinés à doter le quartier de l'assistance religieuse convenable. En 1913, il institua la « Pieuse union du trépas de S. Joseph », en vue de prier pour les mourants. Elle compte des associés par millions; les prêtres associés y assurent la « messe permanente ».

Guanella n'a pas été un théoricien de la charité et de l'ascèse chrétienne, mais un réalisateur génial d'œuvres sociales, en vue de subvenir aux besoins des classes défavorisées et marginales. A la base de son action, il mettait une confiance illimitée en la Providence et un engagement personnel de sanctification, fondé sur la prière, la pénitence et le travail. Il combattit les derniers relents du rigorisme janséniste, répandit le culte du Sacré-Cœur et la pratique de la communion quotidienne.

De 1872 à 1913 (*Vieni meco, per le Suore Americane*, Côme), surtout avant d'être accaparé par l'organisation et l'administration (1890), il écrivit d'une plume facile et au niveau de la vulgarisation apologétique environ 58 opuscules ascétiques, biographiques, historiques et hagiographiques, pour les simples fidèles. Ces brochures furent rééditées, de 1916 à 1934, dans la « Bibliotechina di operette ascetico-morali di D. L. Guanella ». En 1892, il lança le mensuel *La Provvidenza* (dès 1895, *La Divina Provvidenza*).

Pour mieux connaître son œuvre et sa spiritualité, il faudrait consulter sa correspondance, qui est inédite. Louis Guanella fut béatifié le 25 octobre 1964.

L. Mazzucchi, *La vita, lo spirito e le opere di Don Guanella*, Côme, 1920, 1960. — A. Tamborini et G. Preatoni, *Il servo della Carità, Beato Luigi Guanella*, Milan, 1964 (cette biographie se rattache à celle de Mazzucchi, réadaptée par Tamborini en 1943, puis par Preatoni, qui a utilisé les Procès de béatification). — Bref de béatification, dans *Acta Apostolicae Sedis*, t. 56, 1964, p. 967-972. — *Bibliotheca sanctorum*, t. 7, 1966, col. 430-432 (L. Chierotti).

Aimé-Pierre Frutaz.

11. LOUIS DE PARIS, capucin, 1574-1660. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres spirituelles*.

1. *Vie*. — Né à Paris en 1574, Louis de Paris accompagna à Rome, en 1590, le cardinal Enrico Caetani (1550-1599; cf DHGE, t. 11, 1959, col. 147-149) et prit l'habit des capucins à Orvieto en 1591. Profès en 1592 au couvent de Bagnorea, il reçut, à vingt-cinq ans, les patentes de prédicateur et se fit entendre à Rome et en Italie jusqu'en 1599, année où Honoré de Paris le fit revenir en France. Il obtint un grand succès dans les chaires parisiennes; il prêchera devant Marie de Médicis. Lecteur en théologie, ses qualités et son zèle le firent bientôt remarquer. Gardien à Chartres (1600), Pontoise (1606-1608), Meudon (1632-1634), Paris au faubourg Saint-Jacques (1615-1616; 1618-1621) et au Marais (1627-1628; 1630-1631; 1636-1639), définiteur provincial (1621; 1630-1633; 1636; 1639), il fut l'ami et le confesseur du cardinal Henri de Gondi. Chargé de diriger la construction du couvent de Tours (1601), il révéla ses dons d'administrateur. Nommé en 1609 fabricien et, à ce titre, responsable des nouveaux couvents, il travailla à la fondation de celui de Château-Gontier (1609); il aménagea, en 1615, le nouveau couvent parisien du faubourg Saint-Jacques, puis, en 1622-1624, celui du Marais. Théologien et canoniste, Louis intervint dans l'affaire opposant capucins, récollets et tertiaires réguliers, relativement au passage de religieux dans l'ordre des capucins, ainsi que dans la querelle relative à la similitude d'habit entre tertiaires réguliers et capucins, où il lui fallut préparer un accord (1622). Il mourut au Marais le 4 février 1660, après avoir illustré son ordre par l'intégrité de sa vie, l'exacte fidélité à la règle franciscaine et son application à la faire observer.

2. *Œuvres spirituelles*. — Louis de Paris a laissé une *Exposition littérale de la Règle des Frères mineurs... Ensemble les résolutions et pratiques de plusieurs choses que l'on observe entre les Frères Mineurs Capucins* (Paris, 1621, 1622, 1623, 1625; Lyon, 1631 et 1633).

L'ouvrage est dédié « aux frères mineurs capucins zélans de la pure observance de la Règle Séraphique ». Le thème général est que la perfection de la vie religieuse consiste en la charité. L'auteur distingue trois sortes ou degrés de perfection : une absolue, qui se mesure par rapport à l'objet aimé, « comme si Dieu estoit autant aymé comme il est aimable » (4e éd., p. 28-29). Une telle perfection ne peut exister qu'en Dieu, mais il y a une autre perfection de la charité (la troisième) qui « se doit considérer selon la totalité de la part de celuy qui ayme, en ce que les choses qui répugnent au mouvement de la dilection en Dieu soient excluses et demeurent hors de luy » (p. 29-30). Cette perfection s'acquiert par l'exercice soit d'une vie active soit d'une vie contemplative ou encore, et c'est le cas de la règle séraphique, par l'union harmonieuse de ces deux éléments. L'auteur souligne les mérites de cette vie mixte; contemplative, parce qu'elle tend essentiellement à l'amour de Dieu : « Les frères doivent désirer sur toutes choses d'avoir l'esprit de notre Seigneur et sa saincte opération, prier toujours Dieu de cœur pur » (p. 32); active, parce qu'elle « estend en la dilection du prochain et au salut de son âme quand... telle action provient de cette contemplation comme de prescher et enseigner ». Mais Louis de Paris rappelle l'excellence et l'importance de la pauvreté évangélique qui exige, dans la pensée de saint François, l'impossibilité de posséder, même en commun. Le mérite de l'auteur réside en ce que son commentaire, le premier publié en France, a eu pour objectif d'aider les capucins à observer au mieux leur règle et de donner réponse aux « continuelles demandes des mesmes doutes, faute que la résolution n'en estoit mise par escrit ».

Ce travail fut l'occasion de difficultés avec les supérieurs généraux au sujet de la pauvreté. Louis s'en explique dans un court écrit conservé dans un recueil de la Bibl. Mazarine (ms 1784, n. 8) : *Écrit fait par le P. L. en imitation et pour en contrepointer un pareil mais plus ample* (1627). Il s'agissait de distinguer entre aumônes pécuniaires et non pécuniaires et de

déterminer le sens à donner aux termes de *recours* aux bienfaiteurs et de *pécune* ou aumônes sollicitées pour les religieux.

Louis précise que seul l'usage nécessaire des choses indispensables à la vie est permis aux capucins. Le chapitre provincial de 1627 homologua ses explications; en 1643 et 1662, des commentaires et interprétations de l'ouvrage furent jugés répréhensibles et censurés; la lecture de l'*Exposition littérale* fut même interdite jusqu'à ce qu'elle fût corrigée.

La *Méthode facile et abbrégée pour acquérir la perfection par le chemin racourcy de la pratique selon les paroles de saint Paul: Despouillez-vous du vieil homme; Vestez-vous du nouveau; Revestez-vous de la charité...* (Paris, 1625, 1626, 1632) est un ouvrage destiné moins aux religieux qu'aux chrétiens fervents. Il se propose de faire comprendre que la vie spirituelle consiste à vivre dans un entier dépouillement du péché, une vraie pratique des vertus en vue du bon plaisir de Dieu. D'où les trois parties indiquées dans les sous-titres pauliniens. Si la première correspond à un effort ascétique, la seconde recommande l'acquisition et la pratique des vertus théologales et cardinales, ainsi que l'oraison mentale, tandis que la troisième insiste sur l'excellence de la charité, sous la conduite de la Vierge, sur la nécessité de la souffrance, qu'elle vienne de Dieu ou des créatures.

Ce traité est plus ascétique que mystique, bien que le chapitre sur l'oraison montre que l'auteur se rattache à la tradition capucine. Il insiste sur le néant de la créature et le tact de Dieu en des termes fort accessibles. A la suite de saint Augustin, il déclare : « La dévotion est une humble et pieuse affection en Dieu; humble par la cognoissance de nostre propre infirmité; pieuse par la considération de la divine bonté et clémence. Nous trouverons donc la matière de ces bonnes pensées en la cognoissance de nostre peu, ou rien, et en considération du beaucoup et infinité de Dieu » (1632, p. 162).

L'âme, dans la connaissance des grandeurs divines, considère la toute puissance de Dieu et se complait en ses attributs, « comme elle se complait en la cognoissance des mystères de la vie et de la mort de Jésus-Christ ». La vie ascétique est une préparation à la vie unitive qui se réalise par l'union d'amour de l'âme avec Dieu. L'épouse « par la méditation considère beaucoup de perfections de son bien aymé Epoux et les raconte les unes après les autres », mais la contemplation étant « une admiration avec joye et contentement de la vérité cognue » des perfections de l'époux, elle les admire les unes après les autres. Saint François est le modèle du contemplatif « qui souvent s'écrioit par une vraye contemplation dans une simple veue des perfections divines : Mon Dieu et mon Tout ». Guidée par l'Esprit Saint et placée sous son influx, l'âme vit et agit en Dieu : « Vouloir le seul plaisir de Dieu dans les afflictions et souffrances.., c'est un bien haut degré d'amour » (p. 361). Ainsi Louis de Paris se fait-il le docteur de l'abandon : « Jettons-nous donc avec assurance et nous abandonnons à ce bon plaisir avec confiance car il est nostre Dieu et Rédempteur » (p. 389).

Nécrologe de la Province de Paris (conservé au château du Titre), p. 50-56; *Éloges historiques des... capucins de la province de Paris* (Bibl. nat., fonds fr. 25046, p. 252 svv); *Manuel de la Province de Paris* (fonds fr. 6451, p. 27 et *passim*); *Journal du couvent du Marais* (Arch. nat., S. 3706, p. 3). Sur l'affaire entre capucins, récollets et tertiaires : Arch. Vaticanes, Nunziatura di Francia, vol. 414, 432-436; Arch. gén. des cap., G. 58.13, pièce 75. Sur la censure de l'*Exposition* : Arch. gén. des cap., A G³, f. 114, 170.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum... capuccinorum*, Venise, 1747, p. 175. — Luc Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1806, p. 166-167. — H. Sbaralea, *Supplementum..*, t. 2, Rome, 1921, p. 192.

Raoul de Sceaux.

12. LOUIS DE PRUSSE (Prutenus), frère mineur, fin 15e siècle. — Jean Wohlgemuth était originaire, pense-t-on, de Heilsberg an der Alle (on l'appelle parfois Louis de Heilsberg), en Prusse orientale. Les seules sources d'information biographique proviennent de son *Trilogium animae* et des deux lettres qui le précèdent, la première de Paulin (Paul) de Lemberg, vicaire provincial des observants de Bohême, adressée de Brünn, en 1496, au chroniqueur franciscain Nicolas Glassberger, lui demandant de faire imprimer l'œuvre en question; la seconde est la réponse de ce dernier, datée de Nuremberg du 20 février 1498.

Promu maître en théologie à l'université de Cologne vers 1457, Louis de Prusse enseigna comme régent à Posen et à Thorn; il eut parmi ses disciples le franciscain Alexis de Hongrie † 1489 (*Martyrologium franciscanum*, 28 juillet). Lui-même nous dit qu'il présida une dispute à Cologne, en 1456, sur la question de savoir si Aristote et les philosophes païens pouvaient être rangés parmi les élus. Il entra sur le tard, vers 1464-1466, chez les observants de Bohême. En 1493, il se rendit au chapitre des observants cismontains à Florence, y prononça une allocution, et y soumit aux supérieurs majeurs son *Trilogium animae* qu'il venait de terminer. L'œuvre resta pendant trois ans entre les mains du censeur Louis Dalla Torre, vicaire des observants de Venise. Glassberger la fit imprimer à Nuremberg, en 1498. A cette date Louis était décédé.

Le titre du *Trilogium animae, non solum religiosis verum etiam saecularibus, praedicatoribus, confessoribus, contemplantibus et studentibus lumen intellectus et ardorem affectus administrans* (354 p. in-4°, sur 2 colonnes) indique bien qu'il s'agit d'un manuel de théologie théorique et pratique, d'une sorte d'encyclopédie doctrinale à l'usage surtout des religieux engagés dans la pastorale et des jeunes étudiants. La matière est distribuée selon la division de l'*Éthique* d'Aristote : puissances de l'âme (52 ch.), passions (32 ch.), « habitus » (33 ch.). La théologie mystique y tient une large place et s'inspire surtout de la doctrine des franciscains, notamment Alexandre de Halès et Bonaventure. Les citations, nombreuses et précises, confèrent à la compilation une valeur incontestable et en font une contribution précieuse pour l'histoire littéraire.

Dans la troisième partie (ch 6), Glassberger réfute personnellement l'augustin Jacques-Philippe de Bergame qui fait de saint François un disciple de l'ermite augustin Jean le Bon de Mantoue et un profès de la règle augustinienne.

Les deux questions que Sbaralea attribue à Louis de Prusse : *De Immaculata Conceptione* et *De usu liberi arbitrii eiusdem in utero matris*, sont des extraits du *Trilogium*.

Hain et Copinger. — N. Glassberger, *Chronica*, dans *Analecta franciscana*, t. 2, Quaracchi, 1887, p. vi-ix. — L. Wadding, *Annales minorum*, an. 1494, n. 63, t. 15, Quaracchi, 1933, p. 103. — H. Sbaralea, *Supplementum..*, t. 2, Rome, 1921, p. 193. — P. Minges, *Das « Trilogium animae » des Ludwig von Preussen*, dans *Franziskanische Studien*, t. 1, 1914, p. 291-311. — DTC, t. 13, 1936, col. 1084-1086 (Prutenus). — LTK, t. 6, 1961, col. 1195.

Clément Schmitt.

13. LOUIS DE SAINT-JEAN L'ÉVANGÉLISTE, frère mineur, 1565-1641. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — Luis, né à Tolède en 1565, était fils de Juan Vallejo, chevalier de l'ordre de Saint-Jacques et membre du Conseil royal. En 1578, il prit l'habit chez les frères mineurs déchaussés de Tolède, où il eut pour maître des novices Gil de San Juan. En 1601, il fut nommé gardien du couvent d'Alcala. En 1607, il est à Rome au couvent de l'Ara coeli comme prédicateur et professeur de théologie, tout en s'employant activement à obtenir de la curie romaine reliques, indulgences et privilèges pour ses amis et les communautés espagnoles. Il devint qualificateur du Saint-Office et confesseur du pape Paul v. Il aurait refusé le cardinalat et la charge de ministre général de l'ordre. De retour en Espagne (on ne sait à quelle date), il est en 1620-1622 gardien du couvent San Gil de Madrid, définiteur provincial en 1623, puis secrétaire général de l'ordre et définiteur général. Son renom était grand à la cour et parmi les nobles, à qui il dédiait ses ouvrages. Il mourut à Madrid en 1641.

2. *Œuvres.* — En dehors de quelques études canoniques, les ouvrages de Luis intéressent la pastorale et la vie spirituelle.

1° La *Luz de sacerdotes y guia de confesores donde... se tratan todas las materias de los sacramentos...* (Madrid, 1622 et 1642 in-folio; le ms du tome 2, inédit, était au couvent San Gil, à Madrid) est le fruit de l'enseignement romain de Luis sur les sacrements. Après avoir traité de la pénitence, il étudie la prière (p. 566-596) et l'office divin (p. 596-620). C'est là qu'il distingue une prière tout à fait générale, qui désigne toute œuvre bonne et vertueuse, une prière générale, qui est tout acte de contemplation, de méditation, de louange de Dieu, et une prière spéciale qui est la prière de demande (p. 566). Il distingue aussi la prière mentale, la prière vocale et la prière mixte qui unit les deux autres. La prière est un acte de l'intelligence et de la volonté : « Même la prière de demande est acte de l'intelligence, non pas de l'intelligence simplement spéculative, mais de l'intelligence pratique, qui engage aussi la volonté. Ainsi l'oraison est un acte posé par l'intelligence, mais inspiré et mû par la volonté, comme le sont les actes de la foi, sans quoi ils ne seraient pas méritoires » (p. 568).

2° *Tratado de la inestabilidad de la vida y exortación a la penitencia de las culpas y satisfación dellas* (Madrid, 1625). Ce dialogue entre un disciple et le maître, à partir de l'instabilité de la vie, prépare à la pénitence et à la mort. Ce n'est pas un Dieu irrité qui abandonne le pécheur, mais le pécheur qui abandonne Dieu.

3° Le *Tratado de la administración de los sacramentos, particularmente a los enfermos... y lo que deben hacer los curas para socorrer las almas...* (Madrid, 1634, 1637, 1659) est un résumé de la *Luz de sacerdotes.* Dans l'édition de 1637, l'auteur insère (f. 136-174) un petit traité sur la communion quotidienne en faveur des personnes consacrées à Dieu et aussi des séculiers. Il suit en cela la doctrine du franciscain José de Santa Maria (*Apologia de la frecuencia de la sagrada comunión*, Madrid, 1616; cf DS, t. 2, col. 1274). En conclusion, Luis ajoute un recueil d'oraisons jaculatoires (f. 173-202), empruntées pour la plupart à saint Augustin, pour rendre grâces à Dieu.

4° *Arte que enseña a evitar las culpas y unirse el alma con Dios... y aora nuevamente añadidos dos tratados... de los siete grados de la perfectisima oración mental... y de la frecuente comunión y oraciones jaculatorias* (Madrid, 1640, seule édition mentionnée par les bibliographes; la 1e est de 1638). Le traité sur la prière mériterait d'être analysé. Il insiste en particulier sur la prière mentale : « C'est elle qui fait que celui qui vraiment aime Dieu devient en quelque sorte un seul esprit avec lui, uni et conjoint à lui, semblable à lui » (f. 27). « Cet amour divin dégage celui qu'il anime de tout ce qui est terrestre, le transformant en la personne de celui qu'il aime » (f. 31). « Là est le repos et la consolation de notre âme lorsque, en simplicité vraie et mépris du monde, dans une aspiration souveraine, nous sommes embrasés de l'amour divin » (f. 33). Un signe certain que l'âme avance dans le droit chemin de la vie spirituelle, c'est la pratique de la charité, ce qui exige une purification profonde et un grand discernement pour éviter les illusions spirituelles.

Aux folios 80-95 se trouve les *Siete grados de la perfectisima oración.* Ce petit traité fut composé et publié à l'occasion du retentissant procès des bénédictines de Madrid (1633-1638) : les moniales, accusées d'illuminisme et de démonisme, furent condamnées puis acquittées, mais leur confesseur, F. Garcia Calderon, resta condamné (cf M. Menendez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, t. 4, Santander, 1947, p. 250-253). Pour répondre aux problèmes que posait l'illuminisme, Luis se contente de rapporter et de résumer les textes du pseudo-Denys, des saints Cyprien, Augustin et Bonaventure. Il résume la doctrine, à la suite d'Ubertin de Casale, en sept degrés : le goût, le désir, le rassasiement, l'*excessus* ou l'extase, la sécurité, la tranquillité; quant au septième degré, « quel est son nom, Dieu seul le sait ».

P. Gonzalez de Mendoza, *Historia del Monteceli de Ntra. Sra. de la Salceda*, Grenade, 1616, p. 647-648, 698, 709-712, 759-765. — *Annales minorum*, an. 1610, n. 108. — T. Navarro, *S. Petrus de Alcantara post mortem redivivus*, Rome, 1669, p. 14. — Juan de San Antonio, *Bibliotheca universa franciscana*, t. 2, Madrid, 1732, p. 298-299. — J.H. Sbaralea, *Supplementum..*, t. 2, Rome, 1921, p. 190. — M. de Alcala, *Chrónica de la santa provincia de san José..*, t. 1, Madrid, 1737, lib. 1, p. 108, n. 257; t. 2, 1738, lib. 2, p. 275-278, n. 212-219; lib. 3, p. 20-21, n. 48. — *Bullarium fratrum... discalceatorum*, t. 1, Madrid, 1744, p. 448-474, *passim.* — M. de Castro, *Legislación inmaculista de la orden franciscana en España*, dans *Archivo Ibero-americano*, t. 15, 1955, p. 83-90. — J.M. Madurell Marimon, *Regesta documental de reliquias y relicarios* (*siglos* XIV-XIX), dans *Analecta sacra tarraconensia*, t. 31, 1958, p. 305, n. 43; p. 306, n. 44.

Manuel de Castro.

14. LOUIS DE SAINT-PIERRE (dit Lucas), carme, † 1714. — On connaît peu de choses de la vie de Louis de Saint-Pierre. Probablement originaire de Liège, il vécut presque toute sa vie au couvent des carmes de cette ville, qui était un centre de la Réforme de Touraine se répandant alors dans la province carme de France (Picardie, Normandie, France et Lorraine). Partisan de cette Réforme, il eut à prendre parti sur le problème qui divisa les carmes liégeois durant la seconde moitié du 17e siècle, celui de leur appartenance à la province de France; ce problème se liait d'ailleurs à celui de la politique étrangère de la principauté de Liège.

Louis fut prieur du couvent de Liège à la fin de la période la plus mouvementée de ces débats (1651-1661); le chapitre général de 1660 décida l'appartenance de ce couvent à la province de France et confirma Louis dans sa charge jusqu'au chapitre provincial de 1661. Il fut aussi, beaucoup plus tard, prieur à Reims; une lettre de 1681, écrite de Reims, dit son contentement de ne pas se trouver alors à Liège, de nouveau troublée par les divisions et les intrigues. Louis participa au

chapitre général de 1686 à Rome comme élu de sa province. Le chapitre provincial de 1688 le nomma vicaire du couvent de Wégimont, près de Liège. Louis fut ensuite curé de Saint-Martin, à Huy, ville où se trouvait un couvent de carmélites. Il mourut le 23 novembre 1714.

Prédicateur ordinaire de Maximilien-Henri, prince-évêque de Liège et électeur de Cologne, Louis fut surtout connu comme orateur. « Dans les momens dérobés à ses petits emplois de la chaire », il composa des tragédies sacrées, des sonnets, etc. Sans prétention, plutôt par divertissement et dans un but d'édification, cette activité poétique se déroula surtout avant 1660, dans le milieu de la cour et sous la protection du prince-évêque. Le thème principal de ces compositions est l'histoire plus ou moins légendaire du Carmel, depuis le prophète Élie jusqu'à Thérèse d'Avila. *Les peintures sacrées du temple du Carmel* (Liège, 1660) et *Les mélanges poétiques. Ou recueil des poésies saintes, et héroïques* (Liège, 1660) sont publiés sous son nom. Deux autres recueils anonymes peuvent aussi lui être attribués : *Sainte Euphrosyne, ou la funeste rencontre*, poème dramatique (Liège, 1655?) qui donne sept stances reprises plus tard un peu modifiées dans *Les mélanges*, et *Sainte Eugénie, ou l'imposture châtiée*, tragédie sacrée (Liège, 1660) dont les thèmes et la structure sont similaires aux productions de notre poète.

En 1698, Louis publia une *Disciplina monastica praedicabilis... exhortationes asceticae* (Liège); cet in-folio reprend des conférences données d'abord en français au chapitre hebdomadaire des communautés dont Louis fut prieur, mais, en les traduisant en latin, l'auteur les adapte à un public plus large : *ad omnes christianae et religiosae perfectionis amatores*. Ces conférences, peu originales, témoignent d'un esprit logique et d'une doctrine solidement basée sur de nombreuses citations bibliques et patristiques (surtout d'Augustin, Grégoire le Grand, Éphrem, Bernard); leur but est plutôt d'enseigner l'observance stricte que la vie mystique. Le chapitre provincial de 1697 les approuva.

La première partie (5 traités groupant 40 exhortations) est centrée sur la vie religieuse : son excellence, parce qu'elle poursuit *ex professo* la perfection et la charité, — la pauvreté culminant dans la pauvreté d'esprit ou pauvreté mystique, c'est-à-dire le renoncement à tout ce qui n'est pas Dieu, — la chasteté, — l'obéissance, qui doit aller jusqu'à la soumission aux inspirations de Dieu dans le cœur de l'homme (ici, une citation d'Harphius), — et l'observance de la règle. Louis note que la pauvreté d'esprit dispose le plus directement à la vie mystique, à l'union amoureuse sans moyen, et en ce sens essentielle; on peut reconnaître ici l'influence de Jean de Saint-Samson (DS, t. 8, col. 703-710) et des rhéno-flamands.

La seconde partie (5 traités, 31 exhortations) étudie l'armure spirituelle (thème important de la règle carmélitaine), — l'exercice des vertus, dont l'humilité est l'origine, la protectrice et la consommation, — la solitude, — le gouvernement de l'ordre, — et l'exercice de l'oraison (on y trouve vingt méditations pour le renouveau de l'esprit).

Bien que le but de cet ouvrage soit le maintien et la promotion de l'observance stricte, Louis de Saint-Pierre sait montrer, fût-ce en passant, les perspectives plus spirituelles de l'expérience mystique.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. 2, Orléans, 1752, col. 300. — A.-G. de Becdelièvre, *Biographie liégeoise*, t. 2, Liège, 1837, p. 161-169. — I. Rosier, *Biographisch-bibliographisch overzicht... in de Nederlandse Carmel*, Tielt, 1950, p. 155. — *Biographie nationale... de Belgique*, t. 12 (1892), col. 491-495.

Hein Blommestijn.

15. LOUIS DE SAINTE-THÉRÈSE, carme déchaussé, 1602-1671. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — Claude de Buchamps naquit à Beauvais le 27 mai 1602. Ses parents lui donnèrent une éducation chrétienne et dès l'enfance il désira se consacrer à Dieu. Il prit l'habit du Carmel réformé au couvent de Charenton en 1618. Il eut pour maître des novices Alexandre de Saint-François (1588-1630; cf DS, t. 1, col. 301-302), homme d'ascèse et de grande oraison, petit neveu du pape Léon XI et parent du cardinal Ubaldini, nonce en France. Louis fit profession le 12 janvier 1620. Il s'adonna avec ponctualité aux diverses charges qui lui furent confiées. Il enseigna la philosophie scolastique et la théologie; il assuma durant plusieurs années la prédication d'avents et de carêmes. Adversaire déclaré du jansénisme, il assista en 1646 au chapitre provincial de Paris où cette doctrine fut dénoncée.

A partir de 1637, Louis de Sainte-Thérèse exerça des responsabilités importantes : prieur à Marseille (1632), Bar-le-duc (1637), Paris (1640), Charenton (1650), Meaux (1652), deuxième définiteur provincial en 1658, premier définiteur en 1661 (réélu en 1670), visiteur général de la mission de Hollande en 1660, puis en Flandre, Écosse, Angleterre et Irlande, enfin commissaire apostolique auprès de plusieurs congrégations. Par son caractère franc et ouvert, modéré et affable, Louis de Sainte-Thérèse se gagnait la sympathie. Il mourut au couvent Saint-Joseph de Paris le 14 octobre 1671.

2. *Œuvres.* — Louis est surtout connu comme un historien de l'ordre et un auteur spirituel.

1° Ses *Annales des carmes déchaussés de France de 1608 à 1665* (Paris, 1666, 796 p.; rééd., Laval, 1891) retracent l'histoire, dont il fut témoin et acteur, de l'établissement des carmes de Sainte-Thérèse en France : fondations, principes de formation, personnalités les plus remarquables.

De cet ouvrage ont été détachés une *Vie de Julien de la Croix le jeune* (*Annales*, ch. 159) et un *Abrégé de l'établissement des carmélites en France* (Paris, 1661), avec les vies des six fondatrices espagnoles (cf J. Le Long, *Bibliothèque historique de la France*, t. 1, Paris, 1768, n. 14966).

2° *La succession du saint prophète Elie en l'ordre des carmes et en la réforme de sainte Thérèse* (Paris, 1662). Cet ouvrage, destiné à établir les fondements vétéro-testamentaires de l'ordre, rentre dans la querelle élianique (carmes contre Baronius et D. Papebroch) retracée dans *Élie le prophète* (voir bibliographie). — 3° *Declaratio et confirmatio virtutum et mirabilium quae Deus operatus est in vita et post mortem V.M. Mariae ab Angelis teresianae bataviae*, publiée en français, d'après C. de Villiers, à la suite de la vie de cette religieuse (Paris, 1661).

4° *Traicté théologique de l'union de l'âme avec Dieu, auquel la doctrine du Bx Père Jean de la Croix touchant cette matière est rendue complète et confirmée par celle de S. Augustin et de S. Thomas* (139 p.), publié à la suite de la 4e édition (1665) de la traduction des *Œuvres spirituelles de Jean de la Croix* par Cyprien de la Nativité.

Ce *Traicté* accompagne l'*Esclaircissement des phrases de la théologie mystique du V. Père Jean de la Croix* (Paris, 1664) de Nicolas de Jésus-Marie. La traduction de Cyprien parut la même année chez trois éditeurs parisiens (E. et J. Couterot, L. Bilaine, J. d'Allin); ces trois éditions (qui sont à la bibliothèque des jésuites de Chantilly) donnent le *Traicté* de Louis de Sainte-Thérèse (Paris, 1665, sans nom d'éditeur), provenant chaque fois d'un même tirage; le *Traicté* est régulièrement suivi de l'*Esclaircissement*, qui est daté de 1664.

L'intention de Louis de Sainte-Thérèse est d'établir théologiquement la doctrine que Jean de la Croix expose à partir de son expérience, et de la compléter en traitant les questions omises dans l'œuvre inachevée : le saint s'étendait longuement sur les purifications préparatoires à l'union, mais ne traitait pas *ex professo* de l'union proprement dite. Louis s'efforce d'y suppléer. « Il ne s'agit pas d'une étude positive sur les écrits du docteur mystique, mais d'un traité consciencieux sur l'union de l'âme avec Dieu, selon la méthode scolastique » (Evaristo, cité *infra*).

Louis de Sainte-Thérèse a laissé inédits : 1) *De contemplatione, opus mysticum*, — et 2) *In sacram Scripturam commentaria*, manuscrits conservés à l'époque au couvent de Vaugirard, à Paris; — 3) *Vie d'Anne de Jésus*, jadis chez les carmélites de Bruxelles; — 4) *Relations des Missions orientales*, dont 21 chapitres ont été publiés sous le titre *Histoire de la Mission d'Alep* au livre 2 des *Annales* et dans *Études carmélitaines*, t. 6, 1921, p. 169-215, et t. 7, 1922, p. 50-74, 206-237; — 5) *Histoire de la Mission des carmes déchaussés de la province de Paris en Hollande*, 1668 (Paris, Arch. nat., ms L 932, n. 8; publiée partiellement dans *Études carmélitaines*, t. 3, 4 et 5, en 1913, 1914 et 1920).

Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca scriptorum... carmelitarum excalceatorum*, Bordeaux, 1730, p. 279-280. — C. de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. 2, Orléans, 1752, col. 301-303. — J. Le Long, déjà cité, n. 13708, 13709. — Hurter, *Nomenclator..*, t. 4, 1910, col. 1546-1547. — Evaristo del Niño Jesus, *Un apologista de San Juan de la Cruz olvidado. El P. Louis de Sainte-Thérèse y su obra..*, dans *El Monte Carmelo*, t. 65, 1957, p. 61-89. — *Archivum bibliographicum carmelitanum*, t. 12, Rome, 1970, p. 74*-75*.

Louis-Marie, *La succession élianique devant la critique*, dans *Élie le Prophète*, t. 2, 1956, coll. Études carmélitaines, Paris, p. 117-133; voir aussi les p. 107-110 du même volume.

Louis-Marie du Christ.

16. LOUIS DE LA TRINITÉ, trinitaire déchaussé, 1589-1649. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvre.* — 3. *Doctrine.*

1. Vie. — Luis de Villegas naquit à Cordoue, en Espagne, en 1589; ses parents étaient d'excellents chrétiens. C'est au foyer familial que se déroulèrent l'enfance et l'adolescence de Luis. Selon son autobiographie, il fut alors très impressionné et par les vies des saints et par des compagnons qui le portèrent à des désirs de vie déréglée. Le dénouement de cette longue crise de jeunesse aboutit à la détermination de suivre le Christ sans réserve. Malgré les réticences de sa famille, il prit l'habit des trinitaires à Cordoue, le 3 janvier 1612, fit son noviciat à Madrid et prononça ses vœux le 6 janvier 1613 entre les mains de Gabriel de la Asuncion. Dès son ordination sacerdotale, il fut appliqué au ministère de la confession et de la direction spirituelle.

Il connaît Miguel de los Santos † 1625, qu'il cite à maintes reprises, et il est en rapport avec les principaux maîtres spirituels de son ordre. Depuis le noviciat, il pratique l'oraison avec ferveur; vers 1616, il s'applique à la lecture des spirituels; il étudie Osuna, Jean de la Croix, Ruysbroeck.

Dans son ouvrage *Día y Noche del alma*, on trouve l'écho des controverses suscitées par la *Mística theologia* du minime Juan Breton (Madrid, 1614; cf DS, t. 1, col. 1938-1939); il connaît l'*Arte de bien vivir* du bénédictin Antonio Alvarado (Madrid, 1608; cf DS, t. 1, col. 403-405), la *Theologia mistica* du minime Gabriel Lopez Navarro (Madrid, 1641; cf DS, *supra*, col. 1003) et les œuvres manuscrites du dominicain Jean de Mata † 1640. Le pseudo-Denys est son autorité principale pour la connaissance négative de Dieu et Thérèse d'Avila pour l'importance fondamentale de l'humanité du Christ dans les voies spirituelles. Il s'appuie (liv. v et vi) sur Angèle de Foligno et Tauler pour décrire les désolations spirituelles. Il recourt constamment à l'Écriture, en particulier à saint Paul. Il utilise les gloses sur l'Écriture et connaît bien l'exposé de saint Thomas d'Aquin *(Somme théologique)* sur la contemplation. Sa *Noche* est le fruit de son expérience de la vie cachée avec le Christ en Dieu, et de son ministère de la direction spirituelle. Luis mourut à Séville en 1649.

2. Œuvre. — Louis de la Trinité a laissé, inédit, un ouvrage mystique, *Día y Noche del alma*, qui est l'œuvre d'un maître et qui est d'un apport non négligeable pour l'histoire de la spiritualité.

Les six livres de la *Noche* traitent tour à tour 1) de la réforme de l'homme intérieur, de la prudence du supérieur, de sa conduite et de sa direction spirituelle; 2) de la différence entre les communications divines et les désolations des commençants, des progressants et des parfaits; 3) de l'échelle matérielle de la perfection et 4) de l'échelle mystique; 5) des passions, qui sont les aiguillons de Satan; 6) enfin des trois manières selon lesquelles les âmes souffrent ces aiguillons. Les premier et troisième livres sont des dialogues fictifs entre un maître et son disciple, les autres en style direct. La manière d'exposer présente chaque développement doctrinal particulier dans le cadre d'une synthèse globale de la perfection; l'ouvrage fait ainsi songer à une peinture que l'on retouche pour lui donner sa perfection dernière. Aussi insisterons-nous sur le premier livre.

1° Dans ce premier livre, l'auteur donne une synthèse assez nuancée de la vie spirituelle. Il précise tout d'abord (ch. 1) l'étendue et les limites de son œuvre : « la mesure de notre croissance spirituelle dépend » de la manière dont nous savons tirer parti « de deux choses en apparence contraires.., l'agir et le pâtir, le travail et le repos, le loisir et l'occupation » (f. 3). Il met en relief, dans l'oraison ou en dehors de l'oraison, l'exercice actif des puissances, soit dans la fruition (*día*, jour de l'âme), soit dans les absences divines (*noche*, nuit de l'âme); c'est de cela que dépend notre plus grand avancement spirituel et notre marche sereine vers la perfection dans le dégagement de toutes choses (f. 3).

Le deuxième chapitre est consacré au « repos dans l'Aimé » *(descanso en el Amado)*, qui est la consommation de la charité (ou mariage spirituel), en soulignant que la première « visite de l'Époux » ne la réalise pas (cf iv, ch. 1-3). Il signale ensuite une visite plus intime du Seigneur dans la nuit obscure qui indique « la proximité des fiançailles ». Enfin, c'est « la troisième manifestation de l'Époux dans l'état de vie unitive et suressentielle des parfaits »; peu, d'ailleurs, y parviennent, moins encore s'y perfectionnent ou la comprennent (i, ch. 2, f. 7). L'expérience montre qu'il peut y avoir union des volontés, mais qu'il est difficile d'affirmer qu'il y a transformation complète. Comme la description de cet état est obscure pour ceux qui n'en ont pas l'expérience, l'auteur en mesure la réalité à l'action purificatrice de l'Esprit, qui achemine l'homme « à mourir avec le Christ en Dieu, car Dieu veut que les âmes qu'il désire assimiler réellement au Christ soient

si désintéressées qu'il ne tolère pas en elles la moindre attache à ses dons » (f. 8).

Le troisième chapitre expose comment le recueillement n'est pas le fruit du raisonnement. L'auteur entend par *recogimiento* « la manière dont on saisit les vérités de la foi et leur enseignement, en s'en dépouillant peu à peu par voie négative et dégagement de tout, l'entendement étant suspendu et captivé par la grandeur de Dieu » (f. 18). Pour signifier la saisie de la grandeur de Dieu, il emploie le mot *contemplación* (f. 18). Le lien entre la contemplation et le recueillement actif et passif dans la foi est exposé de façon plus approfondie et plus claire aux livres II et IV. Ce qui importe avant tout pour Luis, c'est de bien mettre en lumière l'exercice des puissances dans la foi, qui conduit à la contemplation recueillie de la Vérité. Ce premier livre n'a pas d'autre intention, en effet, que d'enseigner à méditer avec fruit jusqu'à ce que l'on parvienne à la contemplation dans la foi, « hasta suspenderme en las verdades y su total contemplación y recogimiento y perderme en ellas y en total olvido » (f. 20).

L'auteur prend ensuite occasion (ch. 4) des questions soulevées par la *Mística theologia* de J. Breton pour revenir sur l'exercice actif et passif des puissances dans la foi. Les thèmes dominants sont les suivants : penser et méditer (peu sont à même de méditer); le Christ est la voie unique; il y a quatre demeures dans le Christ pour ceux qui commencent à méditer : deux étapes actives avant d'accéder à la passivité, et une étape de l'humanité du Christ à sa divinité; la voie obscure imaginaire est une activité de l'entendement plus claire que la vue amoureuse; contemplation et méditation.

Le cinquième chapitre est centré sur la connaissance obscure et la manière de la pratiquer : « La connaissance obscure selon laquelle on appréhende en tout état et en tout temps les vérités de la foi est un acte de l'entendement très compréhensif, qui correspond à l'acte de pureté de la volonté; au terme de l'étape active, c'est un acte unifié des puissances, le moyen immédiat de leur suspension, élément et principe de celle-ci » (ch. 9, f. 94).

Luis traite au chapitre sixième du maître spirituel, puis revient (ch. 7) au thème de la méditation. Il considère ensuite (ch. 8) la vue amoureuse comme moyen d'oraison; le but de l'oraison (ch. 9) est de « plaire à Dieu » (*agradar a Dios*, f. 94), tandis qu'au chapitre dixième il reprend le thème de la direction, en tenant spécialement compte de la diversité des esprits. Luis fait ici état de son expérience. Le chapitre onzième traite de la bonne et de la mauvaise manière de faire attention aux dons de Dieu. Le suivant précise les modes d'appel à la solitude. Le treizième analyse les sécheresses spirituelles et la façon de s'y comporter. Il aborde alors (ch. 14) le dégagement des passions de l'âme et (ch. 15) la conversion en ses dimensions multiples : humilité, amour, foi, souffrance, acquisition des vertus. Le dernier chapitre enfin s'occupe du dépouillement actif des puissances dans les connaissances, l'activité, le domaine sensible et intellectuel, l'oraison, jusqu'à ce qu'il soit total.

2° Le deuxième livre vise à expliquer la diversité de la terminologie des écrivains spirituels lorsqu'ils décrivent les actes spirituels, l'activité et la passivité des puissances, les faveurs divines. Les derniers chapitres (51-56) soulignent l'importance de la tentation comme moyen de purification en développant ce qui a été dit (liv. I) de l'activité et de la passivité des puissances.

L'échelle matérielle de la perfection (liv. III), en forme de croix, unifie l'œuvre de la sanctification et indique pédagogiquement son contenu, ses appuis, ses difficultés; elle fournit l'occasion d'exposer l'unité du chemin de la sainteté et ses degrés. Les deux montants de l'échelle, par exemple, sont la pure et la droite intention; les vertus fixent les barreaux aux montants de l'échelle, etc. L'échelle mystique (liv. IV), c'est la montée de neuf degrés, qui vont de la première visite encore obscure de l'Époux à l'épouse, de la visite plus intime du Seigneur dans la nuit obscure, jusqu'à l'union des volontés, sans qu'il y ait pourtant, ordinairement, transformation plénière, et au repos passif.

Il est traité ensuite (liv. V) des aiguillons de l'ange de Satan et donné une vue panoramique des épreuves dans les voies spirituelles, lesquelles proviennent du démon, et enfin (liv. VI) des trois manières selon lesquelles les âmes éprouvent ces aiguillons.

3. Doctrine spirituelle. — L'auteur a un style littéraire personnel et l'art de décrire son expérience et celle des autres; il a aussi le don de mettre en lumière l'activité sensible, intellectuelle et volontaire dans le cadre de la foi, en privilégiant l'affectif et la pure foi et en dépassant les moyens, ce en quoi il rejoint saint Jean de la Croix. Peut-être son apport caractéristique est-il d'avoir voulu expliquer comment doivent s'exercer les puissances dans les souffrances de la nuit obscure de l'esprit, ce que ne semble pas avoir fait Jean de la Croix.

1° En ce qui concerne les aiguillons de l'ange de Satan, l'auteur se réfère à la formule paulinienne de « l'aiguillon de la chair », aux troubles qu'il éprouva lui-même, aux relations d'Angèle de Foligno et d'autres écrivains spirituels. Pour comprendre les explications de la *Noche*, indépendamment de la soi-disant origine préternaturelle de ces aiguillons, de la mentalité de l'époque et de l'austérité de vie qu'ils supposent, il faut remarquer que ces états d'âme sont assumés et dominés par une solide vie chrétienne théologale, orientée vers la transformation dans le Christ, et le service des fidèles.

« Car il lui manque ce qu'il a de meilleur, à savoir que, comme une âme morte dans le Christ et qui doit se conformer au mieux à son exemple et à ses épreuves, elle soit de temps en temps placée par lui dans l'enfer de l'expérience de son absence jusqu'à y être délaissée, et qu'en cet abandon elle soit comme l'agnelet qui, à la vue du couteau et du boucher qui veut le sacrifier, ne bouge ni ne bêle. Ainsi également pour elle, dans un amour aussi libre et désintéressé, une foi et une espérance en Dieu aussi fermes et aussi sûres que s'il était là à découvert, — alors qu'il est voilé —, n'ayant peur de rien dans cette condition si éprouvante, alors qu'elle se trouve, semble-t-il, comme abandonnée par sa main divine » (I, ch. 2, f. 8).

« Ceci, on ne le rencontre que dans les colonnes de l'Église militante qui imitent, dans l'espérance, la foi, la confiance en Dieu et en sa parole, dans un libre amour et une souffrance désintéressée, les apôtres, les patriarches et les prophètes, tenant ainsi leur place et, en leur absence, prolongeant leur présence » (f. 13).

2° Luis donne des éclaircissements sur la terminologie mystique.

Il offre de bonnes définitions et classifications, spécialement au livre second, où il précise le langage des auteurs : « Je te

l'avoue, mon fils, j'ai trouvé tant de confusion dans les livres pour exprimer les mêmes choses (actes spirituels, opérations actives des puissances, faveurs divines) que je n'ose pas passer de ce livre (le premier) aux suivants sans consacrer au préalable tout le second à harmoniser et expliquer tout cela et dire pourquoi l'un emploie tel terme et l'autre tel autre » (1, ch. 4, f. 45).

« Le terme de *recogimiento* est spécifique; s'y rapportent, comme des individus à leur espèce, les expressions : se perdre en Dieu *(perderse en Dios)*, s'immerger en Dieu *(anegarse en Dios)*, défaillir en Dieu *(desfallecer en Dios)*, s'unir avec Dieu *(unirse con Dios)*, se transformer en Dieu *(transformarse en Dios)* et autres semblables, que tu trouveras à chaque pas dans les auteurs. Et tu seras déconcerté si tu ne sais que toutes ces expressions signifient se recueillir à l'intime de l'âme et en son centre pour y chercher Dieu *(recogerse en lo interior y centro del alma, buscando a Dios)*, laissant les puissances toutes dépouillées de leurs opérations et actes, quasi mortes, pour qu'elles commencent à vivre d'une manière nouvelle en Dieu » (1, ch. 3, f. 18).

3° Pour Luis, toute la profonde transformation qui mène de l'homme en Dieu, en qui il trouve le plein repos comme en l'Aimé, se situe dans le cadre de la vie cachée avec le Christ en Dieu. Il est tout à fait conscient de ce christocentrisme, du début jusqu'au terme de la vie spirituelle.

« L'imitation du Christ, notre Rédempteur, qui doit être notre Chemin, notre Guide et notre Porte pour accéder à la vie, ne consiste pas dans la méditation ni dans les images matérielles, mais dans la pratique des vertus qui nous assimilent au Christ; c'est dans la mesure où elles sont plus profondément enracinées en nos âmes que nous marchons à sa suite et l'imitons. Dès lors, selon que nous les aurons acquises et que nous serons mûs par elles, nous accomplirons ce que nous devons et atteindrons au terme que Dieu avait en vue en se faisant homme, en nous disant qu'il est le chemin vers la perfection et que nous devons tous aller par lui » (1, ch. 4, f. 32).

La *Noche* est inédite; l'autographe est conservé au couvent des trinitaires de San Carlino, à Rome; on en possède une copie faite après la canonisation de Miguel de los Santos (1862). Pour aider à en comprendre la doctrine, voir Efren de la Madre de Dios, *S. Juan de la Cruz y el misterio de la Santisima Trinidad en la vida espiritual*, Saragosse, 1947, et J.M. Moliner, *Historia de la espiritualidad*, Burgos, 1972.

Sources de l'itinéraire spirituel de Luis : *Noche..*, liv. VI, ch. 3 : « experiencia » ou exposé autobiographique; notice dans le *Protocolo de Córdoba*, relation contemporaine; Alejandro de la Madre de Dios, *Crónica de los Descalzos de la SS. Trinidad*, 2e p., Alcala, 1706, liv. 6, ch. 22-35, p. 226-239; Antonino de la Asuncion, *Diccionario de escritores trinitarios*, t. 2, Rome, 1899, p. 433-436.

Jesús López Casuso.

17. LOUIS DE VENISE, frère mineur et cardinal, † 1386. — On a émis l'hypothèse que Louis de Venise (ou Louis de S. Martino de Venise; le patronyme Donatus, Donati, n'est pas appuyé sur des preuves valables) était de la paroisse Saint-Martin de Venezze, dans la province de Rovigo (*Miscellanea francescana*, t. 36, 1936, p. 524), mais il semble bien qu'il était originaire de Venise. Franciscain de la province Saint-Antoine de Venise, il apparaît la première fois dans un document officiel le 17 juin 1362 quand le ministre général Marc de Viterbe lui communiqua la décision du chapitre général de Strasbourg le nommant lecteur principal au *Studium* de Pise (*ibidem*, p. 531-532); le 15 mars 1363, Urbain V permit de le promouvoir au titre de maître en théologie (*Bullarium franciscanum*, t. 6, n. 856). L'année suivante, Louis figura parmi les neuf fondateurs de la faculté de théologie de Bologne. Il fut nommé ultérieurement aux fonctions d'inquisiteur à Venise et dans la Marche de Trévise (1366-1373, *ibidem*, n. 1247), à celle de ministre provincial (1370 et 1376) et de procureur général de son ordre en 1374 (*ibidem*, p. 531, note 2).

Quand Léonard de Giffoni (cf DS, t. 9, col. 644) fut destitué de sa charge de ministre général, Louis de Venise lui succéda comme vicaire général sur nomination d'Urbain VI. Le chapitre général de l'obédience romaine réuni à Esztergom (Gran) en Hongrie le confirma en charge avec le titre de ministre général, le 28 mai 1379. Une mission diplomatique à la cour de Louis I de Hongrie lui assura la reconnaissance du sénat de Venise qui le proposa, le 31 juillet 1381, aux honneurs de la pourpre. Urbain VI le créa cardinal-prêtre du titre de Saint-Marc le 21 décembre suivant. Une mission diplomatique moins heureuse à la cour du roi de Naples Charles I de Durazzo lui attira les soupçons du pontife qui, se croyant trahi et menacé, le fit arrêter avec cinq autres cardinaux. Emmené en captivité à Gênes, il y fut exécuté en décembre 1386.

Les répertoires bibliographiques lui attribuent généralement des sermons *De tempore*, un *Liber exhortationum ad Fratres* et des *Commentaria in septem psalmos poenitentiales*. Aucun de ces écrits n'a été retrouvé. En revanche, quelques-unes de ses lettres ont été découvertes récemment aux Archives d'État de Mantoue, *Fondo Gonzaga* (éd. AFH, t. 58, 1965, p. 37-39, 45, 201-202) et dans le *Fondo S. Francesco* de la Bibliothèque communale d'Assise (C. Cenci, *Documentazione di vita Assisana, 1300-1530*, t. 1, Grottaferrata, 1974, p. 168); mais elles ne sont pas d'ordre doctrinal.

H. Sbaralea, *Supplementum..*, t. 2, Rome, 1921, p. 187. — Gianfrancesco (Ghedina) da Venezia, *Fra Lodovico Donati dell'ordine dei Minori, primo cardinale veneziano..*, Vérone, 1882. — B. Pergamo, *I Francescani alla facoltà teologica di Bologna*, AFH, t. 27, 1934, p. 10-11. — G. Abate, *Il minorita Ludovico Donati di Venezia, lettore a Pisa nel 1362-3, e l'inaugurazione nel 1364 della facoltà teologica... di Bologna*, dans *Miscellanea francescana*, t. 36, 1936, p. 524-532. — C. Albasini, *L'ambasciata del P. Lodovico Donati da Venezia presso la corte ungarica... nel 1379*, dans *Le Venezie francescane*, t. 18, 1951, p. 51-66, 99-114, 151-159; voir aussi t. 6, 1937, p. 98-105. — U. Betti, *I cardinali dell'ordine dei Frati Minori*, Rome, 1963, p. 46-47. — C. Piana, *Chartularium Studii Bononiensis S. Francisci*, dans *Analecta franciscana*, t. 11, Quaracchi, 1970, p. 87*, 262, 266. — DHGE, t. 14, 1960, col. 1511-1514.

Clément Schmitt.

1. LOUIS-FRANÇOIS D'ARGENTAN, capucin, 1615-1680. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine.*

1. Vie. — Jean Yver, fils de Noël Yver de Magny et de Catherine de Sevray, naquit à Argentan le 25 avril 1615. Le 7 mai 1630, il entra chez les capucins, influencé par le spectacle de leur dévouement auprès des pestiférés; il reçut le nom de Louis-François. On ignore la date de sa prêtrise (il fut ordonné diacre le 29 mai 1638). De 1631 à 1638, il vécut au couvent de Falaise. Il enseigna la philosophie à Caen en 1641, puis la théologie à Rouen, où il soutenait tous les jours la controverse dans l'église Saint-Jean. Il fera paraître à Avranches le *Narré de la conférence qu'* (il) *eut avec le ministre Giron*, de Ducé, *le 24 décembre 1654*. En juillet 1641, il avait pris part à la mission de Vire, comme il le fera plus tard à Saint-Malo, Rennes, Bourges, etc. De 1653 à 1664, il est définiteur provincial, gardien à Coutances (1651), où il est en relation avec Marie des Vallées († 1656; cf DS, t. 8, col. 488), et à Sotteville (1656-1657), député de sa province de Normandie au chapitre général à Rome (1657); il y retourne comme provincial en 1665. Il est gardien à Nogent-le-Rotrou en 1668,

commissaire pour les couvents du nord annexés, le 31 octobre 1674. En 1675, il prêche l'avent à Argentan; il est de nouveau définiteur en 1676 et provincial en 1679. Il mourut à Rouen le 8 juillet 1680.

2. Œuvres. — Dans l'œuvre de Louis-François, on peut distinguer le cycle du *Chrétien intérieur*, et le cycle des *Conférences*.

1° *Le cycle du « Chrestien intérieur »*. — Le 20 février 1659 sortait des presses de Claude Cramoisy, à Paris, *L'intérieur chrestien ou la conformité intérieure que doivent avoir les chrestiens avec Jésus-Christ*. Il s'agissait d'un recueil de notes spirituelles de Jean de Bernières-Louvigny † 1659 (DS, t. 1, col. 1522-1527), mises en ordre par Nicolas Charpy de Sainte-Croix. En 1660, Claude Grivet mettait en vente, à Rouen, *Le chrestien intérieur ou la conformité intérieure que doivent avoir les chrestiens avec Jésus-Christ, divisé en huit livres qui contiennent des sentimens tous divins, tirez des écrits d'un grand serviteur de Dieu de nostre siècle, par un Solitaire*. Le « serviteur de Dieu » était Bernières, et le solitaire, Louis-François. C'était toujours le même texte, mais présenté dans un autre ordre. En raison de son privilège d'édition, Cramoisy attaqua Grivet et gagna son procès. Louis-François n'ignorait pas le privilège : « Il semble qu'il eût été juste de donner ce livre sous le titre d'Œuvres spirituelles de Mr de Bernières; mais tout le monde a été d'avis pour ne point changer le titre du *Chrestien intérieur*, qui s'est déjà acquis un si grand crédit dans le monde... » (Avertissement).

Le chrestien intérieur fut donc confisqué (un 2e tirage paraissait déjà en 1661, tandis que Cramoisy faisait paraître une réédition de *L'intérieur chrestien*).

Réimpressions, éditions (en 1677 Louis-François ajoute un second volume composé, de la même manière que le premier, avec des notes de Bernières), sous des formats divers, vont dès lors se multiplier pendant longtemps, les titres étant d'ailleurs confondus, d'autant que la publication des *Œuvres spirituelles de Jean de Bernières* (elles reproduisent pratiquement *L'intérieur chrestien*) par le minime Robert de Saint-Gilles chez Cramoisy en 1670 ajoute encore à l'imbroglio. Des traductions (italienne, espagnole, anglaise, allemande) suivent bientôt. Aussi faut-il renoncer à dénombrer les rééditions du *Chrestien interieur* et à en mesurer la diffusion.

Louis-François exploite rapidement cette vogue et publie les *Exercices du chrestien intérieur où sont enseignées les pratiques pour conformer en toutes choses notre intérieur avec celuy de Jésus-Christ et vivre de sa vie* (2 vol., Paris, 1664), qui connaissent un notable succès; au 17e siècle, par exemple, on peut citer les éditions suivantes : Paris, 1664, 1666; Liège, 1668; Paris, 1669; Liège, 1672; Paris, 1673, 1674, 1675; Lyon, 1676, 1677; Paris, 1679; Liège, 1679; Paris, 1680, 1685; Lyon, 1690; les traductions ne tardent pas : italienne, Gênes, 1668, 1670; Venise, 1671, 1674, 1681; allemande, Ratisbonne, 1740 et 1747; Munich, 1745; Augsbourg, 1757.

Le 26 juillet 1689, *Le chrestien intérieur* était mis à l'Index.

La traduction italienne était-elle seule visée ou aussi le texte original? L'un et l'autre sans doute. En effet, le 12 décembre 1690 étaient également inscrits à l'Index les *Œuvres spirituelles* de Jean de Bernières, et le 5 juillet 1728 les *Exercices du chrestien intérieur*. Ces condamnations de 1689, 1690 et 1728 figurent encore au catalogue de l'Index en 1948. Que signifiait la condamnation, que Bremond appelle « un fâcheux accident » (*Histoire littéraire..*, t. 6, Paris, 1922, p. 233)? Un passage d'Antoine Arnauld le fait peut-être comprendre. Le 10 avril 1687, il conseille à Louis du Vaucel, qui s'apprête à publier ses *Breves considerationes in doctrinam Michaelis de Molinos* (Cologne, 1688), de mettre Bernières parmi les précurseurs du quiétisme, afin de faire englober sa doctrine dans la réprobation de la mystique nouvelle (*Œuvres*, t. 2, Lausanne, 1775, p. 771). Ce ne sont donc pas, semble-t-il, les modifications apportées par Louis-François à la doctrine de Bernières qui ont pu attirer l'attention des censeurs romains. H.-M. Boudon, qui avait eu son *Dieu seul* ainsi condamné en 1688, écrira à Bosguérard le 18 décembre 1697 : « Comme les décrets de la sainte Inquisition ne sont point reçus en France, ils n'y obligent point... On défend dans ce tribunal plusieurs excellents et saints livres; ce n'est pas à raison de la doctrine, car ils ne seraient pas bons, mais à cause de l'abus qu'on en fait » (*Œuvres complètes*, éd. Migne, t. 3, Paris, 1856, col. 1154).

Le *Chrestien intérieur* n'en continua pas moins à être beaucoup lu; la doctrine de Bernières et les retouches de Louis-François n'expliquaient pas seules les censures. Certes, le vocabulaire du « pur amour » leur était familier, mais avait-il l'acception que réprouvaient alors les décrets romains? Il ne le semble pas.

2° *Le cycle des « Conférences »*. — Louis-François a publié trois séries de *Conférences* où, sans nier ses liens avec Bernières, il donne son propre enseignement, sous la forme de conversations imaginées, dont la lecture facile conduit à la réflexion et à un exposé de la doctrine spirituelle.

1) *Conférences théologiques et spirituelles du chrestien intérieur sur les grandeurs de Dieu* (2 vol., Paris, 1674). Elles furent rééditées, seules : Paris, 1678, 1685, 1693; Avignon, 1750 (5 réimpressions au 19e siècle); Lyon, 1850; Paris, 1858, etc. Traduction italienne (Parme, 1683), latine par Isaac d'Oxenfürth, *Consultationes..*, Augsbourg et Dillingen, 1701 et 1750.

2) *Conférences théologiques et spirituelles du chrestien intérieur sur les grandeurs de Jésus-Christ* (2 vol., Paris, 1675). Autres éditions : Paris, 1676, 1680, 1685-1686, 1693; Avignon, 1752; Paris, 1841 (5 réimpressions), 1860, 1879; Nantes, 1892 (texte H. Pottier); traduction arabe, restée manuscrite (1721; cf *Collectanea franciscana*, t. 2, 1932, p. 49-50), latine par Isaac, Augsbourg et Dillingen, 1723 et 1746, espagnole, Barcelone, 1900.

3) *Conférences théologiques et spirituelles du chrestien intérieur sur les grandeurs de la Très Sainte Vierge* (2 vol., Rouen, 1680), publiées sur les instances du supérieur général de l'ordre et de saint Jean Eudes. Autres éditions : Rouen, 1681; Paris, 1687, 1693; Avignon, 1756, 1761; Paris, 1840, 1842, 1853 (L. Vivès); Paris-Lyon, 1858; Lyon, 1860, 1862; Paris, 1862; Paris-Lyon, 1868; Paris, 1888. Traduction latine d'Isaac, Augsbourg et Dillingen, 1726; italienne, Naples, 1835; espagnole, 1852.

En plus des éditions partielles, on publia des éditions et des traductions du cycle entier des *Conférences* : Avignon, 1752; Valence et Clermont-Ferrand, *Œuvres complètes* révisées par J.-B. Veyrenc, 9 vol., 1837-1838; Paris, 1843; Lyon, 1851-1853, 1857; Paris, éd. H. Pottier, 1875-1877; 3 vol., Toulouse, 1929-1931 (abrégé par l'abbé Jaud). Traduction allemande, 3 vol., Augsbourg, 1736, et Augsbourg-Innsbruck, 1761; italienne, 3 vol., Verceil, 1777, et Macerata, 1794; 12 vol., Venise, 1804-1805 et 1833-1834; espagnole, Barcelone, 1900.

D'autres ouvrages ont été extraits du cycle des *Conférences* ou le résument : *Incitamenta ad cultum Parthenicum excerpta ex Consultationibus..*, Salzbourg, 1749; *Notata ex Ludovico Argentanensi..*, Kempten, 1799; *Lectures pour le mois de Marie*, Angers-Paris, 1850; Ch. Barthélemy, *La nouvelle imitation de S. Joseph d'après Gerson et L. Fr. d'Argentan*, Versailles, 1867; Zacharie de Sully, *Nouveau mois de Marie..*, Paris, 1868, 1898; H. Pottier, *Exposition des perfections de Dieu dans l'âme chrétienne*, Paris, 1874, et *Le ciel dans l'âme chrétienne par la connaissance et l'amour de la Très Sainte Trinité..*,

1870; P. Goedert, *Lectures spirituelles sur la dévotion à la sainte Vierge*, Paris, 1902.

3. LA DOCTRINE de Louis-François est d'une théologie courante, dogmatique et mystique, vulgarisée sous une forme romancée, qui n'exclut pas l'originalité et la résonance aux courants de l'époque. Il tient que tous les hommes sont aptes à la vie contemplative, mais d'abord « je voudrais faire de tous les chrétiens de savants théologiens sans avoir la peine d'étudier en théologie dans les écoles » (*Grandeurs de Dieu*, 1674, Avant-propos). D'où le caractère de vulgarisation des *Conférences*. Celles-ci débutent généralement par un récit, où l'on peut observer des traits de mœurs. Puis viennent des « articles » où des personnages mettent en jeu la raison, la foi (appuyée sur l'Écriture et parfois les Pères). Une élévation en forme de prière couronne l'article. On y trouve des recours aux fables antiques et à la mythologie, mêlées aux exemples des saints. Ce qui intéresse l'auteur, c'est « le petit monde qui est l'homme » *(ibidem)*, particulièrement dans ses rapports avec Dieu. Il veut le faire connaître pour le faire aimer, de même que les bienheureux au ciel n'aiment que Dieu parce qu'ils ne connaissent que lui. Dans la conférence 25, Louis-François examine « si Dieu peut être aimé comme il aime » (titre). « Il est impossible que la créature rende à son Dieu un amour égal, ni même un amour qui approche tant soit peu de l'amour qu'elle reçoit de lui » (t. 2, p. 441). Car Dieu nous aime du même amour essentiellement qu'il s'aime lui-même. Aussi, « quand vous l'aimez, vous faites justice parce qu'il en est infiniment digne » (art. 2, p. 457). Et même l'amour que nous donnons à Dieu est encore un don que Dieu nous fait. Cela pourrait faire croire que pour aimer il n'y a qu'à se laisser aimer. Mais notre auteur ajoute : « Ce n'est pas que nous ne devions faire tous nos efforts durant cette vie pour payer nos dettes à même les trésors de Dieu qu'il nous donne exprès pour le satisfaire et nous acquitter tant que nous pourrons envers lui » (art. 3, p. 471). Et il conclut par trois maximes qu'il appelle : « Pratique excellente pour aimer Dieu parfaitement quand nous sentons que nous ne pouvons aimer Dieu » : désirer aimer Dieu, c'est l'aimer véritablement; on peut aimer Dieu non seulement de tout son cœur mais de tout le cœur de ceux qui s'aiment au ciel et en terre; c'est toujours Dieu qui s'aime par notre volonté quand nous lui donnons l'amour dont il nous aime (art. 4, p. 478-483).

Le rôle du Christ est central dans les relations de l'homme avec Dieu. Dans l'incarnation-rédemption, Dieu « joint ensemble celui qui devait payer infiniment mais qui ne pouvait pas, et celui qui pouvait payer infiniment mais qui ne devait pas » (*Grandeurs de Jésus-Christ*, Conf. 3, art. 5, t. 1, 1675, p. 162). Louis-François insiste sur la théologie du Corps mystique, dans lequel chacun joue son rôle dans la considération que tout ce qu'il fait est finalement fait par Jésus dans la mesure où il lui est uni. Ainsi la virginité de Marie est-elle la virginité de Jésus en elle (*Grandeurs de la Vierge*, 1680, Conf. 8, art. 3), et l'ascèse du chrétien a-t-elle pour programme : « Il faut coopérer, c'est-à-dire, il se faut joindre avec lui pour faire ce qu'il fait pour notre salut » (*Grandeurs de Jésus-Christ*, Conf. 24, art. 3, t. 2, p. 509). Mais il y a de plus une note de réciprocité d'amour dans le mystère de la souffrance de Jésus, car « la meilleure partie de la vie des justes n'est pas de faire du bien mais que c'est de souffrir du mal » (Conf. 23, art. 2, p. 438). Souffrir du mal non à cause du mal, mais à cause de Jésus souffrant : « Voilà où se trouve le *pur amour* et le pur mérite » (*ibidem*, p. 447). Au sujet de la souffrance, Louis-François fait remarquer non sans hardiesse (réminiscence bérullienne?) que l'anéantissement de Jésus va jusqu'à n'avoir pas de personne humaine. Ce qui l'amène à écrire : « Les contemplatifs nous disent qu'il y a un certain anéantissement mystique que la grâce opère dans une âme qui se laisse détruire par la puissance de Dieu et que, quand il la veut conduire à cette intime union avec lui, où consiste la plus haute perfection, il faut qu'elle souffre d'être dépouillée de tout, et qu'elle perde non seulement tout l'extérieur, mais encore tout l'intérieur » (*ibidem*, Conf. 3, art. 5, t. 1, p. 165-166). C'est précisément cet anéantissement intérieur qui amène à l'union dans la souffrance amoureuse. « Au commencement on souffre à l'imitation de Jésus-Christ et il y a beaucoup de mérite. Après, quand on avance, on souffre en union avec Jésus-Christ et il y a beaucoup plus de mérite, parce qu'il y a plus de perfection d'être uni avec Jésus-Christ que de le suivre seulement; et puis enfin on vient à souffrir en unité avec Jésus-Christ, ne se regardant plus comme une chose séparée, ou distinguée de lui, mais comme lui-même étant un membre vivant de son corps mystique, dans lequel il souffre lui-même » (Conf. 24, art. 4, t. 2, p. 522-523). Tout cela n'a rien à voir avec une passivité béate même si l'auteur écrit : « Une âme qui commence à aimer Jésus-Christ commence à dire : rien n'est impossible à l'amour... Celle qui l'aime parfaitement dit hardiment : tout est facile à l'amour » (Conf. 3, art. 1, t. 1, p. 125). Car on voit ce qu'il en coûte pour l'aimer ainsi parfaitement.

Deux questions se posent enfin : quelles furent les relations de Louis-François avec l' « École française », et quel a été son franciscanisme.

Même si les *Conférences* sont une production personnelle de Louis-François, il y a entre elles et l'enseignement de Bernières une réelle continuité et communauté de doctrine; il recommande d'ailleurs de lire le *Chrestien intérieur* avant d'aborder les *Conférences*, bien qu'il ne partage pas, déclare-t-il dans la préface du *Chrestien intérieur* (t. 2), toutes les idées de Bernières et ne veuille pas s'attacher à sa seule doctrine. A part Bernières, Jean Eudes et Henri Boudon, on ne sait avec quels spirituels Louis-François a pu être en relation. Tout contemporain qu'il soit de Condren † 1641, Olier † 1657, et même Bérulle † 1629, dont il a pu lire les œuvres, il ne les cite nulle part, pas plus que les autres maîtres de l'école. On peut conclure à une indépendance par rapport à l'école bérullienne, même s'il y a entre elle et lui une certaine similitude.

Notre capucin recourt souvent à l'autorité de saint Thomas d'Aquin; il cite plus volontiers les chroniqueurs et les hagiographes franciscains ou les *Meditationes vitae Christi* que les maîtres de l'ordre, tout en n'oubliant pas que derrière Bernières il y a le tertiaire régulier Chrysostome de Saint-Lô († 1646; cf DS, t. 2, col. 881-885) et son expérience spirituelle. Le franciscanisme de Louis-François apparaît dans sa spiritualité affective selon la loi de réciprocité chère à saint François : aimer d'amour un Dieu qui nous aime tant; et de là « aimer le mépris.., aimer la pauvreté.., aimer la souffrance.., c'est être vraiment chrétien, religieux de la croix » (*Grandeurs de Jésus-Christ*, Conf. 27, art. 4, p. 718). L'anéantissement, élément essentiel de la spiritualité bérullienne, devient, chez notre auteur, un anéantissement douloureux en union avec Jésus-Christ.

Enfin, la méthode même des *Conférences* est traditionnelle dans l'ordre : au-delà de Mathias de Salò ou de Joseph de Paris, elle remonte à saint Bonaventure et à saint François lui-même. Aux choses vues ou imaginées, on applique la lumière de la foi pour en venir à l'amour de Dieu, à l'imitation et à l'union. Dans la composition diffuse et vivante de Louis-François, on passe jusqu'à l'oraison contemplative.

Les anciens bibliographes (Denis de Gênes, Jean de Saint-Antoine, Bernard de Bologne, etc) répètent souvent des inexactitudes.

Pellegrino da Forlì, *Annali dei capuccini*, t. 3, Milan, 1884, p. 293-296. — M. Souriau, *Deux mystiques normands au 17e siècle, Renty et Bernières*, Paris, 1913. — Édouard d'Alençon, *S. Joannes Eudes et Ludovicus-Franciscus Argentoniensis*, dans *Analecta capuccinorum*, t. 41, 1925, p. 247-249; *Louis-François*, DTC, t. 9, 1926, col. 962-963. — P. Lefèvre, *L'œuvre de L. Fr. d'A.*, dans *Études franciscaines*, t. 49, 1937, p. 675-695; t. 50, 1938, p. 194-219; t. 51, 1939, p. 113-132, 243-266. — R. Heurtevent, *L'œuvre spirituelle de Jean de Bernières*, Paris 1938. — *Enciclopedia cattolica*, t. 7, 1951, col. 1647 (Ilarino da Milano). — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 993-994. — Julien-Eymard d'Angers, *La doctrine de l'Immaculée Conception chez les capucins français du 17e siècle*, dans *Études franciscaines*, nouv. sér., t. 5, 1954, p. 168-182; notice dans *Dictionnaire des Lettres françaises. XVIIe siècle*, Paris, 1954, p. 635-636. — *Collectanea franciscana. Index bibliographicus, 1931-1970*, Rome, 1972, p. 375.

On peut voir encore : *Jugement du livre intitulé « Le chrestien intérieur »*, Bibl. munic. Amiens, ms 800; *Recueil de plusieurs Conférences de L.-Fr. d'A.* (17e siècle), Bibl. munic. Rouen, ms A. 416 (provient des cordelières de Rouen).

Willibrord-Christian VAN DIJK.

2. LOUIS-MARIE GRIGNION DE MONTFORT (saint), 1673-1716. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine et expérience spirituelles.* — 4. *Expérimentation d'une spiritualité populaire.*

1. VIE. — 1° *Enfance et jeunesse, 1673-1700.* — Louis-Marie Grignion naît en Bretagne, le 31 janvier 1673, dans la petite ville de Montfort, dont il prendra le nom comme un second patronyme. De son père, petit homme de loi qui avait mal réussi, il héritera d'un caractère absolu et d'une passion d'agir sur les autres. Mais l'enfant était beaucoup plus incliné vers sa mère. Comme inconsciemment, le premier biographe rapproche sa grande dévotion mariale et son attachement à sa mère. Envoyé à Rennes pour y faire ses humanités au collège des jésuites, il y manifesta très vite son goût de la prière solitaire et sa difficulté d'intégration à ses condisciples, comme en témoigne son compagnon d'alors, Jean-Baptiste Blain (1675-1751). Il se joint au groupe d'aspirants au sacerdoce que dirige Julien Bellier, qui restera le principal « modèle » auquel il se référera à chaque moment de difficulté. Le père désire pour son fils une carrière ecclésiastique et réussira à le faire introduire dans les séminaires parisiens de Saint-Sulpice. Au contraire, l'adolescent ne rêve que de servir les pauvres dont il découvre à Rennes la présence et la signification mystique. D'où l'allure de rupture que prend le départ de Louis-Marie pour Paris, en 1692, même placé sous le symbole de la vocation d'Abraham.

Louis-Marie trouve dans diverses communautés de « pauvres prêtres », puis au petit séminaire Saint-Sulpice, un cadre déjà rigidifié de formation cléricale. Pendant plus de sept ans, il doit mettre comme entre parenthèses ses désirs apostoliques. L'étude de la théologie ne l'intéresse que secondairement. Il lui préfère la méditation de quelques auteurs spirituels, particulièrement marials. Dès qu'il le peut, il se retire dans sa cellule pour y prier Marie, au point que certains condisciples lui reprochent de paraître aimer la Mère plus que le Fils. Déjà il apparaissait très singulier, même si J.-B. Blain a trop accentué cette originalité. Cela lui valait les réprimandes les plus dures de ses maîtres sulpiciens qui mirent tout en œuvre pour arrondir cette personnalité trop anguleuse. Autant ils étaient en admiration devant sa généreuse ferveur, autant ils se sentaient désarmés devant ses manières si peu conformes au modèle de prêtre alors communément reçu. A partir de là, on peut comprendre les deux phases contrastées de l'existence apostolique de Louis-Marie.

2° *Le temps des crises, 1700-1706.* — En moins de six ans, il va traverser une dizaine de situations différentes. Lui-même se compare à « une balle dans un jeu de paume », non sans trahir une agressivité envers ceux qui ne l'acceptent pas. Au-delà des sinuosités de son itinéraire, trois moments font comprendre ses difficultés : Nantes, 1700-1701, où il exprime ses aspirations en opposition avec le style des prêtres de la communauté Saint-Clément; Poitiers, 1701-1703 et 1704-1705, où il s'identifie aux exclus de la société, enfermés dans l'hôpital général, jusqu'à partager leur condition, ce qui n'est pas du goût du clergé de la ville; Paris, 1703-1704, où, délaissant toute activité apostolique, il se réfugie dans une soupente, se délecte des persécutions qu'il endure et découvre, avec la passion d'un amant, la beauté de la Sagesse divine, identifiée à la Croix, qui est folie pour les hommes. En 1706, Louis-Marie part pour Rome, espérant y obtenir son envoi aux missions lointaines. Mais Clément XI le renvoie en France et lui recommande de travailler dans la soumission aux évêques.

3° *La brève maturité, 1706-1716.* — Ces dix années comporteront, elles aussi, des essais infructueux. Mais, à partir de 1708 dans le diocèse de Nantes, surtout à partir de 1711 dans celui de La Rochelle, Montfort trouve sa voie dans la direction d'une équipe de missionnaires. L'action en groupe paraît avoir été, chez lui, un grand facteur de maturation. Désormais cette action s'insère bien davantage dans les églises locales. Pour l'essentiel, elle reprend, non sans originalité, les méthodes devenues alors classiques chez les prédicateurs de missions, particulièrement chez ceux de Bretagne que Montfort avait connus durant quelques mois de collaboration avec Jean Leuduger (1649-1722; cf DS, t. 9, col. 731). Cette action lui procure la satisfaction de remuer des foules : il aura en main jusqu'à vingt mille personnes pour la construction du calvaire géant de Pont-Château. Mais aussi Louis-Marie accepte des résultats plus modestes; il en vient à s'attacher spécialement à l'Aunis, qui était sans doute le pays le moins fervent de tout l'ouest. Simultanément, il est convaincu de ses propres limites, en particulier ses « manières singulières » et les tensions douloureuses entre ses aspirations divergentes. Il peut mourir à quarante-trois ans, sans avoir réalisé beaucoup de ses rêves, mais après avoir découvert « la liberté intérieure (qui) ôte toute... crainte servile.., élargit le cœur par une sainte confiance en Dieu, le faisant regarder comme son Père » (*Traité de la vraie dévotion*, n. 169).

2. ŒUVRES. — A peine ordonné prêtre, Louis-Marie rêve de susciter des disciples qui incarnent collectivement le genre de vie « à la manière des apôtres » auquel il aspirait. Mais son tempérament peu sociable empêche qu'il trouve des personnalités fortes et nombreuses qui

l'aideraient à réaliser son rêve. Pour que ses œuvres, à la fois ses écrits et ses congrégations, atteignent leur dimension et leur notoriété, il faudra attendre cinq quarts de siècle.

1° *Les ébauches, 1700-1705.* — Des années avant 1700 on ne peut identifier avec certitude que quelques billets très brefs. A partir de 1700, Grignion veut créer. Pourtant les cinq années suivantes ne connaîtront que des ébauches. Une telle impression ressort des seize lettres de cette période (n. 5 à 20), témoignages très vivants sur ses difficultés d'alors, comme aussi sur ses essais de fondation. Montfort souhaite grouper des prêtres, mais il ne trouve qu'un laïc un peu scrupuleux, le frère Mathurin Rangeard (1687-1760). Il réussit un peu mieux avec une tentative de groupement féminin : il choisit, parmi la population marginale de Poitiers, une douzaine de pauvresses, les réunit sous le signe de la Sagesse et veut leur faire partager sa vision trop abrupte du radicalisme évangélique. Du moins deux jeunes filles de la bourgeoisie poitevine, qui s'étaient adjointes aux pauvresses, continueront à porter le désir de la Sagesse. C'est encore à cette vision du Fils de Dieu qu'est consacré le seul des ouvrages que Louis-Marie ait écrit alors, *L'amour de la Sagesse éternelle.* Apparemment c'est déjà une synthèse qui touche à peu près tous les thèmes qui lui sont chers. Mais lorsqu'on analyse de près cet écrit, l'œuvre apparaît assez scolaire. De plus, l'auteur y dit sa propre contemplation, bien plus qu'il ne l'écrit pour les autres. Si ces pages manifestent une certaine fraîcheur, on n'y trouve pas l'expérience humaine et apostolique qui marqueront les écrits de la maturité. A ces ébauches, il faudrait joindre quelques cantiques dont la datation demeure souvent incertaine.

2° *Écrits et amorces de fondations, 1711-1716.* — C'est seulement lorsqu'il approche de la maturité et qu'il sent la mort venir, que Louis-Marie se dégage un peu de l'action pour écrire et amorcer des fondations.

1) *Les cantiques.* — Grignion aurait lui-même publié à La Rochelle, en 1711, un recueil de certains de ses cantiques; l'ouvrage reste introuvable. Des recherches récentes n'éclairent pas suffisamment la datation des cent soixante-trois cantiques qu'il a laissés en quatre manuscrits qui se recoupent, d'autant que ces manuscrits sont en partie des transcriptions. Cette accumulation de difficultés rend peu utilisable, dans une lecture diachronique, ce *corpus*, par ailleurs très riche, à bien des points de vue, même pour une étude de spiritualité populaire.

2) *Écrits de genre oratoire.* — Sous ce titre, nous rangeons, non pas les cahiers de sermons, constitués, en grande partie, d'emprunts à des auteurs contemporains, mais des écrits divers qui reflètent la prédication du missionnaire, même s'ils sont adressés à des particuliers. La *Lettre circulaire aux amis de la croix* (qui pourrait avoir été imprimée du vivant de l'auteur) fut adressée en 1714 à une association du même nom : passion du prédicateur et conseils de prudence s'y équilibrent. *Le secret de Marie*, destiné sans doute à une religieuse de Nantes, résume sur un ton plus personnel le contenu du *Traité de la vraie dévotion. Le secret admirable du très saint Rosaire* semble l'ouvrage qui manifeste le plus directement la prédication populaire du missionnaire, même dans la manière de réemployer les larges emprunts faits au dominicain Antonin Thomas, *Le rosier mystique.* A ce groupe on doit joindre, bien qu'elle remonte à 1706, la *Lettre circulaire aux habitants de Montbernage*, à Poitiers, qui donne un écho direct de ce qu'était une mission populaire prêchée par Montfort.

3) Le *Traité de la vraie dévotion à la sainte Vierge* demeure l'ouvrage qui a connu la plus grande diffusion. Le titre date seulement du 19e siècle, ce qui est le cas de plusieurs autres écrits de Grignion, soit que lui-même n'ait pas éprouvé le besoin d'intituler ses œuvres, soit plutôt que, par la négligence de ses disciples, les premières pages du manuscrit aient été perdues, ce qui est le cas ici. Le *Traité* comprend une première partie, plus doctrinale, sur la nécessité de la dévotion mariale. Pourtant, il s'agit moins d'une synthèse théorique que d'une élaboration pragmatique, tissée d'emprunts, à partir de ses méditations personnelles et de son expérience apostolique. Tout y est centré sur la démarche de la consécration totale à Marie, à la manière d'un esclave, ce qui doit détacher le chrétien de sa possessivité par rapport au don gratuit de Dieu. D'où l'importance attachée aux motifs, aux effets, aux pratiques de cette dévotion. Synthèse partielle sans nul doute car des dimensions essentielles comme le christocentrisme ou la mission y restent relativement mineures; cet ouvrage demeure cependant celui qui manifeste le mieux, à qui sait lire entre les lignes, le message du saint vers la fin de sa vie.

4) *Règlements et Règles.* — Surtout dans les dernières années de sa vie, Montfort a produit de nombreux règlements ou méthodes, pour les vierges consacrées à Dieu, pour les pénitents blancs, pour réciter le rosaire, pour bien mourir, etc, sans parler du *Contrat d'alliance* avec Dieu qu'il faisait signer à chaque participant de ses missions. A ces textes brefs, il faut joindre les Règles qu'il écrivit pour les congrégations qu'il voulait fonder : la *Règle primitive des filles de la Sagesse*, écrite en 1715, marquée par un moralisme minutieux qu'on peut attribuer en partie à l'influence de la première supérieure; la *Règle des prêtres missionnaires de la compagnie de Marie*, écrite en 1713, qui reflète plus directement l'apostolat du saint; à ce dernier texte on joint traditionnellement la *Prière embrasée* et l'exhortation qui l'encadrent. Mais ces derniers écrits de Grignion ne peuvent se comprendre séparément de son action pour fonder des instituts.

5) *Amorces de fondations.* — A partir de 1713, Montfort se préoccupe de se survivre dans des congrégations. Pour la branche masculine, il dispose de quelques frères à qui il fera bientôt émettre les vœux de pauvreté et obéissance. Jusqu'à ses derniers jours, il cherchera à s'agréger certains des prêtres qui le secondaient dans ses missions, mais n'obtint qu'une réponse partielle de deux d'entre eux. Pour établir la branche féminine, il fait venir de Poitiers à La Rochelle, en 1715, Marie-Louise Trichet et Catherine Brunet, les rescapées de l'essai de fondation de 1703. Il leur adjoint quelques jeunes rochelaises, leur écrit quelques lettres (n. 27 à 34) et fait approuver leur Règle. Mais cette communauté demeure encore fragile, lorsque lui-même meurt, le 28 avril 1716, à Saint-Laurent-sur-Sèvre.

3° *Consolidation des congrégations et diffusion des écrits, 1720-1842.* — Il était réservé à d'autres que Louis-Marie de fonder solidement et de faire connaître ses œuvres.

1) *Marie-Louise Trichet* (1684-1716-1759). — Après des essais à La Rochelle et Poitiers, Marie-Louise établit sa communauté en 1720, à Saint Laurent-sur-Sèvre. Grâce à son solide équilibre, à ses qualités pédagogiques,

à son sens du rôle des institutions, elle transforma sa fragile communauté en une congrégation bien établie qui, à sa mort, comptera vingt-sept maisons. On peut regretter que, à la fois par une discrétion qui la portait à tout attribuer à Montfort et par une influence du milieu ecclésial peu favorable à la vie mystique, elle laisse à peine deviner, en creux, dans ses vingt-cinq lettres et dans une résolution de retraite un peu mignarde, l'expérience spirituelle qu'elle avait commencée sous la direction de son père spirituel.

2) L'action de *Charles Besnard* (1711-1755-1788), supérieur des congrégations montfortaines, est moins importante, mais apparaît comme une charnière dans l'établissement des instituts et dans la mise en valeur de la vie et de la spiritualité de Montfort, après la mort des derniers contemporains de celui-ci.

3) *Gabriel Deshayes* (1767-1821-1841). — Cet ancien curé d'Auray, devenu supérieur général, ressuscite la branche masculine voulue par Montfort. Il commence à multiplier les Pères, développe beaucoup les frères, en mêlant des sujets d'origines diverses, suivant une logique qui nous déroute. Peu à peu se détache du vieux tronc un groupe de frères, surtout enseignants, qui deviendra la congrégation des frères de Saint-Gabriel. Deshayes fait aussi recueillir, en vue du procès de béatification de Montfort, les écrits de ce dernier; dans la suite de cette recherche s'inscrit la découverte, en 1842, du *Traité de la vraie dévotion*. Hyperactif, soucieux de multiplier les fondations nouvelles, Deshayes paraît s'être peu préoccupé de se relier à la tradition montfortaine. Certaines de ses qualités rejoignent l'expérience spirituelle de Montfort, entre autres le sens des plus démunis, la confiance dans la Providence. S'il a partiellement gauchi l'inspiration originelle, il a imprimé aux œuvres du saint une impulsion qui les fonde définitivement.

3. Doctrine et expérience spirituelles. — 1° *Sources de la spiritualité montfortaine.* — Louis-Marie, peu porté vers la théologie spéculative, se montre surtout original dans la mise en œuvre de son matériau. En plus de la Bible dont il était nourri, il emprunte explicitement une grande partie de ses idées à quelques auteurs du 17e siècle : H.-M. Boudon, quelques capucins, le dominicain Antonin Thomas, surtout des jésuites (Nouet, Poiré, Saint-Jure, Surin), très peu à ceux que l'on groupera sous le nom d'École française. Pourtant il suffit de parcourir quelques pages du *Traité de la vraie dévotion*, pour sentir qu'il reprend implicitement bien des aspects de la démarche spirituelle dont le séminaire Saint-Sulpice avait hérité de J.-J. Olier. Il amalgame le tout avec sa propre expérience, souvent difficile à lire en filigrane.

2° *L'homme devant la grandeur de Dieu.* — Étranger aux courants humanistes du 17e siècle, Grignion a écrit sur l'homme des pages d'un pessimisme que renforce encore son style oratoire : « Vous connaîtrez votre mauvais fonds, votre corruption.., vous ne penserez à vous qu'avec horreur » (*Traité de la vraie dévotion*, n. 213). Cette conception se traduit, chez ce missionnaire, par de multiples pages consacrées à la nécessité de se séparer entièrement du monde et d'enserrer sa vie dans un réseau de pratiques. Une telle approche de l'homme répond aussi à un regard presque craintif devant la grandeur de Dieu. Celui-ci apparaît le plus souvent comme le Très-Haut, le Tout-Puissant, le Roi des Rois, voire le maître courroucé, autant d'expressions qui révèlent la vision reçue et devenue presque instinctive du rapport entre l'homme et Dieu. Même le regard sur l'incarnation n'échappe pas à cette sorte de dialectique. En ce mystère, dont il fait le fondement de sa dévotion mariale, Montfort voit essentiellement l'abaissement de Dieu : « Ce Dieu a fait éclater sa force à se laisser porter par cette petite fille » (n. 18). Mais ce mouvement trouve son autre face, apparentée mais bien différente, dans la démarche de l'homme qui se consacre totalement à Jésus-Christ, en ratifiant ses promesses baptismales, qui se laisse mouler par Dieu au lieu de se sculpter soi-même, qui se détache d'une « certaine propriété qui se glisse imperceptiblement dans les meilleures actions » (n. 137), qui enfin s'abandonne quotidiennement à la Providence divine.

3° *Marie, proche de Dieu, proche des hommes.* — De ce rapport entre l'homme et Dieu, la vision montfortaine de Marie propose une illustration. Selon Grignion, le qualificatif qui convient le mieux à Marie est celui de spirituelle, presque au sens de désincarnée : « vaisseau... tout spirituel et la demeure spirituelle des âmes les plus spirituelles » (n. 178), parce qu'elle s'est appauvrie et anéantie devant Dieu. En échange de quoi, Dieu l'a élevée près de lui, la rendant analogue au Christ et lui donnant « par grâce, relativement à sa Majesté, les mêmes droits et privilèges qu'il possède par nature » (n. 74). D'où l'importance capitale de la dévotion mariale qui doit aller jusqu'à se faire esclave.

Pourtant la relation de Louis-Marie avec la Mère de Dieu a revêtu constamment un aspect affectif que les années ont purifié, sans le diminuer. Vers la fin de sa vie, il exprime cette relation en terme de proximité, de présence maternelle au milieu des épreuves les plus dures, y compris les nuits mystiques (n. 152). Ce qui lui fait attester la nécessité de la dévotion mariale pour atteindre à un détachement en profondeur et demeurer fidèle à l'Esprit Saint. La relation à Marie paraît bien avoir joué ce rôle décisif dans l'itinéraire de Grignion pour approcher de Dieu.

4° *La découverte de l'intimité de Dieu.* — Chez Montfort, la vision verticale des rapports entre l'homme et Dieu a été partiellement contre-balancée par un regard plus proche sur ce même Dieu, soit à travers les mystères du rosaire, présentés d'une manière nettement christocentrique, soit à travers la Providence au visage quasi-maternel. Mais d'autres images de Dieu s'y sont progressivement ajoutées. Vers sa trentième année ce fut celle de la Sagesse dont il contemple, dans les livres sapientiaux, la geste amoureuse du Fils de Dieu pour l'homme, reflet de ses propres désirs d'union mystique : « Vous diriez qu'elle n'est pas la Souveraine du ciel et de la terre, et qu'elle a besoin de l'homme pour être heureuse » (*L'amour de la Sagesse..*, n. 65). A la fin de sa vie, domineront davantage l'image de Dieu Père, laborieusement entrevue, et surtout celle de l'Esprit Saint.

5° *Une Église prophétique et missionnaire.* — De par son tempérament peu sociable, Louis-Marie portait facilement sur l'Église un regard critique, voire contestataire. Mais cette exigence reposait d'abord sur la conception de l'Église comme Corps mystique du Christ que, comme beaucoup de ses contemporains, il identifiait au seul petit groupe des prédestinés. Aussi en vient-il à désirer et même à annoncer, dans un style apocalyptique, une ère nouvelle de l'Église, « les derniers temps », le règne de l'Esprit, selon un schéma joachimite. En contrepoint, il faut mettre son obéissance

constamment et douloureusement docile aux évêques. Il faut surtout mettre sa recherche d'un style de vie fait d'audace, de liberté, de créativité, comme il s'en explique à son ami Blain (Blain, *Abrégé de la vie..*, p. 336-337). Cette dimension prophétique est indissociable de l'engagement missionnaire de Grignion parmi les pauvres. Il leur a consacré les premières années de son apostolat. Devenu ensuite prédicateur itinérant, il choisira les paroisses populaires, tout en élargissant ses relations à des personnes de milieux plus relevés. Lui-même en vint à prendre davantage en compte l'élément institutionnel de l'Église, ne serait-ce qu'en préparant la fondation de ses congrégations. Mais jusqu'au bout il gardera la hantise de « sortir de Jérusalem ».

6° *Une difficile perception de la valeur de l'homme.* — Chez Montfort, l'évolution dans la perception de Dieu, de Marie, de l'Église, se reflète dans un cheminement personnel. Il se savait marqué par le péché, mais il ressentait en lui tant d'aspirations au rêve et à la liberté en même temps qu'à la soumission rigide, à l'action en même temps qu'à la solitude, à l'affection en même temps qu'au détachement radical. Ces contradictions, qui expliquent tant de sinuosités de son existence, ne faisaient que le renforcer dans sa conviction de la corruption humaine. Progressivement, presque inconsciemment, il en est arrivé tout à la fois à mieux accepter les autres et à mieux s'accepter lui-même. Cette acceptation se lit, par exemple, dans la description qu'il fait des disciples qu'il désire : d'une main ils livrent le combat apostolique, de l'autre, ils se relient à Marie, symbole de la contemplation. Cette conscience de la nécessité des tensions inscrites en lui et autour de lui constitue, au-delà des phrases écrites, le meilleur révélateur de la confiance que Louis-Marie en était venu à accorder à la valeur de l'homme.

4. Expérimentation d'une spiritualité populaire. — Dans la recherche passionnante mais difficile sur la spiritualité populaire, Grignion peut fournir une certaine approche, en ce sens qu'il a essayé de faire sienne la culture populaire, tout en voulant conduire le peuple jusqu'à une vie mystique.

Son acculturation au peuple se lit déjà dans sa manière de vivre au maximum l'insécurité économique quotidienne. Retenons surtout deux traits de son apostolat. D'abord son goût du merveilleux qui ressort des récits convaincus de miracles divins et d'interventions diaboliques, rapportés à foison dans *Le secret admirable du très saint rosaire*. Ensuite et surtout l'intérêt porté aux secrets, comme des moyens faciles, rapides, garantis, révélés par le ciel, pour obtenir la grâce de Dieu (*Traité..*, n. 82). On retrouve là deux éléments essentiels de la culture populaire de l'époque, tels que les a dégagés Robert Mandrou. Lorsqu'on sait combien Montfort s'opposait partiellement aux tendances augustiniennes pour une foi plus pure et plus exigeante, on a l'impression que le missionnaire s'est parfois laissé entraîner bien loin dans son option en faveur du peuple, jusqu'à lui enseigner une résignation passive à sa condition trop facilement vue comme prédestinée.

Mais cette option était complétée par la volonté d'entraîner ce peuple vers une vie chrétienne de haute qualité. Des chrétiens les plus modestes, il exigeait un engagement total à la suite du Christ. Il demandait aux pauvres mendiants de faire oraison chaque jour, aux paysans d'avoir un directeur spirituel. Pour acheminer ce peuple vers une foi plus vive, il comptait beaucoup sur ses cantiques et sur le rosaire, prière adaptée aux illettrés. Il avait sa manière de présenter cette prière : il en soulignait l'efficacité, à condition d'y joindre « nos bonnes œuvres de pénitence »; entre les merveilles opérées par le rosaire, il privilégiait les conversions personnelles au détriment des guérisons corporelles; dans la récitation du chapelet, il introduisait une dimension de contemplation, en présentant les mystères comme des « états » de Jésus, toujours vivant. Lui-même atteste avoir vu des paroisses entières vraiment sanctifiées par le rosaire. Plus encore que le résultat, nous importe la recherche pour mettre en symbiose culture populaire et spiritualité. Là, plus peut-être que partout ailleurs, nous saisissons le double visage missionnaire et mystique de la spiritualité montfortaine.

1. *Écrits et biographies.* — Consulter les *Œuvres complètes*, Paris, 1966, xxxii-1905 p. Mais peut-être est-il plus directement suggestif de lire des relations de son expérience spirituelle et apostolique, telles que les rapportent J.-B. Blain, *Abrégé de la vie de L.-M. Grignion de Montfort* (1724), Rome, 1973; et partiellement Joseph Grandet, *La vie de Messire L.-M. Grignion de Montfort..*, Nantes, 1724. Les principaux témoignages sont repris dans Louis Pérouas, *Ce que croyait Grignion de Montfort et comment il a vécu sa foi*, Paris, 1973.

L. Le Crom, *Un apôtre marial. Saint Louis-Marie Grignion de Montfort*, Pont-Château, 1942, donne, avec une liste exhaustive des biographies antérieures, une vue complète, quoique incolore et peu critique, de tout ce qui touche à la vie de Grignion. La seule période de la vie spirituelle du saint qui ait été analysée avec minutie est celle de ses années de séminaire, par St. de Fiores, *Itinerario spirituale di S. Luigi M. di Montfort nel periodo fino al sacerdozio (1700)*, Rome, 1974. On trouve des perspectives particulières et parfois originales dans Cruishank, *Blessed L.-M. Grignion de Montfort and his devotion*, Londres, 1892, 2 vol.; H. Waach, *Ludwig Maria Grignion de Montfort*, Eichstätt-Vienne, 1966; surtout dans G. de Luca, *Luigi Maria Grignion de Montfort*, Rome, 1943; et P. Eyckeler, *De heilige Montfort L.-M. Grignion (1673-1716)*, Maestricht, 1947.

Sur les écrits de Montfort, on peut retenir Michel Barré, *Chronologie des cantiques de Montfort*, dans *Documentation montfortaine*, n. 26-27, 1963-1964; P. Eyckeler, *Le Cahier de notes, manuscrit de S. L.-M. Grignion de Montfort*, polycopié, 1956; H. Frehen, *Étude curieuse sur le manuscrit du Livre des sermons du P. de Montfort*, suivie de *Le livre des sermons du P. de Montfort, publication du texte*, dans *Documentation montfortaine*, n. 38-45, 1967-1968, et *Structures du « Traité »* (de la vraie dévotion), n. 26, 1960.

2. *Études sur la spiritualité montfortaine.* — Les écrits ont suscité d'assez nombreux ouvrages et articles, de qualité diverse et souvent médiocre. On peut retenir : H.-M. Gebhard, *Commentario al Trattato della vera devozione a Maria Vergine*, dans *Regina dei Cuori*, t. 1-13, 1914-1925, et t. 19-21, 1932-1934. — A. Lhoumeau, *La vie spirituelle à l'école du Bx L.-M. de Montfort*, Poitiers-Paris, 1905 (cf DS, t. 9, col. 745). — Fr. Le Texier, *Le divin Rédempteur étudié à l'école de Marie*, Ottawa, 1934. — B.-M. Morineau, *Chant de l'âme avec Marie. Élévations*, Paris, 1930. — M.-T. Poupon, *Le poème de la parfaite consécration à Marie suivant S. L.-M. Grignion de Montfort et les spirituels de son temps. Sources et doctrine*, Lyon, 1947. — J.-M. Dayet, *Les exercices préparatoires à la parfaite consécration de S. L.-M. de Montfort*, Tourcoing, 1957. — *De singulari missione B.V. Mariae cultuque ei debito juxta doctrinam S. Ludovici-M. de Montfort*, dans *Alma Socia Christi* (Congrès marial 1950), t. 8, Rome, 1953.

On notera l'absence d'études sur l'esprit missionnaire de Grignion, absence que ne suffit pas à combler tel ou tel cours polycopié. Il résulte de cette lacune le risque de fausser gravement la physionomie du saint. A sa manière irlandaise, Frank Duff a mieux saisi cette double dimension de la spiri-

tualité montfortaine, lorsqu'il a fondé, en 1921, la Légion de Marie; il y aurait d'ailleurs une étude à faire sur la compréhension d'un spirituel par un autre spirituel, sans la médiation de travaux scientifiques.

3. *Sur les principaux disciples.* — J.-F. Dervaux, *Folie ou Sagesse. Marie-Louise Trichet et les premières filles de M. de Montfort*, Paris, 1950, donne une vue juste de la personne, de sa vie spirituelle, quoique sur un ton parfois trop admiratif. — A. Crosnier, *L'homme de la divine Providence, Gabriel Deshayes..*, Paris, 1918, 2 vol., apporte une vision complète de l'homme en action, sans guère toucher à sa vie spirituelle. On pourra nuancer la position de l'auteur par l'article de L. Pérouas, *En remontant vers Grignion de Montfort*, dans *Revue du Bas-Poitou*, 1970, n. 5-6.

Voir DS, t. 1, col. 98-99 *(abnégation)*; t. 2, col. 112 *(Cantiques)*, 1582-1583 (*Consécration* à Marie); t. 3, col. 489 *(dépouillement)*, 752 *(Dévotion)*, 773 *(esclavage)*, 1281-1282 (*Discernement* de la « conduite » de Montfort), 1494 (*Docilité* à l'Esprit); t. 7, col. 801-802 (Filles de la Sagesse); t. 9, col. 1013-1018. (*Los Rios* et l'esclavage marial).

Louis Pérouas.

1. LOUISE DE MARILLAC (sainte), co-fondatrice des filles de la Charité, 1591-1660. — 1. *Vie et œuvres.* — 2. *Écrits spirituels.* — 3. *Caractère et influence.*

1. *Vie et œuvres.* — Louise de Marillac, qui devait en raison de son mariage être appelée Mademoiselle Le Gras, était d'une famille qui tirait son nom d'un hameau des environs de Marillac (Puy-de-Dôme). L'histoire a retenu les noms de Michel de Marillac, garde des sceaux, et de Louis de Marillac, maréchal de France, ses oncles paternels, qui moururent tragiquement en 1632. Son père, prénommé également Louis, déclare lui-même que Louise était sa fille naturelle (cf *Annales de la congrégation de la Mission*, t. 106-107, 1941, p. 75-78).

Née le 12 août 1591, probablement à Ferrières-en-Brie où elle fut baptisée, Louise eut une enfance douloureuse. Son père, ayant quitté Ferrières en 1592-1594, s'établit à Paris, où il changea six fois au moins de logement entre 1595, date de son remariage avec Antoinette Le Camus, mère de quatre enfants, et 1602. Le monastère des dominicaines de Poissy accueillit Louise quelque temps, puis elle fut placée dans un petit pensionnat où elle se livra aux travaux ménagers et à la peinture. Son père mourut le 25 juillet 1604.

Entre 1604 et 1613, nous ne savons qu'une chose, l'intention de Louise, dont elle fit le vœu, d'entrer chez les capucines; Honoré de Champigny, provincial des capucins, le lui déconseilla. Le 5 février 1613, à Paris, Louise épousait Antoine Le Gras, secrétaire des commandements de Marie de Médicis, « homme de bonne vie, fort craignant Dieu et exact à se rendre irréprochable » (testament de Louise). Le 18 octobre 1613, naissait Michel-Antoine Le Gras. Par deux domestiques et une servante, nous savons que la vie de Louise fut celle d'une excellente mère de famille qui déjà exprimait sa piété dans son dévouement au service des pauvres. Toutefois, ses origines, la maladie de son mari à partir de 1622, l'état précaire de sa propre santé, le souvenir de ses intentions juvéniles, la maintenaient dans un état de scrupules, de doutes et de « mélancolie ». Apaisée un moment par la visite de François de Sales en 1618-1619, elle recevait de son oncle Michel de Marillac et de Jean-Pierre Camus, évêque de Belley, des invitations « au courage, à la recherche de Dieu, à l'humilité et à la confiance ». Mais les embarras se multiplient. Elle a pris en charge les sept orphelins de Valence d'Attichy † 1619, sa demi-sœur, et fait vœu de viduité (4 mai 1623), si son mari venait à mourir.

Mais le jour de l'Ascension suivant, « j'entrai dans un grand abattement d'esprit qui me dura jusqu'à la Pentecôte. J'avais le doute si je devais quitter mon mari, comme je le désirais faire, pour réparer mon premier vœu et avoir plus de liberté pour servir Dieu et le prochain. Je doutais encore que l'attache que j'avais à mon directeur m'empêchât d'en prendre un autre, pensant que j'étais obligée de le quitter. Enfin, j'avais une grande peine pour l'immortalité de l'âme... »

Ayant invoqué François de Sales, elle fut, le jour de la Pentecôte, délivrée en un instant de ses doutes. Avertie qu'elle devait demeurer avec son mari, elle entrevit qu'elle serait avec d'autres personnes « allant et venant » pour secourir le prochain. Dieu lui fit voir son futur directeur de conscience : « Je sentis répugnance à l'accepter, néanmoins j'acquiesçai ».

A la fin de 1624 ou au début de 1625, Louise rencontra Vincent de Paul et lui demanda de prendre la direction de son âme, mais son mari mourait le 21 décembre 1625. Elle s'établit alors rue Saint-Victor près de Monsieur Vincent, et du séminaire des Bons-Enfants dirigé par Adrien Bourdoise (où elle plaça son fils en 1627); elle renouvela en 1628 son vœu de viduité, complété par les vœux de pauvreté, chasteté et obéissance.

Du mois de mai 1626, date de la première retraite sous la direction de M. Vincent, jusqu'en 1628, Louise mena une vie religieuse dans le monde, existence caractérisée par un règlement minutieux d'exercices de piété contrôlés et une attention particulière à se donner aux indigents. Monsieur Vincent attendait, fidèle à la doctrine de Benoît de Canfield dans la *Règle de perfection*, que la volonté de Dieu soit évidente. « Honorez toujours le non-faire et l'état inconnu du Fils de Dieu. C'est là votre centre et ce qu'il demande de vous pour le présent et pour l'avenir, pour toujours... Rapportez-vous-en à moi : j'y pense assez pour tous deux » (*Correspondance*, t. 1, p. 62). Après cette humble et patiente requête, la volonté de Dieu, traduite par les inspirations et les besoins des pauvres, se manifesta : Vincent de Paul organisa la visite méthodique des confréries de la charité fondées depuis 1617.

A partir de cette première mission, l'existence de Louise est caractérisée par quatre préoccupations majeures. 1) Assurer l'éducation et l'avenir de son fils. Ses inquiétudes n'étaient pas sans fondement et M. Vincent ne manquait pas de l'en reprendre : « Je n'ai jamais vu une mère si fort mère que vous ». — 2) Équilibrer une activité de plus en plus lourde et complexe avec une vie religieuse de plus en plus profonde et solide. — 3) Répondre aux divers appels de Dieu à travers les détresses humaines (ajustement des règlements des « charités », création de l'œuvre des Enfants trouvés, 1638), secours aux victimes des guerres, des famines, des épidémies, assistance des forçats et des prisonniers. — 4) Gouvernement et législation de la compagnie des filles de la Charité pour lesquelles elle rédigea successivement trois règlements. Malgré ses infirmités, elle visite les «charités » de province. Elle surveille l'établissement des filles de la Charité dans les hôpitaux à Angers (1639), Chartres (1644), Nantes (1645).

Quand elle meurt le 15 mars 1660, Monsieur Vincent dira : « C'était une femme forte, une sainte » (*Conférences aux filles de la Charité*, 3 et 24 juillet 1660, t. 10, p. 709-736). Béatifiée le 9 mai 1920, elle est canonisée le 11 mars 1934. Pie XI attire alors l'attention

sur le miracle de sa vie, de ses œuvres, de sa postérité (1er novembre 1933) et Jean XXIII (bref *Omnibus mater*, 10 février 1960) la déclare « patronne de tous ceux qui s'adonnent aux œuvres sociales chrétiennes ».

2. *Écrits spirituels.* — 1° Les *Méditations, pensées, maximes* regroupent, suivant les éditions, des méditations personnelles sur les vérités fondamentales : Incarnation, Rédemption, Esprit Saint, Sacrements (cf Gobillon, p. 188-333; *Louise..*, 1886, t. 2, p. 1-136; éd. 1961, p. 801-943). — 2° *Avis, instructions, pensées*, ou notes, extraits de conférences et catéchisme pour l'instruction des pauvres (1886, t. 2, p. 337-408; 1961, p. 947-994). — 3° *Lettres.* — L'édition de 1961, incorrecte, contient 99 lettres de Louise à G. Lasnier, abbé de Vaux † 1681, et environ 300 lettres à des filles de la Charité. L'édition de la correspondance de saint Vincent par Coste contient 183 lettres de Louise à saint Vincent auxquelles le tome 15 des œuvres ajoute deux lettres inédites. — 4° *Interventions* dans les conférences de saint Vincent aux filles de la Charité (38 dans les t. 9-10) et surtout au cours des conseils des filles de la Charité (33 dans le t. 13). On retrouve son style et son graphisme dans la rédaction de 17 conférences de saint Vincent aux filles de la Charité (t. 9-10).

3. *Caractère et influence.* — Vouée à l'obscurité par sa naissance et sa santé, Louise l'était aussi par son esprit inquiet et scrupuleux. Par vocation surnaturelle elle était appelée à mûrir dans l'équilibre d'une humilité sereine et l'exercice d'une charité obscure et opérante. Elle fut d'ailleurs reléguée par sa famille spirituelle dans un mystérieux clair-obscur. Les historiens de la spiritualité du 17e siècle se bornèrent à signaler son existence à côté de celle de Monsieur Vincent, au mieux, comme une ombre lumineuse et l'expression féminine du zèle et de la spiritualité vincentienne.

Incontestablement la direction persévérante de Monsieur Vincent (1625-1660) seconde une imprévisible et improbable évolution. Vincent de Paul fit éclore dans cette âme et sur ce visage un surnaturel, un ineffable sourire. Ayant saisi en elle toutes les possibilités d'une sainteté féminine active, il sut, en elle et par elle, fortifier et spiritualiser la naissante compagnie des servantes des pauvres.

Dans tous ses écrits, Louise maintient fermement ses « filles » et ses interlocutrices dans l'attention aux dogmes fondamentaux : Trinité, Incarnation, Rédemption, Providence, Baptême, Eucharistie.

Utilisant d'abord le courant salésien du *Traité de l'amour de Dieu* et de l'*Introduction à la vie dévote*, et le *Combat spirituel*, elle s'alimente dans les écrits de Louis de Grenade, de Thomas a Kempis, de J.-B. de Saint Jure et Busée, ou dans les « Trente-trois dévotions » (sans doute extraites du *Paradis ouvert à Philagie*) de Paul de Barry. Elle sera aussi, dans les débuts, guidée par la littérature bérullienne dont elle retient quelques expressions (état, honneur). Mais Monsieur Vincent l'invite à s'inspirer habituellement de la doctrine austère et dépouillée de Benoît de Canfield († 1610; cf DS, t. 1, col. 1446-1451; t. 5, col. 1370-1372).

L'influence de la vie et de l'enseignement de Louise demeure encore peu connue. Il manque toujours une biographie complète et une édition critique de ses écrits. L'inventaire des archives inédites révèle une femme forte et courageuse, un esprit prudent, ouvert et attentif au mystère de Dieu et des âmes. En associant Louise de Marillac à la promotion missionnaire et apostolique de la femme du 17e siècle, et en rappelant ses relations avec le monde de la réforme catholique, il est facile de reconnaître en elle cette force discrète qui a soutenu et inspiré d'innombrables formes d'apostolat féminin depuis trois siècles.

1) *Sources.* — *Manuscrits.* — Archives de la Maison-Mère des filles de la Charité, Paris. — Archives des prêtres de la Mission, Paris.

Éditions des textes. — N. Gobillon, *La Vie de Mademoiselle Le Gras*, Paris, 1676, p. 188-333. — *Louise de Marillac, veuve de M. Le Gras*, 4 vol., Bruges, 1886 (rééd., 1961) : t. 1 *Vie*; 2 *Méditations, instructions, pensées, maximes*; 3-4 *Lettres.* — Saint Vincent de Paul, *Œuvres. Correspondance. Entretiens, Documents*, Paris, 1920-1925, 14 vol. (t. 15, 1970).

2. *Études et travaux.* — N. Gobillon, *La Vie de la vénérable Louise de Marillac...* (1676), corrigée et augmentée par P. Collet, Paris, 1769. — M.-C. de Richemont, *Histoire de Mademoiselle Le Gras..*, Paris, 1883; 4e éd., 1894. — L. Baunard, *La vén. Louise de Marillac*, Paris, 1898; dernière éd. abrégée et complétée, 1934. — E. de Broglie, *La vén. Louise de Marillac*, coll. Les saints, Paris, 1911; 4e éd., 1919. — P. Coste, *S. Vincent de Paul et les Dames de la charité*, Paris, 1917. — G. Fagniez, *La femme et la société française dans la première moitié du 17e siècle*, Paris, 1929. — G. Reynier, *La femme au 17e siècle. Ses ennemis et ses défenseurs*, Paris, 1929. — P. Coste, *Monsieur Vincent, le grand saint du grand siècle*, 3 vol., Paris, 1932. — L. Déplanque, *S. Vincent de Paul et Louise de Marillac. Leurs relations d'après leur correspondance*, Paris, 1936. — G. Parturier, *S. Vincent de Paul et les dames de son temps*, Lyon, 1945. — F. de Dainville, *L'accès des religieuses à la vie active*, VS, t. 81, 1949, p. 39-61. — M. Chalendard, *La promotion de la femme à l'apostolat, 1540-1660*, Paris, 1950. — M. Flinton, *Sainte Louise de Marillac. L'aspect social de son œuvre*, Paris, 1957. — M.-D. Poinsenet, *De l'anxiété à la sainteté, Louise de Marillac*, Paris, 1957. — J. Calvet, *Louise de Marillac, par elle-même*, Paris, 1958. — A. Dodin, *M. Vincent et les femmes du 17e siècle*, dans *Les Rayons*, février 1960, p. 140-142; *Promotion de la femme à l'apostolat missionnaire*, dans *Spiritus*, n. 28, août 1966, p. 266-279. — Sr Vincent (Regnault), *Louise de Marillac ou la passion du pauvre*, Paris, 1974.

André Dodin.

2. LOUISE DE LA MISÉRICORDE, carmélite, † 1710. Voir La Vallière (Louise de), DS, t. 9, col. 424-426.

3. LOUISE DU NÉANT, † 1674. Voir Du Tronchay (Louise), DS, t. 3, col. 1853-1854.

LOUISE-MADELEINE DE JÉSUS, carmélite déchaussée, 1604-1660. — Luisa Magdelena Henriquez naquit à Naples, le 25 septembre 1604, de parents espagnols. Mariée à Manuel Manrique de Lara, comte de Paredes, elle eut quatre enfants; son mari mourut le 26 novembre 1626. Elle fut gouvernante de l'infante Maria Teresa qui, par la suite, épousa Louis XIV, roi de France. Elle fut en bons rapports avec Maria de Jésus (Rivas), carmélite déchaussée de Tolède, et amie de Marina de Escobar. Elle entra chez les carmélites déchaussées de Malagon, où elle fit profession le 15 mars 1649, et où elle fut prieure. Elle mourut le 18 octobre 1660. Ses écrits la rangent parmi les autorités en langue castillane.

Son *Año Santo. Meditaciones para todos los días en la mañana, tarde y noche, sobre los misterios de la vida y Pasión de Cristo nuestro Redentor y sobre otros que celebra nuestra Santa Madre la Iglesia*, puise dans les ouvrages de ses devanciers et donne une explication mystique, littérale et morale des évangiles. La première édition (Madrid, 1658, 934 p.) parut sous un nom d'emprunt, Aquiles Napolitano; la 2e éd., Rome, 1697, sous le nom de la carmélite; Madrid, 1780 (en six tomes). — Des

Poesías espirituales ont été éditées par le P. Augustin (*Vida*, p. 225-256), par Serrano y Sanz (*Apuntes*, t. 2, p. 29-37, et *Antología*, t. 2, p. 26-27).

Augustin de Jesus Maria, *Vida y muerte de Luisa Magdalena de Jesús*, Madrid, 1705. — Anastasio de Santa Teresa, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen..*, liv. 28, ch. 25-44, t. 7, Madrid, 1739, p. 186-255. — M. Serrano y Sanz, *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas*, t. 2, Madrid, 1905, p. 27-28. — *Antología de poetisas líricas*, t. 2, Madrid, 1915, p. 25-26. — Silverio de Santa Teresa, *Historia del Carmen Descalzo*, t. 10, Burgos, 1942, p. 477-507. — Emeterio de Jesus Maria, *Ensayo sobre lírica carmelitana..*, dans *El Monte Carmelo*, t. 54, 1949, p. 90-97. — Valentin de la Sagrada Familia, *Apuntes sobre la prosa carmelitana..*, *ibidem*, t. 55, 1949, p. 80-81. — Alberto de la Virgen del Carmen, dans *Diccionario de historia eclesiástica de España*, t. 2, Madrid, 1972, p. 1359.

Isaias Rodriguez.

LOUISMET (Savinien), bénédictin, 1858-1926. — Né à Sens (France), le 4 avril 1858, Irénée Louismet fit ses études au petit séminaire d'Auxerre. Il entra en 1876 à l'abbaye bénédictine de La Pierre-qui-vire (Yonne), y fit profession le 13 novembre 1877 et prit le prénom de Savinien. Ordonné prêtre à Quimper en 1882, il obtint de partir pour la mission bénédictine des indiens de l'Oklahoma, où il travailla pendant treize années. Malade, il revint en Europe et, après un court séjour à Rome, appartint au prieuré de Buckfast (Devon, Angleterre); il en fut le supérieur temporaire en 1902, date de l'érection de son prieuré en abbaye. Durant le reste de sa vie, Louismet prêcha des missions et des retraites spirituelles, tout en donnant des articles dans diverses revues et en rédigeant ses livres. Il mourut à Buckfast Abbey le 19 janvier 1926.

Louismet a publié sept ouvrages spirituels en anglais; il en traduisit lui-même six en français. Ces ouvrages forment une série suivie : 1) *The Mystical Knowledge of God*, New York, 1916; Londres, 1918, 1920, etc. (*Essai sur la connaissance mystique de Dieu*, avec, en seconde partie, des « Élévations sur le Pater noster », Tours, 1922; trad. allemande, St. Ottilien, 1921). — 2) *The Mystical Life*, New York, 1917, 1918; Londres, 1918 (*La vie mystique*, Tours, 1922; trad. allem., St. Ottilien, 1920; trad. portugaise, Rio de Janeiro, 1937). — 3) *Mysticism True and False*, New York, 1918; Londres, 1919, 1924 (*Miracle et mystique*, Paris, 1923; trad. allem., St. Ottilien, 1921).

4) *Divine Contemplation for all*, New York, 1920, 1926; Londres, 1920, 1921 (*La contemplation chrétienne*, Paris, 1923; trad. allem., St. Ottilien, 1921). — 5) *The Mystery of Jesus*, New York, 1922; Londres, 1923 (*Le mystère du Christ*, Paris, 1925; trad. allem., St. Ottilien, 1923). — 6) *Mystical Initiation*, méditations sur le *Cantique des cantiques*, New York et Londres, 1923 (*L'initiation mystique*, Paris, 1926). — 7) *The burning Bush... Contemplation of the Blessed Trinity*, Londres, 1926.

Les ouvrages de Louismet, dans le titre desquels figure presque constamment le mot *mystique*, parurent à l'époque où battait son plein la controverse sur la nature et le seuil de la contemplation infuse. Dans la présentation qui en a été faite à l'article *Contemplation* (DS, t. 2, col. 2058-2171), les principales tendances de Louismet ont été exposées (col. 2129; cf col. 1624); nous n'y revenons pas. Notons que, dans ses ouvrages, l'auteur n'a aucunement cherché à fonder théologiquement ses affirmations ou à discuter celles d'autrui avec précision; il destine ses livres au grand public dans le souci de l'amener à une vie chrétienne plus fervente et plus intérieure. Pour lui, l'expérience mystique commence avec les consolations sensibles, et la connaissance mystique de Dieu avec celle de l'expérience. Nul doute que cette conception extrêmement large de la mystique, que l'on retrouve partout chez Louismet, n'introduise des confusions, au moins chez des lecteurs peu avertis; Louismet leur épargne d'apercevoir les questions que pose la mystique. Sommaires aussi sont les présentations du jansénisme et du quiétisme (*Mysticism True and False*, ch. 8-9). Tels quels, ces livres sont une ardente et bonne exhortation à la vie spirituelle, principalement dans sa dimension affective.

Voir les comptes rendus favorables à Louismet dans VS (t. 4, septembre 1921, p. 493-494; t. 8, juin 1923, p. 328-330) et critiques dans RAM (t. 3, 1922, p. 445-448; t. 4, 1923, p. 341; t. 5, 1924, p. 90-94).

Notice nécrologique dans la revue de Buckfast Abbey, *Chimes* (t. 6, 1926, p. 367-375, 456-461; t. 7, 1927, p. 37-41, 100-103). — *Enciclopedia cattolica*, t. 7, 1951, col. 1579. — *New Catholic Encyclopedia*, t. 8, 1967, p. 1028.

André Derville.

LOUP DE FERRIÈRES, bénédictin, † 862. — Né dans la France de l'ouest, vers 805, Loup, dont le nom est souvent précédé du vocable Servatius (Servat, Servais), appartenait à une famille de fonctionnaires. Son père, le bavarois Antelmus, et sa mère Frotildis, d'origine franque, eurent la confiance de la famille impériale; ses deux frères, Héribold et Abbon, occupèrent successivement le siège épiscopal d'Auxerre. Loup se fit moine à Ferrières-en-Gâtinais, au diocèse de Sens. Vers 828, son abbé, Adalbert, disciple d'Alcuin, l'envoya se former à Fulda, abbaye alors gouvernée par le « praeceptor Germaniae », Raban Maur; Loup y séjourna jusqu'au milieu de 836. Il y acquit une réputation de lettré qui lui valut des amitiés durables (Éginhard, Godescalc d'Orbais) et l'engagea dans des activités très diverses au service de sa communauté, de l'Église et de la monarchie. Parmi ses disciples, on connaît Héric d'Auxerre. Homme de vaste culture, classique et patristique, ce théologien est un des représentants les plus significatifs de la vie culturelle carolingienne. Il fut scribe et correcteur de manuscrits au scriptorium de son monastère. Il corrigea le texte du commentaire des *Nombres* de Raban Maur.

Alors qu'il n'était encore que diacre, il composa un florilège patristique *(Collectaneum)* sur les épîtres pauliniennes. En 849, à la demande de Charles le Chauve, il rédigea un *Liber de tribus quaestionibus* et un *Collectaneum de tribus quaestionibus* où il traite du libre arbitre, de la prédestination et de l'efficacité rédemptrice du sang du Christ. Il s'y affirme augustinien déclaré et ne craint pas de s'opposer à Raban Maur et à Hincmar de Reims. Cette querelle concerne l'histoire de la théologie et non celle de la spiritualité; il suffira de citer les noms de ses protagonistes pour apprécier l'importance de Loup : Ratramne de Corbie, Prudence de Troyes, Jean Scot, Amolon de Lyon.

Comme homme de loi, Loup prépara une collection des canons du synode de Verneuil (décembre 844) et un *corpus* des lois barbares. Grâce à la faveur de Charles le Chauve, il devint abbé de Ferrières en 840. Dès lors, il est conseiller de la couronne, participe aux colloques de Thionville (844) et de

Meersen (847), reçoit des missions officielles en Bourgogne (844 et 845) et à Rome (849), guide quelques campagnes militaires. Son activité s'accompagne d'une correspondance très suggestive : ses 79 lettres authentiques « constituent l'une des sources les plus vives où s'alimente l'histoire du 9e siècle » (L. Levillain, t. 1, p. v). Il siège en plusieurs synodes régionaux, notamment au concile de Soissons en 853 (Mansi, t. 14, col. 985). Il mourut à Ferrières en 862.

On possède de lui une *Vita Maximini episcopi Trevirensis*, écrite, en 839, à la requête de Waldon, moine du monastère Saint-Maximin (éd. B. Krusch, MGH *Scriptores rerum merovingicarum*, t. 3, Hanovre, 1896, p. 71-82; autres mss signalés aux t. 4, 1902, p. 765-766 et t. 7, 1920, p. 806); le ms Vienne, Nationalbibl. 576 (11e s.), un des témoins de ce texte, attribue par erreur à Loup le titre épiscopal (f. 13-24). Les autres écrits qu'on lui assigne ne sont probablement pas authentiques : *Vita Wigberti abbatis Friteslariensis* (éd. O. Holder-Egger, dans MGH *Scriptores..*, t. 15, 1, 1887, p. 36-43), une homélie et deux hymnes en l'honneur de ce saint.

Édition de l'œuvre par É. Baluze, Paris, 1664 et 1710, reprise dans PL 119, 423-700; — des lettres par E. Dümmler, MGH *Epistolae karolini aevi*, t. 4, Berlin, 1925, p. 1-126; éd. améliorée, avec trad. franç., par L. Levillain, *Loup de Ferrières, Correspondance*, 2 vol., Paris, 1927 et 1935; trad. angl. par G.W. Regenos, *The Letters..*, La Haye, 1966.

Études. — *Histoire littéraire de la France*, t. 5, Paris, 1866, p. 255-272. — M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. 1, Munich, 1911, p. 483-490. — C.H. Beeson, *Lupus of Ferrieres, as Scribe and Text Critic*, Cambridge, Mass., 1930. — E. von Severus, *Lupus von F. Gestalt und Werk eines Vermittlers antiken Geistesgutes an das Mittelalter im 9. Jahrhundert*, Münster, 1940. — Ph. Schmitz, *Histoire de l'Ordre de S. Benoît*, t. 2, Maredsous, 1948, *passim*. — E. Pellegrin, *Les manuscrits de Loup... A propos du ms Orléans 162 (139) corrigé de sa main*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. 115, 1957, p. 5-31 (bibl.). — R.J. Gariépy, *Lupus of F., carolingian Scribe and Text Critic*, dans *Medieval Studies*, t. 30, 1968, p. 90-105. — LTK, t. 6, 1961, col. 1219 (A. Hamman). — *Catholicisme*, t. 7, 1975, col. 1189-1190 (G. Mathon).

Réginald Grégoire.

LOUVENCOURT (Marie-Élisabeth de), fondatrice, 1747-1778. — Née à Amiens le 1er juin 1747, Marie-Joachim-Élisabeth de Louvencourt fut préparée à sa première communion par les cisterciennes du Paraclet à Amiens, où elle passa plusieurs mois (1760), puis éduquée par les cisterciennes de Panthemont à Paris (1760-1762). Sa mère mourut en 1766; son père était déjà décédé; elle fait alors vœu (signé de son sang) de virginité perpétuelle (1767) chez les bénédictines de Moreaucourt, qui habitaient à Amiens, partageant son temps entre l'adoration eucharistique et l'assistance matérielle et religieuse des plus pauvres. Elle expose en septembre 1769 à son guide spirituel, L.-G. de La Motte (1683-1774), l'évêque du diocèse, ses projets de vie carmélitaine, contrariés par sa santé, et son attrait pour les malheureux : « D'un côté je me sens pressée de me dépouiller de tout et de renoncer à mes biens pour être plus conforme à Jésus-Christ.., et d'un autre côté ses chers pauvres me percent le cœur ».

De ces échanges longuement mûris naquirent diverses institutions. 1) La fondation de l'Adoration perpétuelle, diurne et nocturne, que l'évêque organisa lui-même officiellement au monastère des clarisses (mandement du 26 décembre 1772). — 2) L'installation de Marie-Élisabeth dans les dépendances du couvent des clarisses (15 octobre 1774) et d'une communauté de « petites saintes-claires » (début 1776); désormais « il n'y a pas de grenier ni de cave, réceptacle de la misère, où elle (et ses compagnes) n'ait pénétré » pour secourir, soigner, consoler; elle ouvre un « hospice de femmes incurables » et s'emploie à organiser un « bureau général des pauvres », où ils trouveront subsistance, ressources et emplois. — 3) La fondation de l'institut des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie (21 novembre 1775) assurera la vie de ces œuvres. La fondatrice forme ses premières compagnes et laisse à toutes un exemple extraordinaire de charité, sa dévotion exceptionnelle au Cœur eucharistique de Jésus et sa spiritualité centrée sur « l'entier abandon au bon plaisir divin ».

Son enseignement, rédigé à la hâte, est solide et fervent. Marie-Élisabeth avait trouvé ses sources d'inspiration dans les monastères qu'elle avait fréquentés, mais tout particulièrement auprès de son évêque, qui la guida avec tact et vigueur, selon les principes qu'il avait lui-même puisés chez François de Sales et les cisterciens réformés, et aussi dans sa propre expérience spirituelle. La fondatrice mourut à Amiens le 14 octobre 1778, vénérée dans toute la ville comme « la servante des pauvres ».

On conserve, lithographiés, une douzaine de petits traités spirituels de Marie-Élisabeth, sur la vie religieuse, les vœux, la mortification, l'oraison mentale, la foi, l'humilité, le sacrifice, l'aumône, l'esprit religieux, les dons du Saint-Esprit, les moyens de parvenir à la perfection, les vertus; l'*Abrégé et pratique des vertus religieuses* a été édité par P.-M. Fallières, à la suite de la *Vie* (p. 167-218).

J.-F. Huleu (cf DS, t. 7, col. 943) publia anonymement un *Abrégé de la vie et des vertus de Mad. M.-J.-E. de Louvencourt* (Amiens, 1779; rééd., Malines, 1781; et une trad. flamande), puis une *Vie édifiante de Mad. de Louvencourt* (avec) *les lettres* (une trentaine) *qu'elle reçut de Mgr d'Orléans de La Motte* (Malines, 1788); cette *Vie* contient aussi d'autres lettres de la fondatrice à diverses personnes. — P.-M. Fallières, *Vie de Mad. de L.*, Amiens, 1874. — G. Monteuuis, *Marie-Élisabeth de L.*, Paris, 1899. — La Motte, DS, t. 9, col. 169-170; voir aussi t. 5, col. 955.

Règles et Constitutions des filles des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie, ms, 1843; une édition antérieure fut approuvée par Mgr de Chabons, évêque d'Amiens, en 1834. Aujourd'hui la congrégation a fusionné avec celle du Patronage de Saint-Joseph; cf DHGE, t. 17, 1968, col. 99-100.

André Rayez.

LOUYS (Épiphane), prémontré, 1614-1682. — Né à Nancy en 1614, Nicolas Louys reçoit à dix-sept ans l'habit prémontré dans l'abbaye réformée de Saint-Paul de Verdun (1631). Après un noviciat de deux ans, il fait profession le 6 janvier 1633 et reçoit le prénom religieux d'Épiphane. Il est envoyé à Flabémont, puis à Pont-à-Mousson, où il est admis au sous-diaconat en 1635 et au sacerdoce en 1637. Bien qu'il suive les cours de théologie aux moments les plus troublés de l'université lorraine tenue par les jésuites et qu'il ne soit reçu docteur en théologie qu'en 1663, dès l'année suivant son ordination il enseigne la théologie à Saint-Jean de Falaise, dernière venue des cinq abbayes réformées de Normandie. En 1643, Louys est à Genlis, maison dont il sera prieur une dizaine d'années plus tard.

C'est vers les années 1650 que Louys commence à jouer un rôle important dans le gouvernement des prémontrés de l'Antique rigueur, réformés par Servais de Lairuelz (DS, t. 9, col. 117-119). A cette époque, il est procureur auprès du Saint-Siège et de la cour de France, ce qui lui fait faire trois séjours à Rome.

Il en profite pour mener à bien la fondation de la maison de Brieulles-sur-Meuse, œuvre qui lui a été confiée par Joachim Vautrin, lorrain résidant à Rome, qui s'en remit totalement à Louys. En 1655, il est prieur de Saint-Paul de Verdun, abbaye en commende, puis prieur du Belval, et enfin, en 1663, il sera élu abbé d'Étival. Dès 1654 et jusqu'à la fin de sa vie, il est très fréquemment définiteur et secrétaire des chapitres généraux de la réforme qui se déroulent tous les ans.

L'abbatiat de Louys est occupé par l'exercice de la juridiction civile sur les bancs d'Étival et par la défense de la juridiction « quasi-épiscopale » contre les empiètements des évêques de Toul. Louys réorganise les paroisses, les confréries, restaure son abbaye et rend la justice, ce qui ne l'empêche pas d'être en même temps le prieur de la maison du Saint-Sacrement à Paris; cette maison jouait le rôle de collège pour les prémontrés réformés étudiant à Paris.

Nommé à cette dernière fonction en 1670, une lettre de cachet de 1672 l'exile de Paris, sanction prise à la suite des dissensions existant entre les prémontrés réformés et l'abbé général Michel Colbert. Après un jugement favorable aux réformés, Louys revient à Paris pendant les années 1674-1675.

Supérieur religieux des bénédictines de Juvigny de 1666 jusqu'à sa mort, Louys joue un rôle capital dans la fondation des sœurs de la Charité de Nancy et aide beaucoup l'expansion des bénédictines de l'Adoration perpétuelle. Délégué de l'évêque de Toul en 1678, il rédige les constitutions des premières, qui ne comptaient encore que cinq religieuses, et, devenu supérieur constitué, il transforme ce qui n'était qu'une pieuse fondation en une congrégation appelée à prendre un grand essor.

Il est difficile de savoir quand Louys connut la mère Mechtilde du Saint-Sacrement † 1698, mais dès 1664 nous le voyons aidant à l'établissement des bénédictines de Toul. Deux ans plus tard, il préside aux cérémonies d'agrégation du monastère de Rambervillers à l'institut de l'Adoration perpétuelle. Il dirige l'abbesse, Élisabeth de Brême ou Benoîte de la Passion, jusqu'à sa mort en 1668 (cf J. de Blémur, *Éloges de plusieurs personnes illustres*.., t. 2, Paris, 1679, p. 1-112). En 1674, il est appelé au chevet de la mère Mechtilde très malade. C'est pour les bénédictines du Saint-Sacrement qu'il compose pratiquement la totalité de son œuvre spirituelle. L'influence qu'il a pu subir de la part de Mechtilde, comme celle qu'il a pu exercer sur elle, serait à étudier.

Élu vicaire général de la congrégation réformée de Prémontré en 1681, réélu en 1682, Épiphane Louys s'éteignit à Verdun le 24 septembre de cette même année. Il laissait le souvenir d'un ascète recevant quiconque avec « une douce gaieté », et de bon conseil. Il avait été choisi comme confesseur par Marguerite de Lorraine, femme de Gaston d'Orléans. Ferme mais juste dans l'administration de son abbaye, il était recherché comme conciliateur dans les affaires délicates; c'est dans la direction spirituelle qu'il fut le plus apprécié.

Outre une lettre collective sur *La conduite à tenir vis à vis du Jansénisme* (s l, 1675), les *Constitutions des sœurs de Saint-Charles de Nancy*, les *Éloges de la Révérende Mère Benoite de la Passion* et un manuscrit perdu *(Traité de la contemplation naturelle)*, l'œuvre de Louys comprend les ouvrages suivants : 1) *La Nature immolée par la Grâce, ou la pratique de la mort mystique* (Paris, 1674); — 2) *La vie sacrifiée et anéantie des Novices*... Seconde partie de *La Nature immolée*... (Paris, 1674); — cette seconde partie comporte : 3) *Méditations sur les Festes et Offices qui sont propres en l'Institut de l'Adoration perpétuelle* (p. 113-308) et 4) *Horloge pour l'Adoration du Très Saint Sacrement* (p. 309-364); — 5) *Conférences mystiques sur le recueillement de l'âme pour arriver à la contemplation du simple regard de Dieu par les lumières de la Foy* (Paris, 1676, 1684, 1690); — 6) *Lettres spirituelles*... (Paris, 1688), publiées par le prémontré Michel La Ronde (DS, t. 9, col. 305-306).

La doctrine ascétique que Louys propose aux novices de l'Adoration perpétuelle, assez dépendante de l'école bérullienne, s'attache aux thèmes principaux de la réparation, de l'adoration et de la conformité; la novice s'offre comme victime du Père par imitation du Fils de Dieu. Très exigeante, la doctrine de Louys a une orientation mystique certaine; le passage à la conformité passive avec le Christ et à l'abandon s'y fait de façon imperceptible.

Dans les *Conférences mystiques*, Louys s'efforce de réaliser une synthèse pratique du salésianisme, de la spiritualité carmélitaine, de la mystique rhénane et d'auteurs contemporains comme Jean de Saint-Samson, Jean de Bernières-Louvigny et surtout Malaval (voir leurs notices). C'est cette dernière tendance mystique qui a fait ranger notre auteur parmi les préquiétistes, bien qu'aucune de ses œuvres n'ait été mise à l'Index en dépit des attaques vigoureuses de Pierre Nicole (*Réfutation... des Quiétistes*, 1695).

S'intéressant presque uniquement à l'oraison de quiétude, Louys est évidemment gêné par les catégories de l'école carmélitaine qui prétendait à l'époque distinguer nettement les divers degrés de la contemplation acquise et de la contemplation infuse. Il est plus à l'aise avec les orientations de la mystique du Nord; par exemple lorsqu'il s'agit d'expliquer comment l'âme est « continuellement en action » lorsqu'elle est agie par Dieu (*Conférences mystiques* 19, éd. de 1676, p. 366 svv), il utilise en fait la doctrine de l'*inactio* rhéno-flamande (DS, t. 7, col. 1630-1639). Mais Louys n'est pas un théoricien; il est d'abord un directeur de conscience qui s'est efforcé de préciser quelques notions et de donner des conseils pour la conduite de la vie spirituelle. Comme le remarque Bremond (*Histoire littéraire*.., t. 11, p. 385-387), il explique nettement en quoi consistent les interférences des pensées dans la quiétude (cf *Conférences mystiques* 10, p. 154-156). L'austérité de la vie personnelle de Louys et ses exigences ascétiques avant de s'adonner à la contemplation le lavent de l'accusation de quiétisme, même si on peut lui reprocher quelques imprécisions de langage.

Notices sur Louys. — Ch.-L. Hugo, *Sacri et canonici ordinis praemonstratensis Annales*, t. 2, Nancy, 1736, col. 916-917. — A. Calmet, *Bibliothèque lorraine*, Nancy, 1751, col. 601-603. — L. Goovaerts, *Écrivains, artistes et savants... de Prémontré*, t. 1, Bruxelles, 1890, p. 537-539.

E. Martin, *De canonicis praemonstratensibus in Lotharingia*.., thèse, Nancy, 1891, p. 71-72; *Histoire du diocèse de Toul*, t. 2, Nancy, 1901, p. 260-262. — H. Bremond, *Histoire littéraire*.., t. 4, p. 486-497 *passim*, 542-543; t. 9, p. 214-218; t. 11, p. 371-374, 385-387. — F. Petit, dans *Analecta praemonstratensia*, t. 24, 1948, p. 132-157. — J.-M. Vaillant, *Préquiétisme ou mystique abstraite? La doctrine spirituelle du P. E. Louys* (thèse, université Grégorienne, 1973, polycopié).

DS, t. 1, col. 562; t. 4, col. 976; t. 5, col. 941, 947; t. 6, col. 1332.

Jean-Marc VAILLANT.

LOVAT (JOSEPH-MARIE), jésuite, 1734-1816. — Joseph-Marie Lovat naquit à Gênes en 1734. Il entra au noviciat des jésuites à Milan, le 14 juillet 1750. Profès le 15 août 1767, il enseigna la rhétorique à Gênes, puis fut appliqué à la prédication. Après la suppression de la compagnie (1773), il se fixa à Gênes. Avec d'anciens jésuites, G. C. Brignole, B. Boasi, L. Canepa et quelques prêtres séculiers, il eut alors à lutter contre un groupe de jansénistes, tels G. B. Molinelli, E. Degola, V. Palmieri. Son nom se trouve sur la liste des personnes arrêtées, le 13 décembre 1798, sur l'ordre du gouvernement de la République ligurienne (*Monitore ligure*, 15 déc. 1798). Il travailla à la renaissance de la compagnie de Jésus à Gênes (cf P. Galletti), où elle fut effectivement restaurée en novembre 1816 (*Gazzetta di Genova*, 16 nov. 1816). Il mourut en 1816 (et non en 1811).

Les jansénistes étaient en contact avec des monastères de femmes (cf E. Codignola), et Lovat, qui était un guide spirituel recherché, utilisa trois de ses discours de prise d'habit et de profession pour défendre l'état religieux (il publia ses ouvrages à Gênes). 1° *Il sacrifizio religioso considerato nella sua elezione, nella sua deliberazione, e nel suo adempimento..*, 1786; 2° *La perfezione religiosa considerata nel suo dovere e nella sua facilità..*, 1787; 3° *Instituzione delle novizie, ovvero il noviziato considerato in ragione d'esperimento della Religione, e in ragione di preparazione alla professione*, 1790. *Il sacrifizio* fut attaqué par V. Palmieri (*Il fanatismo nel suo carattere..*, Avignon, 1788; Gênes, 1799) et défendu par G. C. Brignole (*Disinganno intorno a vari punti di critica..*, Foligno, 1789) et B. Boasi (*Esame pacifico..*, Foligno, 1789).

On a encore de Lovat : *Maria Madre di Misericordia..*, 1786; *La fede nella sua pratica..*, 1796; *Il SS.mo Sacramento dell'Eucaristia..*, 2e éd., 1803; *Esposizione, riflessioni e colloqui sopra l'Orazione Domenicale*, 1805.

R.D. Caballero, *Bibliotheca scriptorum Societatis Jesu*, Suppl. 2, Rome, 1816, p. 59. — Sommervogel, t. 5, col. 56-57. — A. de Gubernatis, *Eustachio Degola, il clero costituzionale e la conversione della famiglia Manzoni*, Florence, 1882. — L. Isnardi et E. Celesia, *Storia della Università di Genova*, 2 vol., Gênes, 1861 et 1867. — P. Galletti, *Memorie storiche intorno alla provincia romana della Compagnia di Gesù*, t. 1, Prato, 1914, p. 86-87. — A. Monti, *La compagnia di Gesù nel territorio della provincia torinese*, t. 2, Chieri, 1915, p. 731. — E. Codignola, *Carteggi di Giansenisti liguri*, 3 vol., Florence, 1941-1942. — A. Colletti, *La Chiesa durante la Repubblica Ligure*, Gênes, 1950. — Stanislao da Campagnola, art. ITALIE. *Courant janséniste*, DS, t. 7, col. 2266-2272.

Francesco REPETTO.

LOYAUTÉ. — 1. *Vocabulaire et concept.* — 2. *Points de repère historiques.* — 3. *Doctrine et spiritualité.*

1. Vocabulaire et concept. — 1° *Loyal* et *loyauté* dérivent du latin *legalis* (racine *lex*). L'ancien français a donné à ces mots une signification qui dépasse le sens étymologique de « conforme à la loi ». Cependant la référence à *lex* y demeure perceptible, comme le montre cette définition de « leial » (loyal) : « fidèle aux engagements pris » (W. von Wartburg, *Französisches etymologisches Wörterbuch*, t. 5, Bâle, 1948, p. 240). Le grec et le latin classiques ne possèdent aucun vocable exprimant adéquatement le concept de loyauté. En français moderne, Littré reconnaît deux sens à *loyal* : qui est de condition requise par la loi (sens proche de légal), — qui obéit aux lois de l'honneur et de la probité.

2° Actuellement, c'est le sens moral qui domine (A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, 1956, p. 586). Aussi n'est-il pas facile de distinguer *loyal* et *fidèle*.

1) La loyauté n'est pas le *loyalisme*, qui peut se définir : fidélité au régime établi (von Wartburg, *op. cit.*, p. 241), ou encore : dévouement volontaire, pratique et sans réserve d'une personne à une cause déterminée, selon J. Royce et A. Lalande. 2) Négativement, la loyauté en tant que disposition morale, s'oppose à duplicité, fourberie, hypocrisie. Au niveau des actes, elle s'oppose à félonie, trahison, dissimulation, parjure. Positivement, la loyauté comporte référence à une loi, adhésion concrète à des principes d'action. Être loyal, c'est être fidèle pratiquement et constamment à un engagement pris explicitement ou implicitement, juridiquement ou intimement. La loyauté commande donc certains actes, en interdit d'autres, en vertu de l'engagement contracté (cf art. cités *infra* de S. Bryant, p. 184, et de J. Ladd, p. 98).

Au-delà de la loi et des principes de conduite, la loyauté est, en définitive, une loyauté envers quelqu'un. Cependant, elle se distingue de la fidélité, qui, elle, s'attache directement à la personne (cf DS, art. FIDÉLITÉ, t. 5, col. 338).

2. Points de repère historiques. — La loyauté, sous une forme ou sous une autre, est une vertu qu'on retrouve dans toutes les religions et chez tous les peuples. Bornons-nous à quelques traits.

1° EN DEHORS DU CHRISTIANISME. — Du *bouddhisme* on a écrit : « Trois catégories reviennent si constamment que l'on dirait les titres de trois chapitres de l'éthique : la droiture, la méditation, la sagesse... Ces trois étapes de la vie morale sont comparables aux étapes d'un voyage : le terme du voyage est la délivrance » (H. Oldelberg, *Le Bouddha, sa doctrine, sa communauté*, Paris, 1961, p. 326; cf W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, Paris, 1961, p. 72). Par droiture, il faut entendre cette disposition de caractère qui est la base de la loyauté. C'est sur elle que repose la vie spirituelle du disciple du Bouddha.

En grec, *dikaios* a une signification proche de celle de « loyal »; il en est parfois l'équivalent (G. Schrenk, cité *infra*, p. 184-187). La loyauté, en tant que fidélité aux lois, aux hommes, aux dieux, demeura longtemps effective chez les grecs et les latins (cf N. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, Paris, 1864; éd. de 1890, p. 218-226).

Plus d'un passage du *Coran* est consacré à la loyauté pour la louer ou pour condamner ceux qui la violent, « les fraudeurs ». Cette attitude rappelle celle de l'ancien Testament.

2° DANS LA TRADITION CHRÉTIENNE. — 1) *Chez les Pères de l'Église* on ne trouve aucun enseignement original sur la loyauté, mais une constante protestation contre le mensonge (cf Augustin, *De mendacio*, PL 40, 487-518; *Contra mendacium ad Consentium*, 517-548; Césaire d'Arles, *Sermons au peuple*, SC 175, 1971, p. 419). Grégoire le Grand prêche la droiture *(rectitudo)* et blâme celui qui récuse les droits de la justice *(Moralia in Job* 1, 2 et 36; 2, 49, SC 32, 1948, p. 143-144, 235-236). Louis Thomassin, en 1691, dans un *Traité de la vérité et du mensonge*, rassemblera les témoignages des Pères

condamnant la déloyauté et louant, du moins indirectement, la loyauté.

2) A partir du 11e siècle, dans la *société féodale*, deux vertus sont à la base de la morale des chevaliers : la vaillance et la loyauté, celle-ci étant considérée comme le refus de toute manœuvre insidieuse (G. Duby, *Chevalerie*, dans *Encyclopaedia universalis*, t. 4, 1969, p. 217).

A cette époque, la *leialté* (loyauté) devient le fondement d'un ordre social. Celui-ci ne peut exister que par la fidélité aux engagements réciproques liant suzerains et vassaux. La loyauté est de l'intérêt de tous, et n'est pas sans grandeur. Témoin, Chrétien de Troyes († vers 1183), qui fait dire à Arthur dans *Erec et Enide* (éd. W. Foerster, Halle, 1896, p. 47) : « Je suis rois, ne doi pas mantir.., / Raison doit garder et droiture. / Ce apartient à Leal roi / Que il doit maintenir la loi, / Vérité et foi et justice ».

C'est au prix d'une lente évolution que la loyauté deviendra « un système de relations basé sur des vertus morales générales dont la largesse était le point culminant » (E. Koehler, *L'aventure chevaleresque*, p. 37; cf p. 12, 31).

Sur cette évolution joue l'influence de l'Église. Celle-ci, en effet, pour remédier à l'anarchie, tâche de conférer une valeur religieuse aux relations féodales, en insistant sur la fidélité aux obligations que les uns contractent à l'égard des autres et sur la fidélité aux commandements de Dieu. Le serment du chevalier s'élève alors au niveau des actes religieux, se rapproche de la *caritas*. Dès lors, la loyauté est affaire de conscience devant Dieu; elle est décisive pour le salut éternel et le chevalier redoute les effets de la réprobation divine, s'il venait à manquer à ses serments (E. Perroy, *Le moyen âge*, p. 247).

3) Avec la disparition de la société féodale, la loyauté perd en importance et cesse d'être auréolée de ces vertus qui méritaient à la chevalerie d'être considérée comme « le plus haut ordre que Dieu ait fait » (Chrétien de Troyes). Le latin des scolastiques n'aura pas de vocabulaire pour dire la *lealté* (ou *leialté*) des chevaliers. Chez Thomas d'Aquin, la loyauté subsiste uniquement parce qu'elle est impliquée dans *veracitas* et *simplicitas*. Elle exclut toute duplicité, elle constitue une partie de la justice. Mais, à partir de ce moment, elle n'apparaît qu'indirectement dans la lutte que mènent théologiens et moralistes contre le mensonge et le parjure. C'est dans cette perspective que Thomassin écrira son *Traité*.

4) Dans les temps modernes, le problème moral du mensonge retient toujours l'attention. Contre celui-ci les Pères de l'Église étaient unanimes. Cependant, par la suite, certains théologiens protestants ont cru pouvoir approuver le mensonge, lorsqu'ils l'estimaient nécessaire, tandis que Fichte écrivait : « Même pour sauver le genre humain, je ne voudrais pas violer le serment que j'aurais fait ». Sur ce point, les moralistes catholiques approuvent Fichte.

Avec Josiah Royce, en 1908, c'est la *philosophie* qui s'intéresse au « loyalisme » et à la loyauté. En effet, l'auteur définit le loyalisme comme « l'accomplissement de la loi morale entière », ou encore comme « le dévouement volontaire pratique et sans réserve d'une personne à une cause » (*The Philosophy of Loyalty*, p. 18). Le fondement du loyalisme, en dernière analyse, c'est l'absolu « d'un idéal qui domine ma vie actuelle » et la juge (p. 103), qui transcende la conscience où il s'affirme, qui est donc supra-personnel (p. 177-178). Cet idéal s'identifie avec la vérité (p. 182-185), laquelle ne saurait jamais se réduire à l'utilité, à l'opératoire.

En 1967, John Ladd, dans l'*Encyclopedia of Philosophy*, reconnaît que la loyauté est une valeur essentielle à tout système civilisé. Mais il critique vivement les *idéalistes* (dont J. Royce), à qui il reproche de postuler l'existence d'obligations qui dépassent le cadre de nos devoirs envers les individus ou les collectivités, de dissoudre nos devoirs spécifiques à l'égard de « l'autre » dans une valeur supra-humaine. Il s'en prend également à l'*atomisme social*, thèse qui ne reconnaît de validité à la loyauté que dans la mesure où celle-ci est réduite à des relations sociales plus simples, mieux définies, comme l'obéissance, l'honnêteté, etc.

Ladd ne semble pas avoir aperçu le problème envisagé par Royce. Il croit pouvoir fonder la loyauté exclusivement sur les liens spécifiques qui naissent entre membres d'un groupe « ayant un arrière-plan commun et des intérêts propres » (p. 97). Royce voyait plus profond, mais il lui restait à cerner davantage la réalité et l'identité de cette transcendance immanente à « l'idéal qui domine ma vie actuelle ».

Pendant ce temps, R. Le Senne (1930) et V. Jankélévitch (1942) étudiaient, sous des angles différents, le problème psychologique de la non-loyauté et du mensonge. Par ailleurs, des courants de pensée actuels contestent la loyauté et la fidélité au nom de la « sincérité », c'est-à-dire de l'accord de la conscience avec elle-même, écartant toute référence à une norme objective supérieure à cet accord.

3. Doctrine et spiritualité chrétiennes. — 1° Fondements bibliques. — Les langues de la Bible n'ont aucun terme qui dise notre concept de loyauté. En hébreu, on atteint indirectement ce sens avec *émèt* (« ce qui est stable, éprouvé, ce sur quoi on peut s'appuyer », art. *Vérité*, VTB, col. 1329-1330). En grec, on l'atteint indirectement aussi, avec *dikaios*, quand ce mot désigne la qualité de l'homme qui observe les lois (cf Schrenk, *cité infra*, p. 192-193; art. *Justice*, VTB, col. 636-639).

Les événements de l'Alliance en dévoilent progressivement le caractère spécifique.

1) *Ancienne Alliance.* — Parce que l'Alliance a été scellée entre Dieu et le peuple élu, parce que le peuple s'est engagé (« Tout ce que Dieu a dit, nous le ferons », *Ex.* 19, 8), naît l'obligation d'une loyauté perpétuelle à l'égard des lois de l'Alliance. C'est cette vertu que demande le psalmiste (*Ps.* 119, 33-34).

En dernière analyse, c'est la loyauté à l'égard de Dieu qui vit dans la loyauté à l'égard de la loi. Celui qui garde cette loyauté est « homme de vérité » (*Ex.* 18, 21; *Néh.* 7, 2), « fait la vérité » (2 *Chron.* 31, 20; *Éz.* 18, 9), « marche dans la vérité » (1 *Rois* 2, 4; 3, 6; 2 *Rois* 20, 3; *Is.* 38, 3), expressions qui peuvent se traduire par est « loyal », agit « loyalement ». A l'égard des hommes, la loyauté est le respect du droit dans l'exercice de la justice (*Ps.* 29, 14; *Éz.* 18, 8; *Zach.* 7, 9), telle que Dieu en a établi les règles. A chaque homme de « faire la bonté et la vérité » (*Gen.* 47, 29; *Josué* 2, 14), c'est-à-dire d'agir avec bienveillance et loyauté. On ne peut donc que réprouver avec véhémence tout mensonge et toute fraude : « La balance fausse est une abomination pour Yahvé, mais le juste poids a sa faveur » (*Prov.* 11, 1; 16, 1; 20, 10-13; *Deut.* 25, 16-16; *Amos* 8, 5; *Osée* 12, 8; *Michée* 6, 10-11; *Is.* 5, 18; *Jér.* 8, 8).

2) *Nouvelle Alliance.* — Être loyal à l'égard de l'Alliance, c'est désormais être fidèle disciple de Jésus-Christ. Et s'il s'agit toujours de « fidélité à des lois, celles-ci, dans leur promulgation nouvelle par Jésus, retrouvent l'esprit du mosaïsme, la pure et parfaite volonté de Dieu » (art. *Justice*, VTB, col. 639).

a) Concrètement, la règle et la force de toute loyauté, c'est Jésus-Christ en personne, « le témoin fidèle » (*Apoc.* 1, 5). Dans l'évangile de Jean, Jésus s'affirme constamment fidèle à la Parole du Père, en ses paroles et en ses actes : « Les paroles que tu m'as données, je les leur ai données » (17, 8; cf 8, 20; 8, 38). Devant les siens, il déclare : « Je fais toujours ce qui lui plaît » (8, 29; cf 4, 34; 6, 38; 17, 4). Or, Jésus-Christ est toute la vérité (14, 6). Il est donc la vérité de l'homme, et sa loyauté doit être celle de l'homme.

Paul, de son côté, proclame l'entière loyauté du Christ : « Le Fils de Dieu, le Christ Jésus.., n'a pas été *oui* et *non*; il n'y a que *oui* en lui. Toutes les promesses de Dieu ont en effet leur *oui* en lui » (2 *Cor.* 1, 19-20). Et toute la vie chrétienne est de devenir semblable à l'Image du Fils de Dieu (*Rom.* 8, 29). La loyauté ne peut donc avoir qu'une mesure, le Christ lui-même et son *oui* total (cf 1 *Pierre* 2, 22).

b) Saint Paul appelle les chrétiens à la justice, don de Dieu par Jésus-Christ dans l'Esprit. Celle-ci comporte toujours une dimension de loyauté, parce qu'elle est indissociable de l'obéissance aux préceptes. Et l'on sait la peine que Paul se donne, en actes et en paroles, pour obtenir cette soumission (cf G. Schrenk, cité *infra*, p. 214; *Justice*, VTB, col. 636-639); il recommande la justice à Timothée (1 *Tim.* 6, 11; 2 *Tim.* 2, 22). A Pierre, qui se tient à l'écart des pagano-chrétiens par crainte des juédo-chrétiens, il dit son désaccord « devant tout le monde » : cette « dissimulation » n'est pas « selon la vérité de l'Évangile » (*Gal.* 2, 11-14).

c) Le principe général de l'Évangile est que « nul ne peut servir deux maîtres » (*Mt.* 6, 22). Ananie et Saphire en firent l'expérience (*Actes* 5, 1-11). D'ailleurs, le Christ insiste : « Que votre langage soit : oui? oui; Non? non. Ce qu'on dit de plus vient du mauvais » (*Mt.* 5, 37; cf 5, 19). Et il avertit sévèrement d'avoir à se garder du démon, « menteur et père du mensonge », instigateur de toute déloyauté (*Jean* 8, 44; cf 2 *Cor.* 11, 3).

Au-delà des commandements, c'est à la personne même de Jésus que s'adresse la loyauté évangélique. L'appel à « suivre le Christ » est lancé à tous (*Mt.* 4, 19; 8, 22; 9, 9; 10, 38; 16, 24; 19, 21-29 et par.; *Jean* 1, 39-43; 8, 12; 10, 4-5; 12, 26). Désormais, il est impossible d'être loyal envers Dieu sans suivre loyalement et totalement le Christ : « Où je suis, là aussi sera mon serviteur » (*Jean* 12, 26).

d) Dans saint Jean, Jésus reproche aux juifs leur déloyauté à l'égard de l'Alliance : « Moïse ne vous donna-t-il pas la loi? et aucun de vous ne pratique la loi! » (*Jean* 7, 19). Positivement et à plus d'une reprise, il réclame l'obéissance à sa parole : « Si vous demeurez dans ma parole, vous êtes vraiment mes disciples » (*Jean* 8, 31). Hors de cette loyauté, il n'y a point de véritable disciple. La parabole du bon pasteur illustre cet enseignement (10, vers. 3, 16, 27), que Jésus explicite de nouveau après la Cène (14, vers. 15, 21, 23) comme Jean le fait à l'usage des premières communautés (1 *Jean* 3, vers. 11, 14, 17-19).

D'ailleurs, la vérité, — thème johannique par excellence et principe de vie morale (*Vérité*, VTB, col. 1334) —, implique loyauté à l'égard des paroles du Père transmises par le Fils. C'est cette nuance de fidélité active qu'il faut entendre lorsque Jésus déclare : « Celui qui fait la vérité vient à la lumière » (*Jean* 3, 21), et qu'il annonce l'heure où l'on adorera Dieu « en esprit et en vérité » (4, 23), ou lorsque Jean définit la vie chrétienne comme « être de la vérité », « marcher dans la vérité » (1 *Jean* 3, 19; 2 *Jean* 4; 3 *Jean* 3).

2° Réflexion théologique et spirituelle. — La pensée chrétienne s'efforce de mettre en lumière le fondement de la loyauté et ses niveaux.

1) Parce que Dieu est, parce qu'il est le Principe absolu de tout ce qui est hors de lui, parce qu'il saisit l'univers jusqu'en sa contingence, il y a place pour la loyauté comme fidélité à l'invariant des structures et des lois de l'univers. Là où se pose un reflet de la Pensée absolue, la loyauté à son égard est exigible. C'est cela que la raison naturelle peut dire et justifier, et ce que la pensée chrétienne se garde de dédaigner (cf Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, 1ª 2ae, q. 1, 6 et 7).

Par la révélation sont dévoilées les relations personnelles qui existent entre Dieu et l'homme dans l'Alliance. Dieu demande à l'homme sa parole. Donnée, la parole doit être tenue. Négliger de le faire, c'est « contredire en soi le droit de la justice » (*in se justitiae juri contradicit*; Grégoire le Grand, *Moralia in Job* 2, 49).

2) A l'égard des hommes, la loyauté est aussi un devoir. Dieu a créé la structure de l'être-homme de telle sorte qu'il ne peut s'accomplir qu'en société. Or, il ne peut exister de société que là où règne la véracité, dont la loyauté est une forme. La valeur de la loyauté, c'est de rendre possible la vie sociale et, à ce titre, elle est un devoir (Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, 2ª 2ae, q. 109, a. 3, ad 1; cf n. 2, ad 4).

Si l'on aborde la question sous son aspect théologique, Dieu est Vérité et sa Parole, jamais trompeuse, est pure transparence. Or, l'homme est créé à l'image de Dieu. Il faut donc que la parole et l'action humaines ne soient que « vérité, selon la loi éternelle et invariable de la nature » (L. Thomassin, *Traité*.., 1e p., ch. 1, p. 15; cf ch. 7, p.. 115-116). Le mystère de l'Incarnation, c'est-à-dire de « la Vérité éternelle descendue du ciel en terre », engendre le devoir « d'une attache et d'une fidélité » plus vives encore à la vérité (ch. 5, p. 87).

Cependant on ne saurait, sans plus, affirmer la loyauté inconditionnelle à l'égard des hommes et des institutions humaines. Il y a lieu de discerner la légitimité de la loyauté et ses applications aussi bien à l'égard de l'Église que de l'État.

3) *A l'égard de l'Église.* — Saint Paul n'a jamais hésité à réclamer la loyauté à l'égard de l'Église de Dieu et des apôtres, à l'égard de lui-même, en tant qu'apôtre dans l'Église (2 *Thess.* 2, 15; 1 *Cor.* 11, 2; 15, 3; 1 *Tim.* 6, 3). Pour sa part, il se fait un devoir d'être modèle de fidélité et loyal serviteur (1 *Cor.* 4, 1-2; 11, 23), comme il en fait un devoir à Timothée (1 *Tim.* 6, vers. 2, 14, 20; 2 *Tim.* 3, 14-15). C'est la même loyauté que Jean attend des fidèles du Christ, et qui est un signe de leur fidélité à Dieu : « Qui connaît Dieu, nous (l'Église) écoute; qui n'est pas de Dieu, ne nous écoute pas » (1 *Jean* 3, 6). Depuis lors, la loyauté à l'égard de l'Église, corps du Christ et sacrement du Christ pour le salut des hommes, n'a cessé d'être proclamée comme l'achèvement de la fidélité vraie au Christ.

Mais ce n'est pas faire preuve de déloyauté que de passer au crible les organisations et les institutions de

droit ecclésiastique, les activités et les paroles des hommes d'Église, de lutter pour réformer, rénover, adapter, approfondir. Cependant, la juste appréciation et la juste mesure ne sauraient être atteintes qu'à la faveur d'un amour vrai pour l'Église du Christ Sauveur.

La loyauté à l'égard de Dieu dans l'Église trouve une application particulière dans le cas des vœux de religion. Voir DS, art. Vœux, et bibliographie sur la fidélité, *infra*.

4) La loyauté est également requise *envers les pouvoirs civils*, c'est-à-dire une obéissance d'exécution dans les domaines où l'État poursuit avec des moyens légitimes sa fin propre, le bien commun temporel. Aucune vie chrétienne ne peut être évangélique, si elle récuse cette dimension de la loyauté. Saint Paul l'a réclamée explicitement (*Rom.* 13, 1-7; cf 1 *Tim.* 2, 1-2; *Tite* 3, 1; cf 1 *Pierre* 2, 13-14 et 17). Le Christ en a fourni le principe : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » (*Mt.* 22, 21). Conscients de cette obligation, les chrétiens, très tôt, ont exprimé leur loyauté en priant pour les gouvernants. Clément de Rome, entre autres, le signale (*Épître aux Corinthiens* LX, 4 à LXI, 1). Il fallut aussi garder la loyauté à l'égard d'un pouvoir persécuteur. Les apologistes l'attestent, les chrétiens persécutés furent loyaux avec persévérance et cette loyauté devint un argument pour réclamer justice. Ainsi Athénagore (*Apologia*, PG 6, 899-972) et Tertullien (*Apologeticum*, PL 1, 257-356, surtout n. 30, 32, 36, 39, 42).

3° Rôle de la loyauté dans la vie spirituelle. — 1) La loyauté est immanente à la vie chrétienne; sans elle, il n'est pas de vie authentiquement spirituelle.

Pour saint Jean, en effet, la loyauté à l'égard de Dieu et de l'Alliance atteste que l'amour professé pour Dieu n'est pas illusoire : « Si vous m'aimez, vous garderez mes commandements » (*Jean* 14, 15 et 21-23; 1 *Jean* 3, 16-19). On peut traduire : si vous gardez mes commandements, c'est que vous m'aimez (cf 1 *Jean* 2, 3-5; 5, 2). Inversement, le péché, déloyauté à l'égard du Seigneur, signale l'insuffisance ou la fausseté de la vie spirituelle (1 *Jean* 2, 4). Jésus lui-même explique la nécessité de la loyauté pour le progrès spirituel : « Si vous demeurez dans ma parole, vous êtes vraiment mes disciples, vous connaîtrez la vérité et la vérité vous délivrera » (*Jean* 8, 31-32).

2) La loyauté engendre une certaine transparence de l'homme à lui-même. La conscience loyale peut se connaître selon Dieu : « Celui qui garde ma parole, c'est en lui vraiment que l'amour de Dieu est accompli » (1 *Jean* 2, 5); « A cela nous saurons que nous sommes dans la vérité » (3, 19). Inversement, la déloyauté du pécheur obscurcit son regard : « Quiconque pèche ne l'a ni vu ni connu (Dieu) » (1 *Jean* 3, 6). Le pécheur ne peut non plus se voir tel qu'il est : « La vérité n'est pas en lui », « il marche dans les ténèbres, il ne sait où il va » (1 *Jean* 2, 4 et 11).

A l'égard de la communauté ecclésiale, la loyauté engendre la même lumière et la déloyauté provoque le même obscurcissement. Après avoir parlé de l'obéissance à l'Église des apôtres, Jean conclut : « C'est à quoi nous reconnaissons l'esprit de vérité » (1 *Jean* 4, 6). Mais, qui n'écoute pas l'Église se trouve dans « l'esprit de l'erreur », il est atteint de cécité. La loyauté est donc une condition du discernement spirituel.

3) De là il arrive que le chrétien fidèle connaisse une certaine assurance bienfaisante (1 *Jean* 3, 19; 4, 18; *Rom.* 8, 15; 1 *Tim.* 1, 7) et, avec l'assurance, la joie. Il parvient, en effet, autant qu'il est humainement possible avec la grâce de Dieu, à faire l'unité de son existence. « Si vous gardez mes commandements, vous demeurerez dans mon amour... Je vous dis cela pour que ma joie soit en vous » (*Jean* 15, 10-11; 17, 18). De plus, la fidélité à la parole donnée à Dieu en Jésus-Christ est le gage de l'exaucement : « Si vous demeurez en moi et que mes paroles demeurent en vous, demandez ce que vous voudrez et vous l'aurez » (*Jean* 15, 7). « Demandez et vous recevrez, afin que votre joie soit complète » (16, 24).

4) La loyauté chrétienne peut mener jusqu'au martyre. A la suite du Christ, de Jean-Baptiste et des apôtres, les fidèles ont connu ce risque. Ainsi Thomas More † 1535 : « La loyauté du Christ et de ses martyrs fut sa plus grande inspiration » (B. Byron, *op. cit. infra*, p. 67).

Conclusion. — Considérée selon toute son ampleur chrétienne, la loyauté ne va pas de soi. Elle ne peut naître et subsister que dans l'Esprit Saint diffusant dans l'âme la loyauté du Christ. Le Paraclet, promet le Christ, « vous communiquera ce qui est à moi » (*Jean* 16, 15; TOB). C'est donc dans l'Église, animée par l'Esprit Saint, que le baptisé peut, selon le Dessein du Seigneur, par les sacrements de la foi et par la prière, entrer en communion avec l'Esprit Saint et devenir semblable à l'Image du Fils de Dieu (*Rom.* 8, 29), le Serviteur loyal entre tous (cf *Isaïe* 42, 1; 49, 5).

En plus des ouvrages et articles déjà signalés, on peut voir :

1. *Vocabulaire.* — F. Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française..*, t. 5, Paris, 1888. — G. Schrenk, *Dikaios, Dikaiosunè*, dans Kittel, t. 2, 1935, p. 184-214. — G. Müller, *Wahrheitsethos*, LTK, t. 10, 1965 col. 920-921. — A. Descamps, *Justice*, dans *Vocabulaire de théologie biblique* (VTB), Paris, 1970, col. 636-640; I. de la Potterie, *Vérité*, col. 1328-1335.

2. *Bible.* — Schrenk, cité *supra*. — A. Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen*, Munich, 1962; trad. franç., *Suivre et imiter Jésus*, Paris, 1963. — H. Schuermann, *Der Jüngerkreis Jesu als Zeichen für Israel*, dans *Geist und Leben*, t. 36, 1963, p. 21-35; trad. franç., *Le groupe des disciples de Jésus, prototype de la vie selon les conseils*, dans *Christus*, n. 50, 1966, p. 184-209. — T. Aerts, *Suivre Jésus. Évolution d'un thème biblique dans les évangiles synoptiques*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 42, 1966, p. 476-512. — Descamps et La Potterie, cités *supra*. — É. Cothenet, Imitation du Christ dans l'Écriture, DS, t. 7, 1970, col. 1536-1562.

3. *Jalons historiques.* — J.-M. Hornus, *Évangile et Labarum*, Genève, 1960; le service militaire et l'Église. — M. Bloch, *La société féodale*, t. 1 *Les classes et le gouvernement des hommes*, Paris, 1949. — Daniel-Rops, *L'Église de la cathédrale et de la croisade*, Paris, 1952, p. 351-359. — É. Perroy, *Le moyen âge*, coll. Histoire générale des civilisations, Paris, 1955, p. 241-248. — G. Duby, *Féodalité*, dans *Encyclopaedia universalis*, t. 6, 1970, p. 1012-1015. — E. Koehler, *L'aventure chevaleresque*, trad. de l'allemand, Paris, 1974, p. 12-37. — B. Byron, *Loyalty in the Spirituality of St. Thomas More*, Nieuwkoop, 1972.

4. *Philosophes et théologiens.* — Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, 2ª, 2ae, q. 110, 111, 115 (défaut de loyauté); q. 109, a. 2, ad 4, et q. 111, a. 3, ad 2 *(simplicitas)*. — L. Thomassin, *Traité de la vérité et du mensonge, des jurements et des parjures*, Paris, 1691.

H. Sidgwick † 1900, *The Methods of Ethics*, Londres, 1874; plusieurs rééd. — J. Royce † 1916, *The Philosophy of Loyalty*, New York, 1908; trad. franç., *Philosophie du loyalisme*, Paris, 1946. — S. Bryant, *Loyalty*, dans *Encyclopaedia of Religion*

and Ethics, t. 8, 1915, p. 183-188. — R. Le Senne, *Le mensonge et le caractère*, Paris, 1930. — V. Jankélévitch, *Du mensonge*, Paris, 1942; *Traité des vertus*, Paris, 1949. — E. Mounier, *Traité du caractère*, Paris, 1947. — L. Lavelle, *Traité des valeurs*, t. 2 *Le système des différentes valeurs*, Paris, 1955, p. 286-292, 385-445. — J. Ladd, *Loyalty*, dans *Encyclopedia of Philosophy*, t. 5, 1967, p. 97-98.

5. *Fidélité*. — A. Adnès, Fidélité, DS, t. 5, 1962, col. 307-332. — P. Delhaye, *Engagement et fidélité*, dans *Esprit et vie*, t. 91, 8 juillet 1971, p. 423-426. — *Lumière et vie*, n. 110, nov.-déc. 1972; sur la fidélité. — *Christus*, n. 77, 1973. — H. Kramer, *Engagement et fidélité dans la vie religieuse*, dans *Concilium*, n. 97, 1974, p. 43-54. — H. Wattiaux, *La fidélité : repères bibliographiques*, dans *Revue théologique de Louvain*, t. 5, 1974, p. 211-219 et 349-358.

DS, art. Obéissance, Vérité, etc.

André de Bovis.

LOYCX (Pierre), prêtre, † 1646. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. *Vie*. — Natif de Turnhout dans la Campine anversoise (Belgique), Pierre Loycx vécut à Anvers, où il fut « plusieurs années » membre de « la grande sodalité de Notre-Dame de la maison professe de la compagnie de Jésus » (Stockmans, p. 106 note); il devint, en 1631, curé de la paroisse suburbaine de Saint-Willibrord. Il composa des ouvrages en latin et des petits livrets en néerlandais. Il mourut, comme l'écrit Paquot (p. 278), « épuisé de fatigues et de maladies », le 30 novembre 1646, et fut inhumé dans la cathédrale Notre-Dame d'Anvers, où se trouve encore sa pierre tombale (sans date de naissance). Dans son testament il lègue la plus grande partie de sa fortune à ses « père et mère », le dernier survivant devant partager cette somme entre les « Tables du Saint-Esprit » (pour les pauvres) de Turnhout et de sa paroisse Saint-Willibrord.

2. *Œuvres*. — 1) *In Psalmum* cxviii *Beati immaculati, etc... commentaria moralia... in quibus... bene beateque vivendi methodus traditur* (Anvers, 1643, in-fol., 716 f.). L'ouvrage est dédié par Loycx à son évêque Gaspard Nemius. Paquot regrette qu'il n'ait pas étudié avec plus de soin le sens littéral du psaume, base du sens moral.

2) *Seculum aureum, sive de Pace libri duo* (Anvers, 1645, in-fol., 764 f., dont 53 non chiffrés). Si l'*In psalmum* est une œuvre morale, le *De pace* peut être dit le chef-d'œuvre spirituel de Loycx : il y considère toute la vie chrétienne et spirituelle sous l'angle de la poursuite de la paix. Il place son point de départ dans la situation fort peu paisible qui régnait aux Pays-Bas méridionaux avant la Paix de Münster (1648). C'est peut-être ce qui explique que les citations de l'Écriture, des Pères de l'Église et d'un nombre imposant d'écrivains anciens et contemporains aient été déversées un peu en vrac dans cette grandiose synthèse.

Dans le premier livre, l'auteur définit la paix « ordinata animi concordia cum Deo, proximo, seipso » (f. 3a) et articule ainsi son exposition : « affectus voluntatis quo subjicimur Deo, et in eo quod bonum est consentimus hominibus, et voluntates et appetitiones nostras uno virtutis desiderio coniungimus » *(ibidem)*. La source de toute paix est la Trinité (à laquelle l'œuvre est dédiée), qui nous donne la paix par le Prince de la Paix, notre Seigneur, qui nous aide par son Évangile, nous assiste par la Vierge, les anges, l'Église, etc. Loycx insiste de façon spéciale sur le devoir des princes et de tout chrétien de travailler pour la paix entre les peuples, et sur les moyens de la conserver.

Le livre second décrit d'abord la paix avec Dieu, qui nous revient par le Christ et ses prêtres, qui ont pouvoir de pardonner nos péchés; il célèbre les joies de l'amitié avec Dieu et en énumère les conditions : le renoncement et l'observation des commandements. L'auteur traite ensuite de la paix avec le prochain et de son fondement : nous sommes créés à l'image de Dieu; il rejette la fausse paix qui est « inter malos in malo concordia » (f. 77); des chapitres spéciaux concernent les prêtres, les religieux, les époux (« unus homo civilis », f. 131a), les familles.

Loycx exhorte alors le chrétien qui aurait perdu la paix intérieure à s'engager dans une milice spirituelle. Il l'encourage en décrivant la paix intérieure comme faisant de nos âmes la demeure dans laquelle Dieu habite comme Époux : il nous purifie par le baptême, nous orne par le Saint-Esprit et nous nourrit dans l'Eucharistie. L'âme pacifiée est comme un prince qui, pour protéger la paix contre les ennemis, se constitue une cour; la volonté sera le grand-maître du palais, la mémoire le conseiller, l'intelligence le chancelier, la raison le gouverneur, les sens les valets (f. 150-151). Le Christ, chef de la milice spirituelle, nous a précédés par son exemple (ch. 2-3); il nous arme par sa croix (ch. 4) contre le démon (ch. 5), le monde (ch. 6) et la chair (ch. 7); il nous procure la victoire sur les vices capitaux (ch. 8-11). Suit l'éloge de la paix intérieure, fruit de l'Esprit (ch. 12), qui nous fait soupirer après la paix éternelle (ch. 13) laquelle consiste dans l'union définitive avec Dieu. Loycx la représente comme le « donativum » (don spécial) du soldat chrétien (f. 243a) et distingue, avec L. Lessius (*De summo bono* II, ch. 12), cinq manières d'union : par la mémoire de la présence divine, le fidèle service, une similitude de vie, la sublime contemplation dont parle le pseudo-Denys (*Mystica theologia*, ch. 1) et par une certaine liquéfaction de l'âme en Dieu, ce qui ne signifie pas, précise-t-il encore avec Lessius, absorption de notre essence en celle de Dieu, mais union d'esprit et d'amour. Notons, en passant, que Loycx évite de répéter les termes techniques de ses sources mystiques.

En somme, Loycx ne donne pas de vues originales, mais une anthologie de lectures abondantes et variées, et quelques idées personnelles; il les développe avec clarté, dans un style alerte et illustré de faits. C'est un compilateur habile.

3) Le *Laboris encomium, acediae vituperium, omnibus cujusvis status hominibus propositum ac necessarium...* (Anvers, 1646) fut composé pour exhorter au travail, tandis que Loycx se plaint de n'avoir pu travailler assez (Préface). — 4) *Mirakelen van Onze Lieve Vrouwe van Sint Willibrordus parochie* (« Miracles opérés par l'intercession de la Vierge de la paroisse S. Willibrord »), Anvers, s d. — 5) *Het miraculeus beeld der alderheiligste Moeder Gods Maria van S. Willibrordusparochie...* (« La statue miraculeuse de la Vierge... »), Anvers, 1646. C'est en substance la même histoire que dans l'ouvrage précédent, mais sans le récit des miracles et éditée sous forme de livre de prières (rééd. abrégée, Anvers, 1650; 3e éd., avec notice sur S. Willibrord, etc, Anvers, 1769). Les ouvrages de Loycx sont fort rares.

Des bibliographes ont cru voir dans le *De Pace* un « opus concionatorium »; c'est une erreur, inspirée sans doute par l'index final *(Index concionatorius de tempore et de sanctis)*.

J.-F. Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. 2, Bruxelles, 1739, p. 987-988. — J.-N. Paquot, *Mémoires..*, t. 2, Louvain, 1763, p. 276-278. — J.C. Diercxsens, *Antverpia Christo nascens et crescens*, t. 7, Anvers, 1773, p. 296. — *Biographie nationale* (de Belgique), t. 12 (1892), col. 530. — J.-B. Stockmans,

Antwerpen's Sint-Willibrordskerk, Anvers, 1895, p. VIII-IX, 57-58, 104-109. — *Bibliotheca catholica neerlandica impressa*, La Haye, 1954, n. 9675, 9901, 10014, 10643.

Louis MOEREELS.

1. LOYOLA (Ignace de, saint), † 1556. Voir art. S. IGNACE DE LOYOLA, DS, t. 7, col. 1266-1318, et JÉSUITES, t. 8, col. 958 svv.

2. LOYOLA (JEAN DE), jésuite, 1686-1762. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. *Vie*. — Né à Valdeverdeja (diocèse d'Avila) le 21 octobre 1686, Juan entra dans la compagnie de Jésus au collège royal de Salamanque le 6 juin 1704. Il abandonna alors son patronyme, Garrido de Roxas, pour prendre le nom de sa mère, Loyola. Profès des quatre vœux le 15 août 1721, il exerça la charge de recteur durant neuf années dans les collèges de Tudela, Ségovie et Pampelune. Il fut sept ans *socius* du recteur et maître des novices de Villagarcia, cinq ans instructeur du « troisième an » au collège Saint-Ignace de Valladolid; il enseigna deux ans la grammaire, deux ans la philosophie au collège Saint-Ambroise de Valladolid, puis trois ans la théologie à Ségovie. A la fin de sa vie, il fut appliqué aux ministères et fut confesseur au collège Saint-Ignace de Valladolid. Il mourut dans cette ville, au collège Saint-Ambroise, le 16 mars 1762.

Sa notice nécrologique, rédigée par Eugenio de Colmenares, recteur de Saint-Ambroise, souligne quelques traits de sa physionomie spirituelle : de bon exemple, plein de zèle, homme de paix, guide spirituel recherché par des gens de toutes les classes sociales. Note caractéristique, bien qu'assez courante en ce temps, Loyola s'attache à la pensée de la mort dès son noviciat : « Il s'y préparait tous les jours ». Sa pauvreté était remarquable : « il ne gardait pas même pour son usage ce qui est normal selon la pauvreté religieuse ». Mortifié, humble, laborieux, dévoué, consolateur des affligés, ce fut « un vrai jésuite, appliqué à poursuivre lui-même les vertus et à les promouvoir chez les autres ».

Juan de Loyola est entré dans l'histoire de la spiritualité pour avoir été le directeur spirituel le plus marquant et le plus habituel de Bernardo de Hoyos (DS, t. 7, col. 831-834) et pour avoir, avec Hoyos, Pierre de Calatayud (t. 2, col. 17-18) et Augustin de Cardaveraz † 1770, diffusé et enraciné en Espagne la dévotion au Cœur de Jésus (t. 4, col. 1182). De plus, l'amitié spirituelle et l'influence réciproque de ces quatre jésuites est un cas intéressant dans l'histoire spirituelle.

2. *Œuvres*. — 1° L'ouvrage le plus connu de Loyola est le *Thesoro escondido en el Sacratissimo Corazón de Jesús* (Valladolid, 1734), écrit et publié sur les instances de Hoyos qui lut le manuscrit, le corrigea à sa guise, le fit copier et surveilla l'impression. C'est le premier livre qui ait fait connaître en Espagne les fondements théologiques et historiques du culte du Cœur de Jésus, au sens moderne et dans la ligne des révélations de sainte Marguerite-Marie.

La dévotion y est illustrée par quelques exemples de pratiques concrètes et des formules de neuvaines; celles-ci se répandirent d'une manière étonnante en tirés à part. Bien que rédigé dans le style redondant de l'époque, le texte ne manque pas de vigueur et d'onction vraiment spirituelle.

La troisième édition (Madrid, 1736) porte ce titre : *El Corazón Sagrado de Jesús descubierto a nuestra España*; Hoyos était mort alors, et on y dit nettement l'influence qu'il exerça sur l'ouvrage et sur la promotion de la dévotion en Espagne; cette édition comporte diverses additions : « L'école et la Neuvaine du Divin Cœur », un bref exposé de l'esprit de Marguerite-Marie, deux chapitres nouveaux sur l'origine du culte du Sacré-Cœur en Espagne, etc, mais la substance de l'ouvrage initial reste intacte.

Quant aux sources, Loyola déclare s'être servi du *De cultu Sacrosancti Cordis Dei Jesu* (Rome, 1726) de Joseph de Galliffet (DS, t. 6, col. 80-83) et « d'un document que celui-ci présenta à la Sacrée Congrégation des Rites ».

La diffusion fut importante : 9e éd., Pampelune, 1742; Manille, 1751; au moins 5 éd. à Mexico. Les éditions de Bilbao, 1885 et 1890, reproduisent la première et les additions postérieures y figurent en caractères différents.

2° Loyola composa encore les ouvrages suivants : une traduction de la *Retraite* de Bourdaloue (*Retiro espiritual para uso de las Comunidades religiosas*, Salamanque, 1727; plusieurs réimpressions); — diverses neuvaines, dont la *Novena a San Ignacio de Loyola* (Salamanque, 1729, souvent rééditée); traduite en basque par A. de Cardaveraz (Toulouse, 1854), J. I. de Arana la retransposa en castillan (Azpeitia, 1885); — autres neuvaines, celles consacrées à Stanislas Kostka (s l) et à Louis de Gonzague (s l) publiées en 1727; ce sont elles, pense J.E. de Uriarte, qui ont donné occasion d'attribuer à notre auteur des *Vidas* de ces deux saints, erreur provenant, semble-t-il, du *Catalogus scriptorum provinciae Castellanae S.I. ab anno 1724 ad 1761* et reprise par De Backer et Sommervogel (cf Uriarte, n. 6062). Nous croyons de même que l'*Exhortación a la devoción del Señor*, attribuée comme œuvre distincte à Juan de Loyola, doit être identifiée au *Thesoro* (Uriarte, n. 6456).

Vida del dulcissimo director de las almas san Francisco de Sales (Madrid, 1735; ne put paraître que plusieurs années après sa rédaction, du fait de difficultés avec la censure). — *Historia de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús en la vida de la V. M. Margarita Maria* (Salamanque, 1738), traduction de la vie de la sainte par Mgr Languet (*supra*, col. 227-230), rééditée à Séville en 1826 et abrégée dans l'éd. de Barcelone, 1864. — *Meditaciones del Sagrado Corazón de Jesús... según el método de los Exercicios* de saint Ignace (Valladolid, 1739).

Vida del V.H. Juan Berchmans (Valladolid, 1739); en sont tirés la *Corona de las doze Estrellas* et le *Diario espiritual que formó en su noviciado el V.H. Juan Berchmans* (Valladolid, 1739).

Toujours à Valladolid, Loyola publia en 1752 une *Vida de San Carlos Borromeo* et en 1755 l'*Historia del Cielo empyreo*. Il traduisit l'*Instrucción de S. Carlos Borromeo para los confesores y penitentes de todos los estados* (posthume, Madrid, 1766). — Nous n'avons pu vérifier où et quand furent éditées les instructions du même saint *Para los Padres de familia, Amos, Maestros y Artifices de qualquier arte* (119 p. in-4°) traduites par Loyola.

Loyola laissa en manuscrit la *Vida del P. Bernardo F. de Hoyos*; elle fut publiée par J.E. de Uriarte, adaptée et amplifiée (Bilbao, 1888); on en connaît trois manuscrits; Uriarte en avait reçu un autre corrigé par l'auteur (cf ses *Principios del Reinado del Corazón de Jesús en España*, Madrid, 1880); éd. plus complète dans *Vallisoletana beatificationis... B.F. de Hoyos... Positio super virtutibus* (citée *infra*, Vatican, 1961; document 9, p. 423-903).

Par ses traductions, neuvaines et biographies, comme par ses efforts en faveur de la dévotion au Sacré-Cœur, Juan de Loyola prend place au nombre des écrivains spirituels jésuites d'Espagne dont l'activité littéraire a soutenu et reflété les ministères, et cela pendant trente-cinq ans de sa vie.

Université de Salamanque, ms *Salmant.* III *(1653-1767)*, f. 137; — Arch. romaines S.I., *Cast 22-25* (catalogues triennaux), *28-30* (catalogues brefs).

Sommervogel, t. 5, col. 125-128. — J.E. de Uriarte, *Catálogo razonado de obras..*, 5 vol., *passim*; voir la table.

J.E. de Uriarte, *Principios del Reinado del Corazón..*, cité *supra*, p. 2, 43-44, 86-97, etc. — A. Astrain, *Historia de la compañía de Jesús en la asistencia de España*, t. 7, 1925, p. 124-136. — A. Hamon, *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, t. 4, Paris, 1931, p. 170-193. — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 394-395.

Vallisoletana beatificationis et canonisationis servi Dei B.F. de Hoyos... Positio super virtutibus, Vatican, 1961, Document 9, p. 368-422d. — G. Gonzalez Pintado, *Vida del P. A. de Cardaveraz apóstol del Corazón de Jesús*, Saint-Sébastien, 1947, p. 18-144 *passim*, 271-296.

DS, t. 4, col. 1182, 1190, 1193; t. 5, col. 1095.

Manuel Ruiz Jurado.

1. LUC (saint). — 1. *L'auteur du troisième évangile et des Actes des apôtres.* — 2. *Le salut de Dieu.* — 3. *La voie du salut.*

1. L'AUTEUR DU TROISIÈME ÉVANGILE ET DES ACTES

Les données les plus sûres et les plus éclairantes que nous possédions sur l'auteur du troisième évangile et des Actes des apôtres sont celles que fournit l'examen de ces deux livres. La tradition y ajoute quelques précisions que nous étudierons plus loin. Dès maintenant nous donnons à cet auteur le nom traditionnel de Luc. Nous reviendrons sur les indices qui rendent cette identification assez probable.

1° Les données des deux ouvrages. — 1) Il est communément admis chez les critiques que le troisième évangile et les Actes sont l'œuvre du même auteur. Cette opinion est fondée sur les liens entre les prologues des deux ouvrages (*Luc* 1, 1-4; *Actes* 1, 1-2), plus encore sur l'homogénéité de leur langue et de leur pensée. On en trouve un autre indice dans la construction symétrique et contrastée des deux livres : l'évangile présenté comme une montée de Galilée à Jérusalem, les Actes comme la diffusion du message « de Jérusalem en Judée, en Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre » (*Actes* 1, 8).

2) La langue de Luc présente à la fois des constantes caractéristiques (dans son vocabulaire, sa syntaxe et son style) et une large diversité suivant les passages : les paroles de Jésus sont pleines de sémitismes; les narrations évangéliques offrent un grec nettement plus correct que leurs parallèles de Marc; les récits de l'enfance sont écrits dans la langue archaïsante des Septante, et construits soigneusement suivant la technique grecque du parallèle; les discours des Actes sont composés à la manière des historiens grecs; l'ancien Testament est en général employé suivant le texte des Septante, souvent d'une manière typologique, mais il arrive que l'on sente sous le texte de Luc des sources midrashiques (*Actes* 1, 17-20; 2, 33; 4, 25-27). Ainsi l'œuvre apparaît-elle à la fois comme l'ouvrage d'un helléniste et comme l'exploitation d'une tradition sémitique.

3) Le milieu de l'auteur est discernable à plusieurs indices.

Ce n'est pas un palestinien. On le perçoit quand il présente Nazareth comme une ville bâtie sur une colline escarpée (*Luc* 4, 29), ou dans la maladroite notice de *Luc* 17, 11; aussi bien quand il parle de maisons couvertes de tuiles (5, 19 ≠ *Marc* 2, 4), de rivières qui ont des crues (6, 48-49 ≠ *Mt.* 7, 25-27) ou de la technique des semailles (8, 5-7 ≠ *Marc* 4, 5-7), etc. Il est significatif qu'il refuse toujours de parler de la « mer » de Galilée comme le font *Marc* et *Matthieu* et les palestiniens; pour lui, celle-ci est toujours « le lac » (5, 1-12; 8, 22-23 et 33); ce trait prend tout son sens quand on constate dans le livre des Actes avec quelle précision Luc peut employer la langue des marins de la Méditerranée pour rapporter les navigations de saint Paul (cf *Actes* 27) : il connaît « la mer ».

La culture grecque de l'auteur n'apparaît pas seulement à la qualité et à la souplesse de sa langue ou de ses procédés littéraires. On la perçoit aussi dans ses citations de poètes grecs qui remplacent les références de l'ancien Testament dans les discours aux païens (*Actes* 17, 28 cite les *Phénomènes* d'Aratos; 26, 14, probablement les *Bacchantes* d'Euripide, auxquelles pourrait faire encore allusion le θεομάχοι d'*Actes* 5, 39, adressé au sanhédrin). Ce n'est point par hasard sans doute que le discours de l'Aréopage (*Actes* 17, 16-34), l'effort le plus poussé du nouveau Testament pour présenter l'Évangile dans la langue et les thèmes de l'hellénisme, soit situé au centre le plus prestigieux de la culture grecque. Et quand on sait l'autorité de l'oracle de Delphes pour les grecs, de Thucydide à Plutarque, on pressent quelque intention dans le fait que ce soit une inspirée d'Apollon Pythien qui salue les prédicateurs de l'Évangile comme « ceux qui annoncent la voie du salut » (*Actes* 16, 16-17).

4) La manière dont Luc traite la loi d'Israël suggère qu'il n'est pas lui-même un juif. Certes, il insiste sur la fidélité avec laquelle cette loi est pratiquée par les personnages des récits de l'enfance (1, 6. 8. 9. 23. 59; 2, 21. 22-25. 27. 39. 41), par Jésus (2, 49; 4, 16. 31. 33; 6, 6; 13, 10; 19, 45-46), par la communauté de Jérusalem (*Actes* 2, 46; 3, 1; 5, 12 et 42; 10, 14; 11, 2-3; 15, 1-5; 21, 20), par Paul lui-même dans ses actes (*Actes* 16, 3; 18, 18; 20, 6 et 16; 21, 23-27; 22, 17) comme dans ses paroles (22, 3 et 12; 23, 3 et 5; 24, 14; 25, 8; 28, 17). Dans le troisième évangile comme dans les Actes, la loi a valeur permanente de prophétie (*Luc* 16, 29 et 31; 20, 37; 24, 27 et 44; *Actes* 3, 22; 7, 37; 26, 22; 28, 23). Mais cette insistance de Luc sur la loi semble ordonnée surtout à montrer la continuité de l'histoire du salut et à répondre aux attaques des juifs. En effet, dans les Actes, Paul et Pierre proclament la fin de la loi, inefficace et impraticable (*Actes* 13, 38; 15, 10; cf 10, 15 et 28; 11, 9).

On comprend alors que le troisième évangile donne si peu d'importance à la loi dans l'enseignement de Jésus (seulement *Luc* 5, 14; 10, 26; 16, 16-17), à la différence de *Marc* (7, 1-23) et surtout de *Matthieu* (5, 17-48, etc). Il est significatif aussi que Luc qualifie la loi de « coutume nationale » (ἔθος : *Luc* 1, 9; 2, 42; *Actes* 6, 14; 15, 1; 21, 21; 26, 3; 28, 17), au même titre que la loi romaine (*Actes* 16, 21; 25, 17). C'est là le fait d'un grec plutôt que d'un juif.

5) Il est vraisemblable enfin que l'auteur des *Actes* est lié de quelque façon aux milieux pauliniens. Surtout à cause de la place exceptionnelle qu'il donne à Paul dans le livre des *Actes*; également du fait des « morceaux-Nous » qui suggèrent la présence de cet auteur aux côtés de Paul dans une partie de ses voyages de missionnaire (*Actes* 16, 10-17; 20, 5-15; 21, 1-18) et de captif (27, 1 à 28, 16). Quelques passages du troisième évangile aussi portent l'empreinte de la langue et de la pensée de Paul (*Luc* 8, 12 et 15; 18, 1 et 14; 21, 28 et 34); le plus marquant est la formule eucharistique de *Luc* 22, 19-20, nettement distincte de celle de

Marc et de *Matthieu*, et proche de celle de 1 *Cor.* 11, 23-25.

Certes, on a souvent remarqué des désaccords entre le Paul des épîtres et celui des *Actes* : soit dans la présentation différente de plusieurs épisodes (conversion, rencontre avec les apôtres de Jérusalem), soit dans le silence des *Actes* sur des faits importants (le conflit avec Pierre à Antioche, les crises corinthienne et galate, la collecte), soit dans l'expression de la pensée de Paul (en particulier dans le discours à l'Aréopage). Ces désaccords sont incontestables, mais ils sont limités. Et faut-il demander à un historien d'alors une narration complète et précise, des discours authentiques, une chronologie rigoureuse? Peut-on attendre qu'un disciple rende toute la profondeur et les nuances de la pensée de son maître, surtout quand ce maître est Paul avec son génie, sa passion, sa démarche de rabbin juif, et quand le disciple est un helléniste, tout préoccupé d'écrire « une narration ordonnée », conforme aux lois et au goût du monde grec? Les *Actes* ne dispensent évidemment pas de lire les épîtres de Paul; mais ils leur offrent un cadre singulièrement précieux.

2° **Les données de la tradition.** — Si l'on admet, avec la plupart des critiques actuels, que l'évangile de Luc et les *Actes* ont été écrits vers les années 80-90 de notre ère, c'est un siècle plus tard qu'apparaissent les premiers témoignages de la tradition sur les origines des deux livres.

Celui d'Irénée est particulièrement intéressant, puisque l'évêque de Lyon a pu apporter ses informations de son Asie natale. Il mentionne deux fois le troisième évangile et les *Actes* dans le troisième livre de son traité *Contre les hérésies* (éd. critique et traduction, SC 211, Paris, 1974). Il note d'abord que « Luc, le compagnon de Paul, a consigné en un livre l'Évangile prêché par celui-ci » (1, 1); ensuite, à propos des voyages de Paul, il invoque le témoignage de Luc, « son collaborateur dans l'Évangile »; il cite les « morceaux-Nous » des *Actes*, puis les textes de 2 *Tim.* 4, 10-11 et *Col.* 4, 14 où Paul nomme Luc, « le cher médecin », enfin il relève les traits propres à l'évangile de Luc et soutient, contre les marcionites et les valentiniens, l'unité et l'intégrité de ce livre (13, 3 à 14, 4).

On trouve les mêmes données, vers la même époque, dans le « canon de Muratori », puis au 3e siècle chez Tertullien (*Adversus Marcionem* 4, 2-4) et Origène (rapporté par Eusèbe de Césarée au 4e siècle, *Histoire ecclésiastique* VI, 25, 6). Eusèbe apporte une précision nouvelle sur Luc, « antiochien d'origine et médecin de profession » (III, 4, 6). On trouve alors quelques faits supplémentaires dans un *Prologue de Luc*, conservé en plusieurs manuscrits de la *Vetus latina* : « (Luc), servant le Seigneur sans reproche, n'eut ni femme ni enfant et mourut à quatre-vingt-quatre ans en Béotie, plein du Saint-Esprit » (cf J. Regul, *Die Antimarcionitischen Evangelienprologe*, Fribourg-en-Brisgau, 1969).

3° **L'attribution** du troisième évangile et des *Actes* à Luc, le compagnon de Paul, a été constamment reprise tout au long de la tradition patristique, sans la moindre contestation. Elle a commencé à être discutée au 19e siècle par F. C. Baur et l'école de Tübingen, qui voyaient en Luc-Actes une œuvre tardive, destinée à voiler le conflit entre les partisans de Pierre et de Paul. Cette hypothèse a été vivement rejetée au début du 20e siècle (A. Harnack; H. Windisch). Le débat a repris en 1950 avec l'article de P. Vielhauer (cf bibliographie), qui opposait la théologie de Paul à celle de Luc, et qui a été suivi par bon nombre de critiques.

Toutefois, l'attribution traditionnelle des deux livres au compagnon de Paul est admise aujourd'hui comme probable par plusieurs, pour trois sortes de motifs : les caractéristiques que l'on relève dans les deux œuvres conviennent bien à l'helléniste cultivé, compagnon de Paul, que nomme *Col.* 4, 14; la tradition, constante depuis Irénée, a pris naissance à une date assez proche de l'origine de l'œuvre; les désaccords que l'on relève entre Luc-Actes d'une part et Paul de l'autre ne paraissent pas décisifs (cf *supra*). Ainsi jugent les Introductions de X. Léon-Dufour, W. Michaelis, H. von Campenhausen, B. Rigaux et les commentaires de Luc par W. Grundmann et E. E. Ellis.

4° **Essai d'un portrait de Luc.** — Si Luc indique discrètement sa présence aux côtés de Paul dans les « morceaux-Nous » des *Actes*, il ne se met jamais en scène. Paul lui-même ne le nomme que trois fois (*Col.* 4, 14; *Philém.* 24; 2 *Tim.* 4, 11), au passage, comme un de ses collaborateurs avec Marc; tout au plus *Col.* 4, 10-14 laisse entrevoir qu'il n'appartient pas au groupe des circoncis, et qu'il est pour Paul « le cher médecin ».

Ce que nous savons le mieux de lui, ce sont les tendances que manifeste son œuvre, les valeurs auxquelles il a été particulièrement sensible dans l'évangile de Jésus. On les examinera dans la suite de cet article. Mais on peut noter dès maintenant la richesse et la variété des dons de Luc. S'il est d'origine païenne, comme le suggère *Col.* 4, 10-14, il est normal qu'il fasse tant de place à la mission aux Gentils, étonnant qu'il soit si attaché à l'ancien Testament comme langage et comme prophétie. Théologien par excellence du salut par la résurrection de Jésus, comment peut-il tant insister sur la mort du Maître comme prophète martyr? S'il est l'homme cultivé que révèlent sa langue, ses procédés, ses citations classiques, il est frappant qu'il porte tant d'intérêt aux pauvres, qu'il dénonce la richesse avec une telle vigueur, qu'il insiste tant sur le renoncement, et cela dans un climat de liberté, de joie, d'action de grâces. Il est l'homme de la paix; on lui a souvent reproché d'atténuer les tensions entre Pierre et Paul, entre judaïsants et hellénistes, mais il insiste plus que tout autre sur les ruptures nécessaires et sur les exigences du témoignage. Il est un « homme d'ordre », profondément respectueux de la tradition et même des autorités de l'Empire, des centurions aux gouverneurs, et c'est lui pourtant qui marque le mieux les interventions de l'Esprit et ses initiatives bouleversantes. Premier témoin de la valeur nouvelle que l'Évangile reconnaît à la femme, il souligne le courage viril des témoins de Jésus.

2. LE SALUT DE DIEU

Pour définir la spiritualité de Luc ou, pour prendre une expression lucanienne, « la voie du salut » (*Actes* 16, 17) qu'il propose au parfait disciple, il est utile d'examiner d'abord comment il entend ce salut. On peut dire qu'il en trouve l'annonce et le gage dans l'événement de Jésus et de l'Église, qu'il en attend l'avènement définitif dans le Règne de Dieu.

1° « **Les événements accomplis parmi nous** ». — Pour Luc, le sujet de son œuvre, ce sont « les événements accomplis parmi nous » (*Luc* 1, 3) et d'abord, pour son premier livre, « tout ce que Jésus a fait et enseigné » (*Actes* 1, 1).

Ainsi le troisième évangile et les *Actes* veulent être avant tout des témoignages sur des faits : la mission de Jésus avec son message et ses signes, l'événement de Pâques, le don de l'Esprit, la diffusion de l'Évangile suscitant des églises sur tout le pourtour de la Méditerranée. Et ces faits sont lus dans la foi, à la lumière du message de Jésus et de ses témoins.

2° **L'annonce du règne de Dieu.** — Le cœur de ce message, chez Luc comme chez Marc et Matthieu, c'est l'annonce du « Règne de Dieu ». Cette expression (avec ses équivalents) apparaît 47 fois chez Matthieu, 14 chez Marc, 35 dans l'évangile de Luc, 7 dans les Actes. Comme ses parallèles, Luc entend surtout par ce Règne le salut à venir du peuple de Dieu, dans la ligne d'*Isaïe* 52, 7 et des *Psaumes* 93, 96-99; comme eux aussi il voit parfois ce Règne anticipé dans l'action présente salutaire de Jésus (*Luc* 11, 20; 13, 18 et 20; 17, 21).

Pourtant Luc introduit dans cette notion traditionnelle quelques nuances qui lui sont propres. Au plan formel d'abord, la formule « le Règne de Dieu » désigne souvent chez lui, et chez lui seul, l'objet de la prédication (*Luc* 4, 43; 8, 1; 9, 2. 11. 60. 62; 16, 16; *Actes* 1, 3; 8, 12; 19, 8; 20, 25; 28, 23 et 31); cela donne à cette formule l'aspect d'un thème doctrinal : le Règne, c'est l'objet du message évangélique. Dans la même ligne, il est bien remarquable que le Règne de Dieu soit mentionné dès les premières lignes des *Actes* (1, 3) comme le sujet des entretiens du Ressuscité avec ses apôtres et qu'il reparaisse au dernier verset du livre comme le thème de la proclamation de Paul (28, 31). D'autre part, Luc lie étroitement le Règne de Dieu au mystère de Jésus : à l'annonce de sa royauté future (*Luc* 19, 11 et 12-27; 22, 29 et 30) ou de sa venue eschatologique comme Fils de l'homme (*Luc* 17, 21 et 17, 22 à 18, 9; *Luc* 21, 31 et 21, 27. 36); dans les *Actes* il associe la proclamation du Règne de Dieu à la prédication sur Jésus (8, 12; 28, 23 et 31). Il intervertit aussi ces deux thèmes. Le cas le plus remarquable est la scène qu'il a composée pour présenter la prédication initiale de Jésus : à l'annonce de l'approche du Règne de Dieu (*Marc* 1, 14-15; *Mt.* 4, 12-17), il substitue la déclaration par Jésus de sa mission personnelle de prophète, oint par l'Esprit pour porter la bonne nouvelle aux pauvres, la liberté aux captifs, la vue aux aveugles, les mêmes signes du Règne présent qu'en *Luc* 7, 22. A l'inverse, *Luc* 18, 29 substitue le Règne de Dieu à la mention de Jésus dans les parallèles de *Marc* 10, 29 et *Mt.* 19, 29 (probablement pour conserver la cohérence du langage avec les *logia* de *Luc* 18, 16. 17. 24. 25 et leur perspective eschatologique).

Tous ces indices convergent : le Règne de Dieu annoncé par les prophètes, Luc le voit annoncé par Jésus, signifié par ses miracles, mais accompli définitivement par lui à son retour en gloire.

3° **Le salut.** — Pour les lecteurs auxquels Luc s'adresse, le salut est le thème central de l'espérance religieuse, qu'ils soient juifs, nourris de l'ancien Testament, ou païens, adonnés au culte des dieux sauveurs.

Luc leur annonce le salut en Jésus-Christ comme font Marc et Matthieu, dans des paroles du Maître sur le salut à venir (*Luc* 9, 24; 13, 23; 18, 26) et dans des récits de guérison où le verbe σώζειν indique un signe et une annonce du salut définitif de tout l'homme (*Luc* 6, 9; 7, 3; 8, 36.48. 50; 18, 42; 23, 35; *Actes* 4, 9; 14, 9).

Mais il apporte à cette annonce une insistance et des nuances nouvelles. Il encadre toute son œuvre entre deux proclamations du « Salut de Dieu » (σωτήριον τοῦ Θεοῦ : *Luc* 3, 6; *Actes* 28, 28), formule qu'il emprunte à *Isaïe* 40, 5 dans le premier passage. Seul des synoptiques, il qualifie Jésus de « Sauveur » (Σωτήρ : *Luc* 2, 11; *Actes* 5, 31; 13, 23; cf σωτηρία en *Luc* 1, 77 et σωτήριον en *Luc* 2, 30). Il présente souvent ce salut comme le pardon des péchés (explicitement en *Luc* 1, 77; implicitement en *Luc* 7, 50; 19, 9-10; *Actes* 2, 38; 5, 41), mais aussi comme la connaissance de Jésus (*Luc* 17, 19) ou l'incorporation à la communauté ecclésiale (*Actes* 2, 40 et 47). Il explique comment on y accède : essentiellement par la foi (explicitement en *Luc* 7, 50; 8, 12; 17, 19; *Actes* 16, 30-31; implicitement en *Luc* 1, 77; *Actes* 4, 12; 11, 14; 16, 17), ou plus précisément par la conversion (*Luc* 19, 9; *Actes* 2, 40; 5, 31) ou par l'invocation du nom de Jésus (*Actes* 2, 21). Il est clair d'ailleurs que cette démarche de l'homme n'est possible que par l'initiative de Dieu (*Luc* 1, 77; *Actes* 4, 12; 5, 31), la venue du Fils de l'homme (*Luc* 19, 10), finalement la grâce du Seigneur Jésus (*Actes* 15, 11).

Suivant une perspective bien lucanienne, tous les cas précédents montrent un salut présent, dans la rencontre de Jésus ou dans l'incorporation à l'Église. Luc y voit manifestement une anticipation du salut eschatologique. Mais, pour dire ce dernier, il préfère conserver la formule « le Règne de Dieu ». Par contre, dans son évangile, il lie volontiers le salut présent à la personne de Jésus (*Luc* 2, 11; 7, 50; 17, 19; 19, 9; cf 4, 21; 23, 43), dans les *Actes* à l'expérience de l'Esprit (*Actes* 2, 21. 40 et 2, 17-18. 38; 11, 14 et 15; 15, 11 et 8).

3. LA VOIE DU SALUT

Le salut que Dieu annonce et accomplit en Jésus-Christ, l'homme y accède en s'engageant lui-même au Maître. Des quatre évangélistes, Luc est celui qui s'est le plus intéressé à décrire correctement cet engagement et les comportements qu'il entraîne : dans le troisième évangile, où les actes et les paroles de Jésus dessinent le modèle du parfait disciple; dans les *Actes*, où les porteurs de la parole et les communautés montrent les premières réalisations de cet idéal. Pour étudier ce programme de vie, il est commode de commencer par la conversion, début de la vie chrétienne à cette époque. On examinera donc ensuite la vie des disciples et des communautés. On s'arrêtera enfin sur quelques traits typiques de la spiritualité de Luc.

1° **La conversion.** — 1) L'œuvre de Luc fait a la conversion une place considérable, soit dans le troisième évangile, où ce thème est largement plus fréquent que chez Marc et Matthieu, soit dans les *Actes*. Elle le présente dans des appels à la conversion (*Luc* 5, 32 et 13, 1-5, propres à Luc; *Actes* 2, 38; 3, 19; 17, 30; cf 14, 15; 20, 21; 26, 20), dans des paraboles (*Luc* 15, 1-32; 16, 27-31, propres à Luc), dans des récits détaillés (*Luc* 7, 36-50; 19, 1-10; 23, 40-43, propres à Luc; *Actes* 8, 26-40; 9, 1-19 et par. ; 10, 1-11 et 18; 16, 30-33), ou dans de brèves mentions (*Actes* 8, 12; 9, 42; 13, 48; 17, 2-4 et 11-12; 18, 8).

Dans ces textes, la conversion est généralement exprimée par les deux termes techniques « se convertir » (μετανοεῖν, μετάνοια) et « se tourner » (ἐπιστρέφειν, ἐπιστροφή) vers (Dieu le Seigneur), souvent aussi simplement par le verbe « croire » (*Luc* 7, 50; cf 16, 31; *Actes* 4, 4; 5, 14; 8, 12-13; 9, 42; 11, 17 et 21; 13, 12 et 48; 14, 1 et 27; 15, 5 et 7; 16, 31 et 34; 17, 4. 12. 34; 18, 8 a b), quelquefois par la mention du baptême (*Actes* 2, 38; 8, 12. 36. 38; 9, 19; 10, 48; 16, 33; 18, 8; 22, 16).

2) La conversion est toujours UNE RÉPONSE DE L'HOMME à l'appel que Dieu lui adresse par son messager. Dans l'ancien Testament, les gens de Ninive se sont convertis à la prédication de Jonas (*Luc* 11, 32; *Mt.* 12, 42). Jean-Baptiste invite le peuple à se convertir en vue du Jugement et de la venue du « Plus Fort »; sur ce point, *Luc* 3, 3 et 8 reproduit les données de ses parallèles en Marc et Matthieu, mais il précise que la mission du Baptiste est de « ramener le peuple à son Dieu » par la réconciliation des familles (*Luc* 1, 16-17) et la connaissance du péché (1, 77). Jésus aussi prêche la conversion en *Luc* 5, 32 et 13, 1-5 (propres à Luc, qui par contre n'a pas de parallèle à *Marc* 1, 15); il plaint Chorazin et Bethsaïde qui ne se sont pas converties devant ses miracles (*Luc* 10, 13; *Mt.* 11, 21). Mais Luc souligne que Jésus attend moins la conversion de miracles comme les résurrections (*Luc* 16, 30-31) que du message des Écritures. Il montre aussi plusieurs fois que Jésus obtient les conversions par sa simple présence, sans discours (*Luc* 7, 36-50; 19, 1-10; 23, 40-43; cf même 15, 1-2); la différence entre *Marc* 1, 15 et *Luc* 4, 14-21 va dans le même sens. Une fois ressuscité, Jésus charge ses apôtres de prêcher la conversion (*Luc* 24, 47), et les *Actes* montrent comment ils s'acquittent de cette tâche (2, 38; 3, 19; 17, 30; 20, 21; 26, 20). Leur prédication dans ce but se borne souvent à annoncer la bonne nouvelle de Jésus (8, 35; 10, 38-43; 13, 23-41; 17, 2-3 et 11; cf la transformation de *Marc* 6, 12 en *Luc* 9, 6).

Ainsi la conversion fait toujours suite au message du salut. Luc marque parfois un miracle qui appuie la parole (*Luc* 5, 1-11; 17, 11-19; *Actes* 9, 35-42; 13, 12; 16, 31-34); il insiste davantage sur la place des Écritures dans la genèse de la conversion (*Luc* 16, 31; les deux récits analogues de *Luc* 24, 25-35 et d'*Actes* 8, 28-38; les discours kérygmatiques; *Actes* 17, 2-4 et 11-12; 28, 23-24).

Tous les textes de conversion ont un trait commun : l'initiative de celle-ci revient toujours à Dieu, qui l'offre à Israël comme aux païens (*Actes* 5, 31; 11, 19). Cette donnée apparaît dans les *Actes* sous bien des formes (3, 26; 11, 21; 13, 48; 16, 14, etc).

3) LA DÉMARCHE DE L'HOMME QUI SE TOURNE VERS DIEU présente divers aspects, qu'on peut distinguer, mais qu'il ne faut pas trop opposer.

Elle est une rupture avec le péché. Cet aspect est souvent exprimé par μετανοεῖν (*Luc* 5, 32; 13, 3 et 5; 15, 7 et 10; 24, 47; *Actes* 2, 38; 5, 31; mais par ἐπιστρέφειν en *Actes* 26, 18). Dans le troisième évangile, le péché dont il s'agit est tantôt individuel (*Luc* 7, 36-50; 19, 1-10; 23, 40-43), tantôt collectif (la catégorie sociale des pécheurs en *Luc* 5, 32; 15, 1-2; l'incrédulité des cités ou de « cette génération » face à Jésus en 10, 13; 11, 32; 13, 24). Dans les *Actes*, il s'agit surtout du péché de Jérusalem, meurtrière de Jésus (2, 23 et 36; 3, 13-17; 4, 10-11; 5, 30-31; 13, 27-29) ou de l'idolâtrie des païens (14, 15; 17, 24-30). Ainsi la conversion apparaît le plus souvent comme la rupture avec une solidarité dans le mal.

Pour Luc, se convertir, *c'est surtout revenir à Dieu en Jésus-Christ*. Il l'exprime dans les *Actes* par le verbe ἐπιστρέφειν (3, 19; 9, 35; 11, 21; 14, 15; 15, 3 et 19; 26, 18 et 20; par μετάνοια en 20, 21), souvent par le verbe « croire » (cf *supra*), mais d'abord dans l'évangile par les grandes scènes de *Luc* 7, 36-50; 15, 1-2; 19, 1-10. Dans tous les cas, qu'il s'agisse de « pécheurs » ou d' « incroyants », la conversion est reconnaissance de Jésus comme envoyé de Dieu et, à partir de Pâques, comme ressuscité. Les juifs sont appelés à l'accueillir comme Christ, les païens comme Seigneur. En fait, c'est dans la connaissance de Jésus comme Sauveur que juifs et gentils prennent conscience de leur péché. De toute façon, la conversion est libre décision. Luc le souligne fortement tout au long de son œuvre, en montrant la division des auditeurs de Jésus et des apôtres devant la « bonne nouvelle ».

4) La conversion se manifeste socialement par le BAPTÊME, déjà lors de la mission de Jean-Baptiste (*Luc* 3, 3; 7, 29-30; *Actes* 13, 23; 19, 4), mais par excellence à partir de la Pentecôte (*Actes* 2, 38). Les nombreux baptêmes que rapportent les *Actes*, ceux des samaritains, de l'éthiopien, de Paul, de Cornélius, du geôlier de Philippes, des corinthiens, des disciples de Jean (8, 12. 36. 38; 9, 19; 10, 48; 16, 33; 18, 8; 19, 5, etc), expriment tout ensemble la foi du converti et son accueil par la communauté chrétienne.

5) La conversion a plusieurs effets, dont le plus visible est L'INTÉGRATION DU CONVERTI AU PEUPLE DE DIEU. Luc a noté que la mission de Jean était de préparer au Seigneur un peuple bien disposé (*Luc* 1, 17), et ses mentions continuelles du peuple (λαός) à propos de Jean-Baptiste évoquent cette mission auprès du peuple saint (*Luc* 1, 77; 7, 29; 20, 6; *Actes* 13, 24; 19, 4). Il en va de même pour Jésus qui appelle Israël à se convertir. Les pécheurs et les croyants qui viennent à lui constituent le peuple de Dieu. Même après Pâques, la communauté de ses disciples ne songe pas à se séparer d'Israël (*Actes* 2, 42-47); elle a conscience d'hériter des bénédictions de l'Alliance (3, 25), d'être Israël qui se convertit (5, 31). Et les païens qui viennent à Dieu en Jésus-Christ sont agrégés à l'Israël fidèle, comme le peuple que Dieu s'est choisi (15, 14; 18, 10).

Les dons de Dieu au converti sont multiples. Le plus souvent nommé est le pardon des péchés, annoncé par Jean-Baptiste (*Luc* 1, 77; 3, 3; *Actes* 13, 24), accordé par Jésus (*Luc* 5, 20; 7, 47-48), proclamé à partir de Pâques (*Luc* 24, 47; *Actes* 2, 38; 3, 19; 5, 31; 10, 43; 13, 38; 22, 16; 26, 18). C'est aussi l'Esprit Saint accordé normalement au baptême (*Actes* 2, 38; 9, 17), mais aussi en diverses circonstances (8, 15-17; 10, 44-48; 19, 6). Ce sont déjà la vie (11, 18; 13, 48) et le salut (16, 31).

Tant de grâces appellent une réponse. Déjà Jean-Baptiste exige « des fruits qui répondent à la conversion » (*Luc* 3, 8); Luc qui met ces fruits au pluriel les détaille concrètement en actes de partage, de justice, de non-violence (3, 10-14). Avec le même intérêt pour l'éthique, il montre Zachée attestant sa conversion par des initiatives de charité et de justice (*Luc* 19, 8). Dans les *Actes*, la communauté primitive montre sa foi par sa vie de charité (2, 42-47; 4, 32-35), Paul par sa prédication (9, 20). Tout converti commence par demander « Que faire? » (*Actes* 2, 37; 16, 30; 22, 10; cf *Luc* 3, 10. 12. 14); et Paul exige comme Jean-Baptiste « des actes qui répondent à la conversion » (*Actes* 26, 20).

Sur la conversion : J. Dupont, *Repentir et conversion d'après les Actes des apôtres*, dans *Sciences ecclésiastiques*, t. 12, 1960, p. 137-173; *La conversion dans les Actes des apôtres*, dans *Lumière et Vie*, n. 47, 1960, p. 48-70; articles repris dans *Études sur les Actes des apôtres*, p. 421-457, 459-476. — R. Michiels, *La conception lucanienne de la conversion* dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 41, 1965, p. 42-78.

2° **La vie en Église.** — Au temps où Luc écrit, celui qui se convertit au Seigneur entre par le fait même dans une communauté, pour y vivre sa foi. Pour caractériser cette vie, il est utile d'examiner les noms par lesquels Luc désigne les communautés et les activités qu'elles exercent (ces dernières sont ramassées dans le bref tableau de l'Église naissante en *Actes* 2, 42). Il y faut joindre enfin les divers services qui apparaissent peu à peu dans ces communautés suivant leurs besoins. Cf P.-H. Menoud, *La vie de l'Église naissante*, coll. Cahiers théologiques 31, Neuchâtel-Paris, 1952.

1) Dénominations des communautés. — Les noms qu'on leur donne manifestent plusieurs aspects de leur vie. On se borne ici à les présenter, en attendant de les interpréter plus loin.

Au point de départ, il n'y a pas de nom pour la communauté elle-même, mais pour ses membres. Les trois plus fréquents, que l'on retrouve tout au long du livre des *Actes*, sont : « les frères » (de Jérusalem en 1, 15 jusqu'à Rome en 28, 15), « ceux qui ont cru » (de Jérusalem en 2, 44 à Éphèse en 19, 18), « les disciples » (de Jérusalem en 6, 1 à Éphèse en 20, 30). L'appellation « les saints » n'apparaît qu'en Palestine, à Jérusalem (9, 13; 26, 10), à Lydda et Joppé (9, 31 et 41), à la différence de l'usage beaucoup plus large de Paul. Le nom de « chrétiens » prend naissance à Antioche (11, 26; cf 26, 28). Peut-être « ceux qui invoquent le Nom (du Seigneur) » est-il une formule paulinienne (*Actes* 9, 14 et 21; 22, 16; cf 1 *Cor.* 1, 2).

Pour le groupe des fidèles de Jésus, Luc n'a pas d'abord de nom (même si le ἐπὶ τὸ αὐτό d'*Actes* 2, 47 peut garder la trace d'un *leyahad* sémitique; cf J. Dupont, *L'union entre les premiers chrétiens dans les Actes*, NRT, t. 91, 1969, p. 906-908). Bientôt toutefois apparaît le mot *ecclesia* (ἐκκλησία) à Jérusalem (5, 11; 8, 1 et 3; 11, 22, etc), puis à Antioche (11, 26; 13, 1, etc), en Syrie et Cilicie (15, 41) et dans les fondations de Paul (14, 23; 16, 5) jusqu'à Éphèse (20, 17). Emprunté sans doute à l'ancien Testament grec, ce terme désigne d'abord l'assemblée d'Israël au désert (*Actes* 7, 38 = *Ex.* 19, 7 et 15, etc), convoquée par Dieu pour l'Alliance, et il répond ainsi aux noms de « frères », membres du même peuple, et de « saints », élus et consacrés. Cf art. Église, DS, t. 4, col. 370 svv.

Le terme plus rare « la Voie » ne se rencontre qu'à Jérusalem (9, 2; 22, 4; 24, 14 et 22) et à Éphèse (19, 9 et 23; cf 18, 25-26). Il désigne moins la communauté que sa règle de vie (sauf peut-être en 9, 2; 19, 9 et 24, 14); il marque bien la fonction spirituelle du message chrétien.

2) L'écoute de la parole (la foi). — La premier trait du tableau de l'Église naissante dans les *Actes* est : « Ils étaient assidus à l'enseignement des apôtres » (2, 42). La communauté chrétienne vit de la parole, comme les communautés juives dont elle est issue (Luc l'a marqué pour ces dernières en *Luc* 4, 16-30; *Actes* 13, 15-49). Mais, dans l'Église naissante, cette parole n'est pas encore une Écriture.

Le service de la parole est assuré au début de l'Église par les apôtres, « témoins oculaires, devenus serviteurs de la parole » (*Luc* 1, 2). Depuis la Pentecôte, ceux-ci annoncent à Israël la résurrection de Jésus, son intronisation messianique (*Actes* 2, 36; 3, 13-15; 5, 31, etc). Pour ceux qui accueillent leur message, ils prolongent le kérygme en catéchèse, en évoquant les actes et les paroles de Jésus, suivant les besoins de la vie chrétienne. Ainsi se forme la tradition évangélique que diffuseront plus tard didascales et évangélistes (*Actes* 13, 1; 21, 8), avant que Luc la rassemble dans son « premier discours » (*Luc* 1, 1-3; *Actes* 1, 1). Comme dans l'ancien Testament, cette parole est portée par l'Esprit, que Luc montre à l'œuvre chez les apôtres (*Actes* 1, 2. 5. 8; 2, 4; 4, 8 et 31; 5, 32, etc), Étienne (6, 5 et 10; 7, 55), Philippe (8, 29 et 39), Barnabé (11, 24), les prophètes (11, 27; 13, 1; 15, 32; 21, 10), Paul (13, 2 et 9; 16, 6-7), les anciens des églises (20, 28).

Dans l'Église, la parole de l'Évangile est toujours appel à la foi. Suivant sa perspective missionnaire, Luc marque davantage la foi dans la décision initiale de la conversion que dans la continuité de la vie ecclésiale. Il en indique pourtant le caractère permanent en nommant les membres de l'Église « ceux qui ont cru » (*Actes* 15, 5; 18, 27; 19, 18; 21, 20 et 25, où le participe parfait exprime la persistance de l'acte de foi passé), ou « les disciples », c'est-à-dire les enseignés, comme l'étaient les apôtres avant Pâques (par exemple en *Luc* 9, 54; 22, 11 et 39).

Luc sait que le fidèle de Jésus peut être appelé à confesser sa foi devant les tribunaux de ce monde (*Actes* 4, 1-22; 5, 17-41; 6, 12 à 7, 60; 23, 11, etc). De là, la précision nouvelle que son évangile apporte aux paroles de Jésus sur ce point (*Luc* 12, 2-12; 21, 12-19; cf 9, 26). Plus largement, c'est toute la vie du croyant qui est « obéissance à la foi » (*Actes* 6, 7; cf *Rom.* 1, 5; 16, 26), commandée par elle. Éclairée par la parole, cette foi doit persévérer dans la constance au travers des épreuves (*Actes* 14, 22; *Luc* 18, 8; cf *Luc* 8, 15; 21, 19).

Ces dernières exhortations soulignent la responsabilité du croyant dans la fermeté de sa foi. Luc n'oublie pas pour autant que la foi est don de Dieu (*Actes* 13, 48; 14, 27; 15, 9; 16, 14) et que sa croissance comme sa persévérance relèvent de Jésus (*Luc* 17, 5; 22, 32).

Aux églises, cette foi assure la stabilité (*Actes* 16, 5), aux fidèles le salut (*Luc* 8, 12 et 50; cf 7, 50; 17, 19).

3) « La communion » (la charité). — Le second trait par lequel Luc caractérise la communauté primitive en *Actes* 2, 32 est « la communion » (*koinônia*). Le mot n'apparaît pas ailleurs dans l'œuvre de Luc, alors qu'il est usuel chez Paul (ainsi que le verbe et l'adjectif correspondants); mais le contexte des *Actes* montre bien en quel sens Luc l'entend ici, puisqu'il insiste à la fois sur l'unanimité des sentiments (ὁμοθυμαδόν en *Actes* 2, 46; 4, 24; 5, 12; « un seul cœur et une seule âme » en 4, 32) et sur la mise en commun des biens (2, 44-45; 4, 32-35, etc). Luc généralise cette dernière, comme le laissent entrevoir les notices sur Barnabé, sur Ananie et Saphire (4, 36 à 5, 11); il ne montre cette pratique en aucune autre église. Cela suggère qu'il s'agit beaucoup moins d'une institution de forme juridique que d'un élan d'initiatives particulières, manifestant la charité des membres de la communauté (là est la différence essentielle avec la mise en commun des biens à Qumrân). La désignation des fidèles comme « les frères » prend ici tout son sens (cf pour Jérusalem : *Actes* 1, 15; 9, 30; 11, 1 et 29; 12, 17; 15, 22; 21, 17). La communauté des disciples de Jésus est le lieu de la charité.

Cette charité est par excellence le commandement du Seigneur. Luc le fait ressortir d'une manière originale dans son évangile.

D'abord par la construction de son discours des béatitudes (*Luc* 6, 20-49). Chez Matthieu, le discours correspondant est au moins trois fois plus étendu (107 versets au lieu de 30); il trace la voie du parfait disciple par une série d'enseignements divers, et fait large place aux questions et pratiques juives (*Mt.* 5, 17-48; 6, 1-18, etc). Le discours de Luc, par sa structure et sa brièveté même, centre toute la vie du disciple sur l'amour des ennemis et la générosité envers les frères (*Luc* 6, 27-42). Comment mieux dire qu'être disciple de Jésus, c'est aimer sans réserve, à l'image du Maître?

Luc reproduit naturellement la parole de Jésus sur le commandement de l'amour indivisible de Dieu et du prochain (*Luc* 10, 25-27; *Marc* 12, 28-31). Mais il y apporte plusieurs nuances remarquables. Il place cette parole beaucoup plus tôt que Marc et Matthieu dans l'enseignement du Maître. Il montre son enracinement dans l'ancien Testament, et donc sa constance dans le peuple de Dieu, en faisant énoncer le double commandement par un légiste. Il marque l'insistance de Jésus sur son accomplissement réaliste et concret (il s'agit de « faire » en 10, 25. 28. 37, comme en 6, 43-49). Surtout il fait éclater l'étroite notion antique de « prochain », réservée jusqu'ici aux seuls membres d'Israël : la parabole du samaritain montre qu'il n'y a plus désormais de « lointain ». Pour le disciple de Jésus, tout homme est « prochain ».

Avec son réalisme habituel, Luc veut indiquer des gestes concrets de charité fraternelle. En son temps et son milieu, il pense naturellement à l'aumône. Il rapporte sur elle les paroles de Jésus que l'on trouve en Marc et Matthieu (*Luc* 6, 30; 18, 22; 21, 1-4); il en ajoute plusieurs (11, 41; 12, 33; 16, 9; 19, 8). Dans les *Actes*, les aumônes de Tabitha et de Cornélius attestent l'authenticité de leur charité (*Actes* 9, 36 et 39; 10, 2. 4. 31). Luc marque aussi la charité des communautés; il montre la générosité de l'église d'Antioche pour celle de Jérusalem (*Luc* 11, 27-30); et s'il est étonnant qu'il ne fasse qu'une allusion à la collecte de Paul dans les églises de la gentilité (*Actes* 24, 17; cf 1 *Cor.* 16, 1-4; 2 *Cor.* 8-9; *Rom.* 15, 25-28), cela peut provenir du souci de voiler de douloureuses tensions entre juifs et grecs dans l'Église.

J. Dupont, *La communauté des biens aux premiers jours de l'Église*, dans les *Études sur les Actes..*, cité *supra*, p. 503-519; *L'union entre les premiers chrétiens dans les Actes des apôtres*, NRT, t. 91, 1969, p. 897-915. — Art. Koinônia, DS, t. 8, col. 1747-1750.

4) Le culte : fraction du pain et prières. — Le tableau lucanien de l'Église de la Pentecôte s'achève sur deux activités cultuelles : les fidèles sont « assidus à la fraction du pain et aux prières » (*Actes* 2, 42). Luc voit ici deux traits importants de la vie ecclésiale.

a) *La fraction du pain.* — La « fraction du pain » est une formule typiquement juive, qui désigne le rite de la bénédiction initiale de tout repas. Chez Luc, c'est une désignation chrétienne de l'Eucharistie (cf 1 *Cor.* 10, 16). Le livre des *Actes* en présente deux mentions explicites (les données de 9, 19; 16, 34; 27, 35 sont trop minces pour être décisives). Dans le tableau de l'Église naissante, la fraction du pain semble célébrée chaque jour (?), au début du repas (?), dans une réunion privée (2, 42 et 46). C'est un rite propre aux fidèles de Jésus qui les unit à leur Maître et entre eux, la source de leur charité (cf *Luc* 22, 19-20). Au terme du dernier voyage missionnaire de Paul, Luc rapporte la fraction du pain qu'il célèbre à Troas (*Actes* 20, 7-11). Il marque la date du « premier jour de la semaine » (v. 7), qui évoque la résurrection de Jésus (*Luc* 24, 1), le long discours de Paul (*Actes* 20, 7. 9. 11), le repas final (v. 11). En ce moment où l'apôtre envisage son épreuve prochaine à Jérusalem (20, 22-24) et même sa mort (20, 25 et 38), la résurrection d'Eutychos évoque la perspective pascale (v. 9-12). L'ensemble du récit suggère donc, dans la fraction du pain, une communion à la mort et à la résurrection du Christ.

On peut sentir peut-être une visée eucharistique dans les divers récits de repas avec le ressuscité que l'on trouve en *Luc* 24, 30; *Actes* 1, 4; 10, 41. Sans doute ces textes semblent se rapporter à des apparitions pascales plutôt qu'à des célébrations cultuelles. Mais, au moins dans le récit d'Emmaüs, le langage de Luc a une résonance eucharistique incontestable : ne veut-il pas suggérer à son lecteur que ce que Cléophas et son compagnon ont vécu le jour de Pâques sur la route d'Emmaüs, il le vit aujourd'hui dans le partage des Écritures et du pain? (cf J. Dupont, *Le repas d'Emmaüs*, dans *Lumière et vie*, n. 31, 1957, p. 77-92).

La pensée personnelle de Luc sur l'Eucharistie ressort avant tout de sa présentation originale de la dernière Cène : seul il la rapproche explicitement de la Pâque ancienne, dont il annonce l'accomplissement dans le Royaume de Dieu (*Luc* 22, 15-18); il marque fortement son aspect de préfiguration du festin messianique (22, 16. 18. 28-30); il conserve la formule paulinienne de ce corps donné « pour vous » (1 *Cor.* 11, 24), malgré sa réserve sur l'aspect expiatoire de la mort de Jésus (cf A. George, *Le sens de la mort de Jésus pour Luc*, dans *Revue biblique*, t. 80, 1973, p. 186-217). Comme le suggérait déjà le récit de la fraction du pain à Troas, Luc voit dans l'Eucharistie une communion à la mort et à la vie du ressuscité.

P.-H. Menoud, *Les Actes des apôtres et l'Eucharistie*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 33, 1953, p. 21-36. — B. Trémel, *La fraction du pain dans les Actes des apôtres*, dans *Lumière et vie*, n. 94, 1969, p. 76-90. — P. Grelot, art. Liturgie, DS, t. 9, col. 879-882.

b) *Les prières.* — Aussitôt après avoir noté l'assiduité de la communauté primitive « aux prières » (*Actes* 2, 42), Luc y revient en marquant la fréquentation quotidienne du temple (2, 46), puis la participation de Pierre et de Jean à la liturgie juive du soir (3, 1). Déjà la finale de son évangile avait montré les Onze et leurs compagnons « sans cesse dans le temple à bénir Dieu » (*Luc* 24, 53). Paul de même y prie (*Actes* 22, 17) et prend part à un sacrifice de nazirs, au retour de sa dernière mission (21, 24-27). Dans la Diaspora, les missionnaires qui annoncent l'Évangile dans les synagogues participent évidemment à la prière juive.

A côté de cette prière traditionnelle, à laquelle Jésus a pris part, on voit apparaître dans les *Actes* une prière chrétienne. Dans la communauté de Jérusalem, lors de l'attente de l'Esprit (1, 14), pour le choix d'un nouvel apôtre (1, 24-25), pour soutenir la prédication interdite par le sanhédrin (4, 25-31), pour l'institution des Sept (6, 6), pour Pierre en prison (12, 5 et 12). En Samarie, Pierre et Jean prient pour que les baptisés reçoivent l'Esprit (8, 15). A Antioche, c'est au cours

d'une liturgie et d'un jeûne que l'Esprit désigne Barnabé et Saul pour la mission (13, 1-2). Dans les églises d'Asie Mineure, on pratique prières et jeûne pour l'institution des anciens (14, 23). A Milet et à Tyr, les adieux de Paul s'achèvent en prières (20, 36; 21, 5). Les prières individuelles aussi sont fréquemment notées dans les diverses circonstances de la vie chrétienne (7, 60; 8, 24; 9, 11 et 40; 10, 2. 4. 9. 30; 11, 5; 16, 25; 22, 17; 28, 8 et 15).

Cette prière chrétienne présente deux traits nouveaux. D'abord, si elle s'adresse souvent à Dieu lui-même comme dans l'ancien Testament et les évangiles synoptiques (*Actes* 4, 24; 12, 5; 16, 25; 27, 35; 28, 15), elle s'adresse aussi à Jésus : explicitement en 7, 59, probablement en 1, 24 (puisque c'est Jésus qui avait choisi Judas); c'est le présupposé de l'appellation « ceux qui invoquent le Nom du Seigneur » pour désigner les membres des communautés (9, 14 et 21; 22, 16). Par ailleurs, Luc marque plusieurs fois un lien entre la prière chrétienne et l'Esprit Saint, sans doute à partir de l'expérience charismatique, et il annonce déjà ce trait dans son évangile : soit que la prière demande l'Esprit (*Actes* 1, 14; 8, 15; cf *Luc* 11, 13), soit qu'elle obtienne sa manifestation (*Actes* 4, 31; 8, 17; 13, 1-2; cf *Luc* 3, 21-22), soit qu'elle soit inspirée par lui (*Actes* 2, 4 et 11; 10, 46; 19, 6; cf *Luc* 1, 67; 2, 27; 10, 21).

Pour guider cette prière chrétienne, Luc offre d'abord l'exemple du Maître. Son évangile est le seul à indiquer la prière de Jésus au seuil des moments décisifs de sa mission : la théophanie du baptême de Jésus (*Luc* 3, 21), le choix des Douze (6, 12), la confession de Pierre (9, 18), la Transfiguration (9, 28-29). Il rattache l'enseignement de la prière des disciples à la prière même du Maître (11, 1). Seul encore Luc rapporte la prière de Jésus pour la foi de Pierre (22, 31-32), ainsi que les deux prières du crucifié : son intercession pour ses meurtriers et sa remise filiale entre les mains du Père (23, 34 et 46), toutes deux imitées par Étienne mourant (*Actes* 7, 59-60). D'autre part, trois textes parénétiques propres à Luc (les deux paraboles de 11, 5-8 et 18, 1-8 et la finale de son discours eschatologique en 21, 34-36) appellent vigoureusement les disciples à la persévérance dans la prière. Ils sont marqués sans doute par la situation des croyants devant le délai de la Parousie, plus encore par l'expérience de Jésus : la prière est difficile, elle est un combat qui demande du courage (*Luc* 22, 40-46); il faut toujours prier, sans se décourager (*Luc* 18, 1; 21, 36).

W. Ott, *Gebet und Heil. Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanischen Theologie*, Munich, 1965.

5) Les services des communautés. — La communauté primitive de la Pentecôte est si minime que les apôtres suffisent à y assurer les fonctions de l'enseignement, du partage fraternel et du culte. Mais, quand l'Église se développe et rayonne hors de Jérusalem, Luc montre l'apparition de nouveaux serviteurs des communautés. On évite ici le terme de « ministère », trop technique pour cette époque, et qui n'est pas lucanien.

Ce sont d'abord à Jérusalem les Sept, institués en principe pour le service des tables (*Actes* 6, 1-6), mais que Luc montre toujours occupés à prêcher l'Évangile en milieu hellénistique (6, 8-9; 8, 4-40; 11, 19-26; 21, 8). On rencontre aussi des prophètes qui descendent jusqu'à Antioche (11, 27-28; 15, 32) ou Césarée (21, 10-11), enfin des anciens qui assistent les Douze (15, 4. 6. 22. 23), en attendant de les suppléer (21, 18; cf 11, 30).

A Antioche, Luc présente une liste apparemment fort ancienne de prophètes et didascales (13, 1); à Césarée, il donne à Philippe la fonction d'évangéliste et mentionne ses quatre filles, prophétesses (21, 8-9). Autour de Paul, il connaît de nombreux collaborateurs : Barnabé, Jean-Marc, Silas, Timothée, Apollos, Éraste et d'autres, mais il ne leur donne jamais de titre : en narrateur de son temps, il s'intéresse plus à ses personnages qu'à leurs fonctions; il mentionne cependant l'institution d'anciens, pour le service de communautés locales, en Lycaonie-Pisidie et à Éphèse (14, 23; 20, 17 et 28).

Tout centré sur l'expansion de l'Évangile, le livre des *Actes* s'arrête plus sur la tâche missionnaire des serviteurs de la parole que sur les services à l'intérieur des communautés. Il montre pourtant dans ces communautés des responsables qui enseignent (2, 42; 11, 26; 14, 22; 15, 35; 18, 11 et 25), règlent les questions pratiques (4, 35 et 37; 5, 2; 6, 1-6; 11, 30), assument la charge de pasteurs (20, 28; cf 14, 23). En retour, les communautés prennent part à la tâche missionnaire et exercent sur elle un certain contrôle (11, 1-18 et 22; 13, 1-2; 14, 27; 15, 1-35; 18, 26-27; 21, 25). Ainsi « serviteurs » et communautés se montrent solidairement responsables de la vie interne de l'Église et de son expansion. Les « services » ont pour but d'assurer la « construction » de l'Église. Sur ce point, la pensée de Luc est proche de celle de Paul sur les charismes. L'un et l'autre aussi donnent la première place aux services de la parole.

Quand apparaissent de nouveaux « services », Luc montre, comme Paul encore, trois agents qui prennent tour à tour l'initiative. — L'Esprit Saint suscite la prédication pascale des apôtres (*Actes* 2, 4 svv et 14 svv; cf *Luc* 24, 49; *Actes* 1, 4. 5. 8); il désigne Barnabé et Saul pour la mission (*Actes* 13, 2) et suscite des prophètes, comme dans l'ancien Testament (11, 28; 20, 23; 21, 4. 9. 11). C'est lui que l'on discerne en ceux que l'on choisit pour tel ou tel service (6, 3. 5. 10; 11, 24; cf 20, 28). — Les apôtres et responsables interviennent pour le remplacement de Judas (1, 15-22), l'institution des Sept (6, 2-6), la reconnaissance de la mission de Philippe en Samarie ou de Pierre à Césarée (8, 14; 11, 1-18), l'institution des anciens dans les églises de Lycaonie et Pisidie (14, 23). — L'assemblée des « frères » prend part à ces décisions de diverses manières (1, 23-26; 6, 3-6; 11, 22; 13, 3; cf 18, 25-26).

Ainsi la vie de l'Église apparaît comme une création continue où le don de Dieu concourt avec l'initiative des responsables et des communautés qu'elle appelle et suscite. Ce don, tout membre de la communauté peut être appelé par l'Esprit ou par ses frères à l'exercer pour le service de tous; il peut prendre l'initiative d'une tâche (comme font apparemment les prophètes; cf aussi le cas d'Apollos en 18, 24-25); dans ce cas, le don de l'Esprit est sans doute reconnu par la communauté. De toute façon, c'est le don de Dieu qui anime et commande la vie de tout serviteur de l'Église, sous le contrôle de celle-ci.

A. George, *L'œuvre de Luc*, dans *Le ministère et les ministères selon le nouveau Testament*, Paris, 1974, p. 207-240.

3° Quelques traits typiques de Luc. — Définir la vie chrétienne par la foi, la charité, le culte, le service de la communauté, n'est pas le fait du seul Luc. Sur chacun de ces points pourtant, on vient de le voir, il apporte des données qui lui sont propres et des

nuances appréciables. L'originalité de sa spiritualité apparaît aussi à plusieurs traits caractéristiques.

1) Le goût de l'intelligence. — Déjà la langue et la construction des deux livres de Luc manifestent la recherche de l'ordre et de la clarté : quand son prologue annonce qu'il veut écrire « avec ordre » (*Luc* 1, 3), ce n'est pas un vain mot, même s'il ne s'agit pas d'un ordre chronologique.

Plus que tout autre passage, le discours de Paul à l'Aréopage (*Actes* 17, 22-31) montre le prix que Luc attache à l'intelligence : l'apôtre s'y adresse à des philosophes, il leur parle leur langue et développe des thèmes qui leur sont familiers. Ce n'est donc sans doute pas par hasard que Luc est le seul évangéliste à présenter deux paraboles où Jésus donne en exemple la réflexion et l'habileté des sages de ce monde (*Luc* 14, 28-32; 16, 1-8).

On peut comprendre de même la forme que Luc donne au *logion* de Jésus que l'on trouve en *Mt.* 10, 20 et *Marc* 13, 11. Dans ces deux derniers passages, Jésus annonce à ses disciples qu'ils auront à lui rendre témoignage devant les tribunaux; il les rassure en leur promettant : « Ce n'est pas vous qui parlerez, mais l'Esprit Saint ». En *Luc* 12, 12 par contre, il leur dit : « Le Saint-Esprit vous enseignera ce qu'il faut dire » (cf le passage de *Gal.* 4, 6 à *Rom.* 8, 15). Pour Luc, l'action de l'Esprit ne se substitue pas à l'intelligence des croyants; elle la suscite et l'exalte (cf la pensée de Paul en 1 *Cor.* 14, 14-15).

2) « Le scribe de la douceur du Christ » (Dante, *De monarchia*, liv. 1, ch. 16). — Comme tous les auteurs du nouveau Testament, Luc fait large place à la charité, on l'a vu. Il y apporte aussi une nuance originale en plusieurs scènes qui font éclater la douceur de Jésus : l'accueil qu'il réserve à la pécheresse, aux publicains et aux pécheurs (*Luc* 7, 36-50; 15, 1-2), sa venue chez Zachée (19, 1-10), sa prière pour ses meurtriers (23, 34), sa réponse au larron (23, 43).

C'est sans doute pour préserver cette image de la douceur de Jésus que Luc atténue plusieurs formulations brutales de Marc : la colère de Jésus devant le lépreux (*Luc* 5, 13 ≠ *Marc* 1, 41 et 43) ou l'endurcissement de ses adversaires (*Luc* 6, 10 ≠ *Marc* 3, 5), sa violence dans l'expulsion des marchands du temple (*Luc* 19, 45 ≠ *Marc* 11, 15). Il adoucit la dure parole de Jésus sur sa mère et ses frères (*Luc* 8, 21 ≠ *Marc* 3, 34-35) et les sévères reproches du Maître à ses disciples (*Luc* 8, 11 ≠ *Marc* 4, 13; — *Luc* 8, 25 ≠ *Marc* 4, 40; — *Luc* 18, 16 ≠ *Marc* 10, 14). Avec la même bienveillance, il tait l'incompréhension de la Passion par Pierre (*Marc* 8, 32-33) et la demande des Zébédée (*Marc* 10, 35-40), et il trouve une explication, sinon une excuse, au sommeil des disciples durant l'épreuve du Maître (*Luc* 22, 45) ou à leur incrédulité initiale le jour de Pâques (24, 41).

De ce climat général de bienveillance, on peut rapprocher l'insistance toute grecque de Luc sur l'amitié. Le mot « ami » (φίλος), absent de Marc, n'apparaît qu'une fois en Matthieu et en mauvaise part (11, 19); on le trouve trois fois dans les *Actes* et quinze fois dans le troisième évangile, où Jésus l'adresse à ses disciples (*Luc* 12, 4, qui prélude à *Jean* 15, 13-15). Le tableau de la communauté primitive utilise aussi plusieurs termes grecs classiques sur l'amitié, notamment en *Actes* 2, 44 et 4, 32 (cf J. Dupont, *Études*.., p. 507-509, 513-516). Peut-être faut-il interpréter dans le même sens l'insistance de Luc sur les repas : on a vu déjà son intérêt pour les repas du Ressuscité avec les siens; il faut noter aussi combien l'image du festin messianique lui est chère (*Luc* 12, 37; 14, 15; 16, 22; 22, 16 et 30); il est remarquable enfin qu'il rassemble volontiers des enseignements de Jésus dans le cadre de repas, qui peuvent évoquer les *symposia* chers aux grecs (cf *Luc* 5, 29-39; 7, 36-50; 11, 37-52; 14, 1-24; 22, 14-38). Cette constance chez Luc de l'image du repas manifeste son sens des relations humaines fraternelles et joyeuses.

X. de Meeûs, *Composition de Luc* XIV *et genre symposiaque*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 37, 1961, p. 847-870. — J. Delobel, *L'onction par la pécheresse*, *ibidem*, t. 42, 1966, p. 457-464.

3) Le renoncement. — On l'a reconnu depuis toujours, la douceur de Luc n'est pas la facilité. Comme les autres évangélistes, il présente les exigences de Jésus : le renoncement total en lien avec la croix (*Luc* 9, 23-26 et par.), l'abandon de la famille et de tous les biens (9, 57-60; 18, 28-29 et par.), la constance malgré les persécutions (21, 12-19 et par.; 12, 2-12 et par.).

Il apporte ici encore quelques nuances qui lui sont propres. Il développe l'enseignement sur les dangers, la caducité, la fonction des biens de ce monde : dans la plainte sur les riches (6, 24-25), les paraboles du fermier, de l'intendant habile, de Lazare et du riche (12, 13-21; 16, 1-13 et 19-25). Il présente un appel radical à renoncer à « tous » les biens (14, 33; cf 5, 11 et 28; 18, 22). Il est seul à nommer l'épouse parmi les proches qu'il faut aimer moins que Jésus (14, 26; cf 14, 20) ou qu'il faut laisser en vue du Règne de Dieu (18, 29).

Dans la parole où Jésus invite son disciple à prendre sa croix pour le suivre, Luc ajoute qu'il doit le faire « chaque jour » (*Luc* 9, 26). Ce n'est pas une métaphore affaiblissante : Luc sait qu'il y a eu des martyrs (*Luc* 21, 16; *Actes* 12, 2), et son récit de la mort d'Étienne, soigneusement calqué sur celui de la mort de Jésus (*Actes* 6, 11-15; 7, 55-60), commente bien la parole du Maître : pour être son disciple, il faut le préférer à sa propre vie (*Luc* 14, 26).

4) Pourtant, malgré tant d'exigences, la joie tient une place considérable dans l'œuvre de Luc, comme l'attestent déjà la richesse et la fréquence de son vocabulaire (les verbes ἀγαλλιᾶν, χαίρειν, εὐαγγελίζειν, εὐφραίνειν, σκιρτᾶν, les substantifs ἀγαλλίασις, χαρά).

L'évangile de l'enfance, prologue de la révélation de Jésus, le note avec insistance : l'annonce du salut est appel à la joie (1, 14 et 28; 2, 10), et celle-ci s'exprime par l'exultation charismatique (1, 42-44), la béatitude (1, 45), l'hymne lyrique (1, 46-55 et 67-79; 2, 14 et 29-32; cf 2, 20 et 38) que Luc attribue parfois à l'action de l'Esprit (1, 67; 2, 27).

Dès son ouverture, la mission de Jésus est annonce de « la bonne nouvelle » (*Luc* 4, 18-19), comme le sera la prédication de ses envoyés (le verbe εὐαγγελίζειν apparaît dix fois en *Luc* et quinze en *Actes*, contre une en Matthieu, et aucune en Marc; mais Luc n'emploie le substantif εὐαγγέλιον que deux fois, dans les *Actes*).

La joie éclate en ceux qui accueillent la parole (*Luc* 8, 13; *Actes* 13, 48) et constatent les signes qui l'accompagnent (*Luc* 10, 17; 13, 17; 19, 37; *Actes* 8, 8); elle est grande chez ceux qui sont pardonnés (*Luc* 19, 6) ou baptisés (*Actes* 8, 39; 16, 34). Jésus, qui exulte de joie devant les fruits de la mission (*Luc* 10, 21), voudrait que tous communient à la joie de Dieu devant la conversion des pécheurs (*Luc* 15). La joie par excellence, c'est la joie pascale (*Luc* 24, 52-53; *Actes* 2, 26-

28). Elle est l'attitude fondamentale des églises (*Actes* 2, 46; 13, 52), surtout devant l'avance de l'Évangile (*Actes* 5, 41; 11, 23; 15, 3).

Comme dans l'évangile de l'enfance, cette joie prend souvent forme de louange (*Luc* 10, 21; 19, 37; 24, 52-53; *Actes* 2, 26-28 et 46-47; 13, 48) et Luc y note volontiers l'action de l'Esprit (*Luc* 10, 21; *Actes* 2, 26-28; 13, 52). Ici encore apparaît son intérêt pour la prière et l'expérience charismatique. Cf art. Louange.

5) La servante du Seigneur. — Pour conclure cette étude de la spiritualité de Luc, on peut s'arrêter sur le portrait extrêmement original qu'il trace de Marie : il y présente des valeurs auxquelles il est particulièrement attaché.

Avant lui, la prédication apostolique n'a pas parlé de la mère de Jésus (cf les discours des *Actes*). Paul (*Gal.* 4, 4) et *Marc* (3, 31-35; 6, 3) ne lui ont guère porté plus d'attention. Le fait est normal puisqu'aucun des apôtres, qui sont à la source de la tradition évangélique, n'a été un témoin de l'enfance de Jésus (cf *Actes* 1, 21-22). Cependant, le thème de la conception virginale de Jésus, attestée également par *Mt.* 1, 18-25, est apparu avant Luc, dans quelque tradition palestinienne.

Cette tradition, Luc la traite tout autrement que Matthieu, en donnant à Marie un rôle unique (il y est sans doute préparé par sa culture hellénistique, qui donne à la femme une bien autre importance sociale que la tradition juive; cf J. Jérémias, *Jérusalem au temps de Jésus*, Paris, 1967, p. 471-492). A l'Annonciation, Gabriel révèle à la petite jeune femme obscure la faveur singulière de Dieu pour elle (le κεχαριτωμένη de 1, 28 équivaut à la Bien-Aimée de l'ancien Testament) et la tâche qu'il lui propose (*Luc* 1, 28-33). Devant cette vocation qui la situe au centre de l'histoire du salut, Marie cherche à voir clair (1, 34) puis, informée de son rôle, elle accepte d'être la mère du Messie : elle accueille le Sauveur pour le peuple de Dieu. Dans son *Magnificat*, elle chante l'action de grâces de tout ce peuple (1, 50-55), bien plus que la sienne propre (1, 46-49), et elle devance déjà les Béatitudes de Jésus (1, 52-53). Dans un monde où rien n'a changé et où n'apparaît aucune des splendeurs attendues pour les jours du Messie, elle donne naissance à l'enfant dans la misère et la solitude d'un gîte d'étape. Puis, assistée de Joseph, elle s'acquitte de toute sa tâche maternelle (*Luc* 2).

A chaque pas de sa route, Luc fait ressortir sa foi, que proclame Élisabeth inspirée (1, 45, renforcé par l'antithèse avec 1, 20). La parole de Dieu lui est adressée tour à tour dans le message de l'ange (1, 28-35), dans les oracles prophétiques (1, 42-45; 2, 29-31. 34-35. 38), dans le récit des bergers (2, 17-19), davantage encore dans le fait de Jésus, conçu de l'Esprit, mais silencieux, désarmé, pauvre, si différent du Messie attendu. Comme tout croyant, elle cherche à comprendre (1, 34), elle médite son expérience (2, 19 et 51); elle avance pas à pas vers le mystère qui la dépasse (2, 50). Luc marquera plus loin que sa grandeur ne consiste pas dans sa maternité charnelle, où pourtant il voit un miracle, mais dans son écoute fidèle de la parole de Dieu (*Luc* 11, 28; cf 10, 20). Il la montrera une fois encore au début des *Actes*, unie aux Onze dans la foi de Pâques et la prière pour la mission qui va commencer (*Actes* 1, 14).

Ainsi Marie est pour Luc celle que le Seigneur a choisie par amour pour prendre part à son œuvre, celle dont la foi inspire et l'action de grâces joyeuse et le service fidèle. Elle est « la servante du Seigneur » parce qu'elle est « celle qui a cru » : lumineux modèle pour tout disciple, pour tout service dans le peuple de Dieu. (Voir aussi DS, art. Marie).

Les éditions et traductions des textes de Luc sont ordinairement accompagnées d'une étude littéraire et doctrinale.

1. **Le troisième évangile.** — 1° *Commentaires patristiques et médiévaux.* — Origène, traduction latine faite par S. Jérôme et fragments grecs, GCS 9, 1959; reproduit, avec traduction française, dans SC 87, 1962; ce premier commentaire de Luc a exercé « une influence de premier plan dans l'histoire de la théologie spirituelle » (SC 87, p. 91). — Eusèbe de Césarée, PG 24, 529-606. — Titus de Bostra († vers 378), *Scholies* publiées par J. Sickenberger, TU 21, n. 1, 1901, p. 140-245. — Cyrille d'Alexandrie † 444, PG 72, 475-950. — Théophylacte de Bulgarie († vers 1108), PG 123, 683-1126. — Nicétas d'Héraclée (fin 11e s.), « Chaîne », texte grec publié par A. Mai, dans *Scriptorum veterum nova collectio*, t. 9, Rome, 1837, p. 626-724. — Consulter aussi B. Cordier, *Catena graecorum Patrum in S. Lucam*, Anvers, 1628.

Ambroise de Milan, PL 15, 1525-1850, et CCL 14, 1957; édition et trad. franç., SC 45 et 52, 1956-1958. — Augustin, *Quaestiones evangeliorum*, PL 35, 1333-1364. — Bède, PL 92, 301-634, et CCL 120, 5-425. — Thomas d'Aquin, *Catena aurea in evangelia*, t. 2, Parme, 1862, p. 1-255. — Bonaventure, *Opera*, t. 7, Quaracchi, 1895, p. 1-604. — Albert le Grand, *Opera*, t. 22-23, Paris, 1894.

2° *Commentaires scientifiques modernes.* — A. Plummer, Édimbourg, 1896 (5e éd., 1928); T. Zahn, Leipzig, 1913 (3e éd., 1920); E. Klostermann, Tübingen, 1919 (2e éd., 1929); M.-J. Lagrange, Paris, 1921 (7e éd., 1958); A. Loisy, Paris, 1924; H.L. Strack et P. Billerbeck, Munich, 1924; J.M. Creed, Londres, 1930 (2e éd., 1953); A. Schlatter, Stuttgart, 1931 (2e éd., 1960); F. Hauck, Leipzig, 1934; K.H. Rengstorf, Göttingen, 1937 (9e éd., 1963); J. Schmid, Ratisbonne, 1940 (4e éd., 1960); N. Geldenhuys, Londres, 1950; A.R.C. Leaney, Londres, 1958 (2e éd., 1966); W. Grundmann, Berlin, 1961 (3e éd., 1969); E.E. Ellis, Londres, 1966; H. Schürmann, t. 1, Fribourg, 1969.

3° *Études générales* (parfois sur 3e évangile et *Actes*). — A. Harnack, *Lukas der Arzt*, Leipzig, 1906; trad. anglaise, Londres, 1907. — H.J. Cadbury, *The Making of Luke-Acts*, New York, 1927 (rééd., Londres, 1958). — H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen, 1954 (5e éd., 1964); trad. angl., Londres, 1960. — W.C. Robinson, *Der Weg des Herrn*, Hambourg, 1964. — H. Flender, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas*, Munich, 1965; trad. angl., Londres, 1967. — G. Voss, *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen*, Paris-Bruges, 1965.

H.J. Degenhardt, *Lukas, Evangelist der Armen*, Stuttgart, 1965. — E. Keck et J.L. Martyn, *Studies in Luke-Acts* (Essais pour P. Schubert), Nashville, 1966. — G. Bouwman, *Das dritte Evangelium*, Düsseldorf, 1968. — B. Rigaux, *Témoignage de l'évangile de Luc*, Bruges, 1970. — I.H. Marshall, *Luke Historian and Theologian*, Exeter, 1970. — J. Jervell, *Luke and the People of God*, Minneapolis, 1972. — F. Neyrinck, etc, *L'évangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques* (Mémorial L. Cerfaux), Gembloux, 1973. — S.G. Wilson, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*, Cambridge, 1973.

Encyclopédies. — L. Venard, *S. Luc*, DTC, t. 9, 1926, col. 971-1000. — L. Cerfaux et J. Cambier, *Luc* (évangile), DBS, t. 5, 1957, col. 545-594. — J. Schmid, *Lukasevangelium*, LTK, t. 6, 1961, col. 1207-1211. — P. Massi et P. Cannata, *S. Luca* (culte et iconographie), dans *Bibliotheca sanctorum*, t. 8, 1967, col. 188-222. — R.T.A. Murphy, *Luke* (Gospel), dans *New Catholic Encyclopedia*, t. 8, 1967, p. 1067-1073. — M. Lechner, *Lukas*, dans *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. 7, 1974, col. 448-464. — A. George, *Luc* (évangile), dans *Catholicisme*, t. 7, 1975, col. 1212-1231.

2. **Les Actes des Apôtres.** — A.J. et M.B. Mattill, *A classified Bibliography of Literature on the Acts* (jusqu'à 1961), Leyde, 1966; E. Grässer analyse les publications récentes (1953-1959) dans *Theologische Rundschau*, t. 26, 1960, p. 93-167.

1° *Commentaires patristiques et médiévaux.* — Sur le comment. d'Éphrem, cf DS, t. 4, col. 820. — Jean Chrysostome, PG 60, 13-384. — Oecumenius, PG 118, 29-308. — Théophylacte de Bulgarie, PG 125, 496-1132. — J.A. Cramer, *Catena in Actus SS. Apostolorum*, Oxford, 1838.

Bède, PL 92, 939-1032. — Isho'dad de Merv (9e s.), éd. M.D. Gibson, coll. Horae semiticae 7, Cambridge, 1913.

2° *Commentaires scientifiques modernes.* — T. Zahn, 2 vol., Leipzig, 1919-1921. — A. Loisy, Paris, 1920. — F.J.F. Jackson et K. Lake, *The Beginnings of Christianity*, 5 vol., Londres, 1920-1933. — H.L. Strack et Billerbeck, Munich, 1924. — E. Jacquier, Paris, 1926. — W. Beyer, Göttingen, 1932. — A. Wikenhauser, Ratisbonne, 1938 (4e éd., 1965). — O. Bauernfeind, Leipzig, 1939. — E. Haenchen, Göttingen, 1956 (2e éd., 1961). — G. Stählin, Göttingen, 1962. — H. Conzelmann, Tübingen, 1963. — J. Munck, New York, 1967.

3° *Études générales* (cf celles signalées à propos de l'évangile de Luc). — A. Harnack, *Die Apostelgeschichte*, Leipzig, 1908; *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte*, Leipzig, 1911. — M. Goguel, *Introduction au Nouveau Testament*, t. 3, Paris, 1922. — M. Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (recueil d'articles publiés de 1923 à 1951), Göttingen, 1951 (2e éd., 1953); trad. anglaise, New York, 1956. — P. Vielhauer, *Zum « Paulinismus » der Apostelgeschichte*, dans *Evangelische Theologie*, t. 10, 1950, p. 1-15. — E. Trocmé, *Le livre des Actes et l'histoire*, Paris, 1957. — J. Dupont, *Les sources du livre des Actes*, Bruges, 1960. — U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, Neukirchen, 1961 (2e éd., 1963). — J.C. O'Neill, *The Theology of Acts in its Historical Setting*, Londres, 1961. — J. Dupont, *Études sur les Actes des apôtres* (recueil d'études, 1950-1967), Paris, 1967. — A. Ehrhardt, *The Acts of Apostels. Ten Lectures*, Manchester, 1970. — C.K. Barrett, *New Testament. Essays*, Londres, 1972.

Encyclopédies. — L. Pirot, *Actes des apôtres*, DBS, t. 1, 1928, col. 42-86. — A. Wikenhauser, *Apostelgeschichte*, LTK, t. 1, 1957, col. 743-747. — E. Haenchen, *Apostelgeschichte*, RGG, t. 1, 1957, col. 501-508. — N.M. Flanagan, *Acts of the Apostles*, dans *New Catholic Encyclopedia*, t. 1, 1967, p. 103-106. — J. Duplacy, *Luc : Actes*, dans *Catholicisme*, t. 7, 1975, col. 1231-1234.

Augustin GEORGE.

2. LUC DE BITONTO, frère mineur, 13e siècle. — On ignore la date et le lieu de naissance de Luc, comme les circonstances de son entrée dans l'ordre franciscain à peine fondé. Son contemporain Salimbene de Parme l'appelle « Luc de Pouille », région de l'Italie méridionale; des notes de manuscrits précisent son origine et le nomment « Luc de Bitonto », non loin de Bari. Avant son admission parmi les compagnons de saint François, il est probable qu'il étudia à l'université : deux manuscrits (du 14e siècle) lui donnent le surnom de « parisiensis » (Vienne, Nat. 1349) et de « parisinus » (*ibidem*, 1364); celui d'Anvers (aujourd'hui perdu) portait : « eximii sacrae theologiae doctoris Lucae de Bitonto » (Sbaralea, t. 2, p. 175). Toujours est-il qu'en 1220, François le désigna comme ministre provincial de la province d'Orient, pour succéder au célèbre frère Élie. Deux lettres identiques d'Honorius III (*Bullarium franciscanum*, t. 1, p. 7-8) adressées l'une au légat, le cardinal Jean Colonna, le 9 décembre 1220, et l'autre à Matthieu, patriarche latin de Constantinople, le 18 février 1221, le mentionnent au sujet d'un prêtre de l'église des Saints-Apôtres de cette ville, en lui donnant le titre de « maître (ministre) de la province de Romanie », en d'autres termes de la Grèce et de la Terre sainte. Pour cette affaire et sans doute pour d'autres raisons, Luc vint à Rome. Il retourna par la suite dans sa province natale. Il y remplit le rôle de « lecteur des frères » (*Dialogus de gestis sanctorum Fratrum Minorum*, éd. F.-M. Delorme, Quaracchi, 1929, p. 117, texte du 13e siècle). Grâce à son érudition et à son éloquence, sa renommée se répandit dans la région. On ne connaît pas l'année de la mort de Luc; Salimbene le dit encore vivant au temps de Grégoire IX (1227-1241).

Salimbene dans sa *Cronica* (éd. O. Holder-Egger, MGH *Scriptores*, t. 32, Hanovre, 1905, p. 87-88) cite un « beau sermon » qu'il fit à Cosenza aux funérailles du fils de l'empereur Frédéric II, Henri, qui, prisonnier, s'était jeté dans un précipice. Luc tint un discours sur la justice. Le chroniqueur a inséré un éloge de son confrère : « Fr. Luc de Pouille composa un volume de sermons; il était un scolastique, homme d'Église, un lettré et en Apulie un éminent docteur, qui fut surnommé le solennel et renommé *(famosus)* » (p. 182). Il renvoie ses lecteurs à un de ces sermons (p. 215).

Luc écrivit toute une série d'instructions (286 selon Schneyer). Les *Sermones dominicales*, d'après l'expression du prologue, sont des commentaires des épîtres et des évangiles dominicaux, quelquefois pour les féries et les fêtes. Cette œuvre dénote chez son auteur une vraie culture. Celui-ci fait preuve de sa parfaite maîtrise par la sûreté de sa doctrine, basée sur de nombreuses citations, bibliques et patristiques, à l'occasion empruntées aussi à l'antiquité et à l'histoire romaine. Il cite saint Anselme, Hugues de Saint-Victor, Pierre le Mangeur et principalement saint Bernard. Il agrémente son exposé d'allusions aux Lieux saints et à la situation religieuse de l'Orient; il rapporte des traits de la vie de saint François. La forme reste scolastique, un peu rigide et didactique; les divisions se présentent claires et logiques. Il célèbre les mérites de la vie religieuse, vitupérant parfois contre les clercs et les laïques illettrés.

Travail remarquable pour l'époque, Luc dut le composer après 1234 (il nomme saint Dominique, canonisé en 1234). Il signale qu'il l'écrivit sur l'ordre du supérieur, pour répondre aux instances de ses frères en religion, afin de venir en aide aux moins doués et aux débutants. Il le remet à la discrétion du ministre général, peut-être Jean de Parme. Les sermons *Narraverunt mihi iniqui fabulationes*, attribués un moment à Luc Belludi de Padoue ou à un autre Luc, lecteur de Padoue, franciscains du 13e siècle, eurent un certain succès; copiés et recopiés par séries ou séparément jusqu'au 15e, les bibliothèques publiques en conservent une centaine de mss; ils furent publiés en 1483 sans indication de lieu.

J.-H. Sbaralea, *Supplementum..*, t. 2, Rome, 1921, p. 174-175. — A. Schönbach, *Studien zur Geschichte der Altdeutschen Predigt*, Vienne, 1906, p. 17-19. — B. Sdereі, *L'apostolato di S. Francesco e dei Francescani*, Quaracchi, 1909, p. 372-381. — G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa..*, t. 1, Quaracchi, 1906, p. 97, 99, 109, 128-129, 135; t. 2, 1913, p. 283-284. — R. Zanocco, *I Sermoni « Narraverunt » sono del b. Luca Belludi?*, dans *Il Santo*, t. 1, 1929, p. 337-343; L. Guidaldi, *Due codici sconosciuti dei sermoni di fr. Luca*, p. 344-347; A. Barzon, *Saggio dei Sermoni « Narraverunt ». Prologo* (texte latin et version italienne), p. 348-357, et *Saggio... Sermone dell'Avvento*, t. 3, 1930, p. 77-88; L. Guidaldi, *Il vero autore dei Sermoni « Narraverunt »*, p. 59-76. — *Catalogo dei mss della Bibliotheca Casanatense*, 2e série, t. 1, Rome, 1949, p. 51-56. — A. Murray, *Piety and impiety in thirteenth Century Italy*, dans *Popular belief and practice*, coll. Studies in Church History, t, 8, Cambridge, 1972, p. 83-106. — J.-B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters*, t. 4, Münster, 1972, p. 49-71. — D. Forte, *Itinerari Francescani in Terra di Bari*, Bari, 1973, p. 12-15, 261-263.

Pierre PÉANO.

3. LUC DE MALINES, capucin, vers 1595-1652. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine.*

1. *Données biographiques.* — Ludovicus Gomes, en

religion Luc de Malines, naquit à Aye (province de Luxembourg) vers 1595/1596. D'origine judéo-ibérique, il entra au noviciat des capucins à Gand en 1615. Après son ordination sacerdotale à Malines en 1620, il fut directeur spirituel au béguinage de cette ville. C'est d'ailleurs une béguine malinoise, Anna De Man, qui se chargea de l'édition de deux recueils de cantiques spirituels de Luc en 1631 et 1639. Vers 1637, il était membre de la communauté capucine à Bergues-Saint-Winoc, près de Dunkerque; il y fut gardien en 1646. Il mourut à Gand le 15 septembre 1652.

Une note biographique, qui précède l'édition partielle de ses œuvres, publiée à Gand, en 1674, est de ton hagiographique; elle tend à prendre les poèmes de Luc pour des documents autobiographiques, le présente comme un mystique et nie formellement que ces cantiques aient été composés par « une âme qu'il dirigeait ».

2. *Œuvres.* — L'œuvre du capucin est écrite entièrement en langue néerlandaise et comprend exclusivement des cantiques spirituels. Un premier recueil, « Le Requiem Joyeux » *(Den Blijden Requiem)* parut en 1631 à Anvers, ainsi que le deuxième « Le petit Cloître de la résurrection spirituelle » *(Het Cloosterken der gheestelijcke Verryssenisse)* en 1639. « Le triste Alleluia » *(Den droeven Alleluia)* est une œuvre posthume publiée à Gand en 1674. Toutes ces œuvres furent rééditées à Amsterdam en 1688, où elles semblent avoir eu une certaine renommée. Pierre Poiret appelle leur auteur « totus mysticus et internus insignis ». Un manuscrit contenant une quarantaine de poèmes inédits se trouve à la Bibliothèque de La Haye.

3. *Doctrine.* — La poésie spirituelle de Luc de Malines jette une lumière intéressante sur le renouveau mystique que connurent les Pays-Bas méridionaux dans la première moitié du 17e siècle. Tout comme l'œuvre des capucins Constantin de Barbanson (DS, t. 2, col. 1634-1641), Jean-Évangéliste de Bois-le-Duc (t. 8, col. 827-831) et du séculier Michel Zachmoorter, elle appartient à l'école canfeldienne, mais elle ne doit pas être considérée comme une version rimée de la *Règle de perfection* de Benoît de Canfeld. Plus que ses confrères, Luc a su donner à son œuvre un accent personnel, bien que le mélange parfois équivoque de la terminologie, à la fois taulérienne, harphienne, canfeldienne et sanjuaniste, frôle le syncrétisme; ce danger n'est que partiellement paré par la thématique fortement unifiée et la structure allégorique des recueils. La doctrine, — car il s'agit en effet d'une œuvre didactique malgré ses apparences lyriques —, témoigne d'une spiritualité de l'anéantissement, allégorisée par l'image de la liturgie de la mort mystique. Cet anéantissement, du moins sous son aspect passif, rappelle globalement la doctrine de Benoît de Canfeld, tandis que la terminologie assez obscure de Benoît concernant « l'annihilation active » est évitée ou remplacée chez Luc par des formules plus traditionnelles de la mystique rhéno-flamande médiévale, par exemple celle de l'abstraction *(afghescheydenheydt)*, d'origine rhénane, combinée avec la doctrine du *tactus (tuck)* de Herp. De même pour la pauvreté qui n'est pas traitée d'une façon franciscaine, c'est-à-dire christologique, mais qui dépend directement des *Institutions* du pseudo-Tauler. La christologie se limite d'ailleurs, du moins dans ses formules explicites, à l'imitation de la Passion. Le schéma trinitaire a complètement disparu, tandis que la terminologie et l'anthropologie de l'exemplarisme sont conservées, ce qui ne facilite guère l'interprétation. Ajoutons enfin que l'auteur est parfois sensiblement gêné par la conception ontologique de la tradition harphienne concernant la terminologie « essentielle ».

Malgré leur valeur littéraire assez médiocre, ces cantiques sont un témoignage à la fois remarquable et captivant de la spiritualité néerlandaise vers les années 1630, dont on commence seulement à étudier sérieusement les courants.

P. Hildebrand, *P. Lucas van Mechelen*, OGE, t. 9, 1935, p. 229-243, 355-381. — L. Verschueren, *De mysticus Lucas van Mechelen en zijn tijd*, dans *Franciscaansch Leven*, t. 20, 1937, p. 345-360; t. 21, 1938, p. 7-19. — J. Van Tol, *Lucas van Mechelen en een anonieme codex van de verzameling Scheurleer*, dans *Leuvense Bijdragen*, t. 55, 1966, p. 72-84.

K. Porteman, *De mystieke lyriek van Lucas van Mechelen*, thèse de doctorat, ms Louvain, 1972, 668 p.; *Nederlandse mystici uit de 17e eeuw of de mystici van « den Niet »*, OGE, t. 47, 1973, p. 386-407; *Dwers door eenen duysteren nacht. Zeventiende-eeuwse Nederlandse vertalingen van gedichten van Juan de la Cruz*, dans *Verslagen en Mededelingen van de Koninklijke Academie voor Nederlandse Taal- en Letterkunde*, 1973, p. 103-186, surtout 171-185.

DS, t. 5, col. 1384 (corriger quelques inexactitudes).

Karel Porteman.

4. LUC DU MONT-CORNILLON, prémontré, † vers 1182. — On a peu de renseignements sur la vie et les œuvres de Luc. Lorsque le monastère du Mont-Cornillon, près de Liège, s'affilia à l'ordre de Prémontré (avant 1140), il en fut le premier abbé. Son nom figure dans plusieurs chartes du temps. Selon une ancienne tradition, il composa divers traités sur des livres de la Bible. Son nom est attaché aux *In Cantica canticorum moralitates*.

Mais un problème d'authenticité se pose. En 1621, Nicolas Chamart, abbé prémontré de Bonne-Espérance (Hainaut belge), publia à Douai les ouvrages de Philippe de Harvengt, † 1183, parmi lesquels des *Commentaria in Cantica canticorum* (PL 203, 181-490), suivis par *In cantica canticorum moralitates* (489-584). En comparant les deux textes, il semble impossible de les attribuer au même auteur. Or, depuis J. Trithème (qui fait à tort de Luc un bénédictin), ces *Moralitates* sont communément mises sous le nom de Luc du Mont-Cornillon. De plus, elles sont dédicacées à deux prémontrés, Milon, évêque de Thérouanne, et Hugues de Fosses. Enfin (col. 489), l'auteur semble se nommer lui-même comme étant « Lucas » (avec la correction du texte suggérée par F. Petit, p. 53). Il reste que l'authenticité des *Moralitates* ne pourrait être définitivement établie que par l'examen des manuscrits, mais on ne les connaît pas.

On a encore, de Luc, *Summariola Lucae, Abbatis S. Cornelii, in Aponii commentaria in Cantica* (dans *Maxima bibliotheca veterum Patrum*, t. 14, Lyon, 1677, p. 128-139).

Quant aux *Moralitates*, elles ne sont pas un commentaire, mais, suivant l'usage du temps, un exposé allégorique visant à promouvoir l'intériorité de la vie morale du lecteur. L'époux et l'épouse du Cantique désignent le Christ et l'Église, celle-ci comme communauté et dans ses membres. Tout texte de l'Écriture doit faire approcher les fidèles des sources de la Rédemption et de ses effets : extirpation du péché et pratique des vertus. Sont invoqués les exemples d'Adam, Abraham, David, Salomon, mais surtout ceux du Christ, et, avec lui, de Marie.

J. Trithemius, *De viris illustribus ordinis S. Benedicti*, Cologne, 1575. — *Histoire littéraire de la France*, t. 14, Paris, 1869, p. 8-10. — *Biographie nationale*, t. 12, Bruxelles, 1892-

1893, col. 548-550 (G. Kurth). — L. Goovaerts, *Écrivains... de l'ordre de Prémontré*, t. 1, Bruxelles, 1899, p. 342-343. — U. Berlière, *Monasticon belge*, t. 2, Bruges, 1929, p. 221-222. — G. Sijen, *Les œuvres de Philippe de Harvengt*, dans *Analecta praemonstratensia*, t. 15, 1939, p. 146-148. — J. de Ghellinck, *L'essor de la littérature latine au 12e siècle*, t. 1, Bruxelles, 1946, p. 202. — S. Axters, *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*, t. 1, Anvers, 1950, p. 278-281. — H. de Lubac, *Exégèse médiévale..*, 4 vol., Paris, 1959-1961, *passim*. — F. Petit, *La spiritualité des prémontrés aux 12e et 13e siècles*, Paris, 1947, p. 53-56. — F. Ohly, *Hohelied-Studien*, Wiesbaden, 1958, p. 214-217. — DS, t. 4, col. 71.

Jean-Baptiste VALVEKENS.

5. LUC DE SAINT-JOSEPH, carme déchaussé, 1872-1936. — José Tristany Pujol naquit à Su (Lérida) le 14 décembre 1872. Il prit l'habit des carmes au Désert de Las Palmas (Castellon) en 1890, et fit profession le 20 août 1891. Ordonné prêtre le 27 mai 1898, il enseigna la philosophie et la théologie dans des collèges de l'ordre. En 1906, il fut envoyé à Mexico et, en 1915, à Tucson (Arizona, États-Unis). De 1908 à 1915, il fut vice-provincial de la vice-province de Catalogne; puis, en 1924, en devint provincial. En 1925, il fut nommé second définiteur général; en 1933, prieur du couvent de Barcelone, puis, en 1936, à nouveau provincial. Il fut assassiné à Barcelone le 20 juillet 1936, au début de la guerre civile.

Il a écrit divers ouvrages ascétiques : 1) *Mi libro de consolaciones* (« glosa a una letrilla de Santa Teresa de Jesús »); 4e éd. corrigée et notablement amplifiée, Barcelone, 1925; 5e éd., 1955; trad. anglaise, St. Louis (U.S.A.), 1919; trad. italienne, Milan, 1935. Antérieurement le livre avait paru sous le titre *Meditando los cantares de mi Madre*; il fut d'abord imprimé en une série d'articles dans *El Monte Carmelo* (t. 6, 1905). 2) *La misión de la mujer católica*, Tucson, 1914. — 3) *Confidencias a un joven*, Barcelone, 1914; trad. italienne, Milan, 1920. — 4) *Desde mi celda. Cartas a un joven*, Barcelone, 1914; parut auparavant, avec des variantes, dans *El Monte Carmelo* (t. 8-14, 1907-1913). 5) *La santidad en el claustro o Cautelas del Seráfico Doctor Mistico San Juan de la Cruz comentadas*, Barcelone, 1920, 1923, 1929, 1946 et (réadapté) en 1968 (notice biographique de l'auteur, p. 24-28); trad. anglaise, Chicago, 1920; Milwaukee, 1952; trad. polonaise, Cracovie, 1936, 1942, 1959. 6) *La Santa Imagen del Crucifijo*, Rome, 1927. — 7) *El espíritu del Crucifijo*, 2 vol., Barcelone, 1928. — 8) *Las palabras del Crucifijo*, Barcelone, 1928. — 9) *El P. Ludovico de los Sagrados Corazones Tristany, Carmelita Descalzo*, Barcelone, 1935; à la fin de cette biographie de son frère, Luc publia quelques homélies et sermons de celui-ci (p. 266-491). — 10) *Lecturas para Ejercicios*, ms. — 11) *Carta circular*, Barcelone, 1924.

Eduardo de San José, *Literatos carmelitas contemporaneos*, dans *El Monte Carmelo*, t. 56, 1950, p. 104-105. — Gabriel de la Cruz, *Escritores carmelitas descalzos de la Provincia de San José de Cataluña, ibidem*, t. 60, 1952, p. 82; *Los superiores provinciales de nuestra provincia de San José de Cataluña (1588-1951)*, t. 63, 1955, p. 190-193. — Silverio de Santa Teresa, *Historia del Carmen Descalzo..*, t. 15, Burgos, 1952, p. 493-506. — *Barcinon. Beatificationis seu Declarationis martyrii servorum Dei P. Lucae a Sancto Joseph..*, Tarragone, 1952, p. 5-11. — Alberto de la Virgen del Carmen, *Historia de la Reforma Teresiana*, Madrid, 1968, p. 646; *Diccionario de historia eclesiástica de España*, t. 2, Madrid, 1972, p. 1354-1355. — Simeon de la Sagrada Familia, *Panorama storico-bibliografico degli autori spirituali teresiani*, dans *Archivum bibliograficum carmelitanum*, t. 13, 1971, 94*.

Isaias RODRIGUEZ.

LUCAS (RICHARD), anglican, 1648-1715. — Né en 1648 à Presteign, dans le Radnorshire, Richard Lucas fut inscrit en 1664 à Oxford, au Jesus College. Après son ordination sacerdotale en 1672, il enseigna dans une école à Abergavenny et se fit remarquer comme prédicateur. En 1678, il fut nommé recteur de St. Stephen's, dans la Cité de Londres; en 1683, il fut chargé de cours à St. Olave's, à Southwark, et, promu docteur en théologie, il devint prébendier (ou chanoine) de Westminster. Il eut, en plusieurs occasions, l'honneur de prêcher devant le roi; ainsi notamment, le 31 décembre 1694, sur l'incompréhensibilité de Dieu. En 1685, il avait publié son ouvrage le plus connu, *An Enquiry after Happiness* (2 vol.; 12e éd., 1818). Devenu aveugle, il mourut à Westminster, le 29 juin 1715, et y fut enseveli dans l'Abbaye.

L'*Enquiry after Happiness* révèle la qualité de sa vie spirituelle, la foi profonde et le grand courage qui lui permirent de supporter une infirmité qui eût pu sembler intolérable à un intellectuel. Il l'entreprit, explique-t-il, pour ne pas se replier sur lui-même et pour être utile. C'est un exposé sur la possibilité du bonheur, le vrai sens de la vie, et la perfection chrétienne. Beaucoup furent stimulés par cette lecture, entre autres John Wesley. Lucas fut un de ceux qui encouragèrent Élisabeth Hamilton † 1708 en sa retraite à Ledsham, dans le Yorkshire. Cette influence de Lucas était due, pour une bonne part, à sa piété manifeste et à son talent pour communiquer quelque chose de sa vie intérieure.

Parmi ses autres ouvrages, on relève : *Practical Christianity, or an Account of the Holiness which the Gospel enjoins* (1681; 7e éd., 1746). La troisième édition fut traduite en français (Amsterdam, 1698) avec comme titre *La morale de l'Évangile*; une autre traduction parut en 1722, sous le titre *Pensées chrétiennes pour chaque jour*. En 1692, il publia *The Plain Man's Guide to Heaven*, exposé sur les devoirs envers Dieu et le prochain, accompagné de prières et de méditations. En 1716, son fils Richard publia cinq volumes de ses sermons. Un autre sermon, *Influence of conversation, with the regulation thereof*, avait été édité à part en 1707; il publia, en 1710, *The Duty of Servants*.

La notice de Richard Lucas, dans le *Dictionary of national Biography* (t. 12, 1917, p. 239-240), par J. H. Overton, est basée sur les écrits de Lucas et sur des informations qui proviennent des *Remarks on Southey's Life of Wesley* d'Alexandre Knox, ainsi que des *Athenae Oxonienses* d'Anthony Wood.

Thomas CORBISHLEY.

LUCCHESI (JEAN-DOMINIQUE), carme, 1652-1714. — Né à Pescaglia (diocèse de Lucques) le 18 mai 1652, Gian Domenico Lucchesi entra chez les carmes de la congrégation de Mantoue le 1er février 1670. Il revêtit l'habit à Lucques le 24 de ce mois et fut envoyé à Ferrare où il commença son noviciat le 4 mars. Il demeura à Ferrare jusqu'à son ordination sacerdotale, puis fut envoyé à Viterbe, où il arriva le 22 juin 1676. C'est là qu'il demeura désormais. Il exerça les fonctions de sacriste, de maître des novices et, durant six ans, celle de sous-prieur. Ses nombreuses pénitences amenèrent la phtisie, dont il mourut le 18 mars 1714.

Enseveli dans l'église du couvent de Viterbe, son corps fut transféré le 2 mars 1908 en l'église romaine de Santa Maria in Traspontina. Trois ans après sa mort le procès informatif commença à Viterbe et à Lucques;

le procès apostolique fut amorcé le 13 février 1734. La cause, interrompue en 1737, fut reprise en 1907, puis « dilata » le 11 novembre 1913.

Les documents soulignent chez Lucchesi le zèle pour le ministère de la confession et pour l'enseignement de la doctrine, comme aussi sa grande charité. Animé par une intense vie d'union à Dieu, il fut un guide spirituel de valeur. Il a laissé quelques opuscules ascétiques, faits d'extraits d'ouvrages spirituels. Sa vraie pensée est perceptible dans ses lettres de direction, adressées pour la plupart à des religieuses de Viterbe et dont cinquante ont été publiées par le biographe de Lucchesi, G. D. Controni. Elles conseillent les moyens habituels et classiques de la vie spirituelle, en vue de correspondre aux bienfaits de Dieu, d' « être bien avec lui », de vivre en sa présence et dans sa joie. Lucchesi ne décourage jamais, il recommande souvent de garder son âme dans la paix : « Même si l'on tombait en des fautes très graves il faudrait avoir recours à Dieu, chercher son repos en lui seul... Le propre du démon est de susciter la défiance à l'égard de Dieu, d'amener à ne plus le regarder comme un Père aimant ». On rapporte que Lucchesi avait coutume de répéter qu'une goutte du sang du Christ vaut plus pour acquérir le paradis que tous nos péchés pour nous mériter l'enfer.

Rome, Archivio generale dei carmelitani, *Post.* IV. JL. 1, 2, 3, 6 (Procès informatif de Viterbe du 18e s.), 4 (mss de Lucchesi), 7 (Procès informatif de Viterbe de 1912).

G. D. Controni (DS, t. 2, col. 2205-2206), *Compendio istorico della vita del... G. D. Lucchesi... con una raccolta di alcune lettere spirituali*, Lucques, 1718; c'est la première et plus importante biographie. — C. de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. 1, Orléans, 1752, col. 835. — Mariano Luti, *Il V. P. G. D. Lucchesi carmelitano*, Florence, 1929. — LTK, t. 6, 1961, col. 1170-1171.

L. Saggi, notice *Lucchesi*, dans *Bibliotheca sanctorum* (t. 8, Rome, 1966, col. 234-235) et dans *Santi del Carmelo* (Rome, 1972, p. 255-256), avec bibliographie.

Ludovico SAGGI.

LUCENA (JEAN DE), prêtre, † 1506. — On sait peu de choses de la vie de cet auteur espagnol. Né peut-être à Soria ou à Lucena (Cordoue), Jean de Lucena fut prêtre et vécut quelque temps à Rome où il fut familier du pape Pie II. Il mourut probablement en 1506. Ne fait-il qu'un avec deux homonymes, le protonotaire apostolique et l'imprimeur? La question n'est pas résolue et cette incertitude rejaillit sur l'attribution des écrits.

1) *De vita beata*, en castillan, Zamora, 1483; Burgos, 1499, 1502; Medina del Campo, 1541, 1543; Madrid, 1894 (éd. par A. Paz y Mélia selon le ms original, dans *Opúsculos literarios de los siglos* XIV *a* XVII, p. 105-205). A. Alcala (cité *infra*) pense qu'il est exagéré de ne voir dans cette œuvre qu'une traduction libre du *De humanae vitae felicitate* de Bart. Fazio († 1457; cf DS, t. 7, col. 2230 svv); en réalité, elle manifeste d'autres influences, celles de Cicéron, de Sénèque, de Boèce, et il n'est pas vrai de dire que Lucena n'aurait changé ni le plan ni la thèse fondamentale de Fazio. — 2) *Epistola exhortatoria a las letras*, éd. Paz y Mélia citée *supra*, p. 209-217.

Appartiennent au protonotaire apostolique : 3) *Carta* adressée aux Rois Catholiques contre les mauvais traitements infligés aux juifs et aux convertis; — 4) *Tratado de los gualardones* (éd. par Lapesa, citée *infra*, p. 285-289).

Morreale a discerné en Lucena l'attitude spirituelle d'un converti foncièrement pessimiste devant le monde, stoïcien par son estime de la raison et ne s'inclinant que devant la Vérité révélée et l'espérance d'un au-delà. Alcala a étudié le préérasmisme de Lucena, entendant par là « un ensemble de présupposés, d'attitudes et d'idéaux qui ont une certaine parenté avec ceux du courant communément dénommé érasmisme, mais se développant sans lien avec Érasme et avant lui, notamment dans la seconde moitié du 15e siècle » (p. 129). Quelques traits le caractérisent : « la vertu vue comme une noblesse, la sincérité devant la vie, l'intériorité libérée de l'agitation, l'individualité opposée à la masse, la raison choisie comme guide, la tolérance comme programme, la réforme comme but » (p. 130).

A Paz y Mélia, introd. à son édition, p. VIII-XII. — B. Matulka, *An anti-Feminist Treatise of Fifteenth Century Spain: Lucena's « Repetition »*, New York, 1931. — M. Morreale, *El tratado de Juan de Lucena sobre la felicidad*, dans *Nueva revista de filologia hispánica* (Mexico), t. 9, 1955, p. 1-21. — F. Sainz de Robles, *Ensayo de un diccionario de la literatura*, t. 2, Madrid, 1964, p. 658. — R. Lapesa, *Sobre Juan de Lucena : escritos suyos mal conocidos o inéditos*, dans *Collected Studies in Honor of Américo Castro..*, Oxford, 1965, p. 275-290. — I. Rodriguez, *Autores espirituales españoles en la Edad media*, dans *Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España*, t. 1, Salamanque, 1967, p. 332-333, n. 240. — A. Alcala, *Juan de Lucena y el preerasmismo español*, dans *Revista hispánica moderna*, t. 34, 1968, p. 108-131. — DS, t. 4, col. 1125.

Isaias RODRIGUEZ.

LUCIE DE NARNI (bienheureuse), dominicaine, 1476-1544. — Lucie, née le 13 décembre 1476, à Narni (province de Terni, Ombrie), est l'aînée des onze enfants de Bartolomeo Broccadelli † 1490 et de Gentilina Cassio (morte moniale dominicaine à Ferrare). Son enfance est présentée comme remplie de faits merveilleux (visions, miracles, etc) devant lesquels ses parents demeuraient assez réticents. Mariée en 1491 au comte Pietro di Alessia, le mariage n'est pas consommé. Différents incidents font naître des soupçons sur la fidélité de Lucie. Celle-ci revient chez sa mère et obtient de son confesseur l'habit des sœurs de la Pénitence de Saint-Dominique, ou du tiers ordre (8 mai 1494). En 1495, Lucie habite l'ancienne maison de Catherine de Sienne à Rome, où des tertiaires vivent en communauté. Les supérieurs de l'ordre l'ayant envoyée à Viterbe en janvier 1496, elle reçoit les stigmates le 25 février, phénomène qui sera contrôlé et attesté à plusieurs reprises par des théologiens ou des canonistes. Le pape Alexandre VI désire la rencontrer (lettre du 18 janvier 1498, *Bullarium ordinis F. F. Praedicatorum*, t. 4, Rome, 1732, p. 140). Lucie se rend à Rome. Son mari, venu à Viterbe, est impressionné par ce qu'il voit et entend; il entre chez les frères mineurs.

Hercule d'Este, duc de Ferrare (1431-1505), demande à Alexandre VI que Lucie vienne habiter Ferrare pour recourir à ses conseils. Une assez longue négociation est nécessaire entre l'intéressée, le duc, les autorités de Viterbe, celles de l'ordre. Le 7 mai 1499, Lucie est reçue solennellement à Ferrare. Désormais Hercule d'Este prend à cœur le cas de la stigmatisée, suscite plusieurs expertises, dont il garantit lui-même l'authenticité des relations (par ex., 2 mars 1500, cf Archiv. gener. O. P. Rome, liber GGG, fol. 332-335; — 23 janvier 1501, cf *Bullarium..*, t. 8, p. 468) et se préoccupe de construire un monastère dédié à sainte Catherine de Sienne, où Lucie bénéficierait personnellement de quelques privilèges (cf bulle d'Alexandre VI, 29 mai 1501; *ibidem*, p. 467). Les premières années de la nouvelle communauté ne vont pas sans difficultés, accrues par l'arrivée d'autres moniales dominicaines de Ferrare.

La mort d'Hercule d'Este (janvier 1505) met tout d'un coup un terme au crédit de Lucie. Le vicaire général de la congrégation de Lombardie l'oblige à renoncer à ses privilèges, tandis

que le monastère doit se soumettre à une plus stricte clôture (cf T. M. Granello, p. 156, 210-211). Désormais on n'entend plus parler de la sœur, dont les stigmates cessent d'être visibles. Au terme de longues années de souffrances physiques et morales, sur l'ordre de son confesseur elle rédige son autobiographie. Elle meurt le 15 novembre 1544. La nouvelle de la mort de Lucie réveille peu à peu à Ferrare l'ancienne dévotion populaire. Transféré en 1548 dans l'église extérieure du monastère, le corps de Lucie, pendant la Révolution française, sera déposé dans la cathédrale de Ferrare, et en 1935 dans celle de Narni. Le culte fut approuvé pour la première fois en 1710.

Le « cas » de Lucie de Narni intéresse l'historien de la spiritualité. — 1) Dans la ligne de sainte Brigitte de Suède et de sainte Catherine de Sienne, Lucie illustre un aspect de la politique italienne du moyen âge et de la Renaissance, dont les acteurs, ecclésiastiques ou séculiers, aiment capter à leur profit l'influence des « spirituels ». — 2) On peut y suivre, dans un cas précis, les vicissitudes des fondations de monastères dominicains du tiers ordre régulier. — 3) Les circonstances de l'apparition aussi bien que de la disparition des stigmates doivent retenir l'attention. Le document de base à étudier serait la relation écrite par le confesseur, le dominicain Martin de Tivoli. Mais le texte n'en étant connu que par une copie du 18 mai 1549, la critique doit s'exercer à plusieurs degrés. — 4) L'autobiographie de Lucie, antérieure de quelques mois à sa mort, ne serait-elle pas le document-clé? Le texte (aux archives de l'archevêché de Ferrare) n'a pas été relevé dans le DS (cf t. 1, col. 1148), ni dans G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, t. 4, vol. 2, Francfort/Main, 1969.

G. Marcianese, *Narratione della nascita, vita y morte della b. Lucia da Narni*, Ferrare, 1616. Après cet ouvrage, qui a utilisé directement des documents d'archives, et celui de L. A. Gandini, *Sulla venuta in Ferrare della beata Suor Lucia di Narni... Sue lettere ed altri documenti inediti*, Modène, 1901, il n'existe pas d'étude critique complète sur Lucie de Narni. L'érudit le mieux informé est aujourd'hui Dante Balboni : *La beata Lucia da Narni terziaria domenicana*, dans *Atti e Memorie della Deput. prov. ferrarese di Storia patria*, nouv. série, t. 4, Ferrare, 1946-1949 (Rovigo, 1963), p. 144-146; *Bibliotheca sanctorum*, t. 3, 1963, col. 547-548 (= Broccadelli).

Autres biographies : S. Razzi, *Vita..*, Florence, 1578; M. Belli, *Vita..*, Ferrare, 1621; D. Ponsi, *Vita..*, Rome, 1711; T. M. Granello, *La b. Lucia de Narni..*, Ferrare, 1879; M.-C. de Ganay, *Les bienheureuses dominicaines (1190-1577)*, Paris, 1913, p. 435-474 (beaucoup d'inexactitudes); G. Brugnola, *La b. Lucia..*, Milan, 1935; *Vies des saints*, t. 11, Paris, 1954, p. 494-498.

André Duval.

LUCIE-CHRISTINE, 1844-1908. — En 1910, Auguste Poulain éditait, hors commerce, chez les religieuses de l'Adoration Réparatrice, à Paris, le *Journal spirituel de Lucie-Christine*. Sur Lucie-Christine, qui est un pseudonyme, les renseignements biographiques sont peu nombreux, la discrétion demandée alors par ses proches ayant dû être respectée. Née le 12 février 1844, Mathilde Bertrand épousa en 1865 Thomas Boutlé, notaire, qui lui donna cinq enfants et la laissa veuve le 27 décembre 1886. Elle mourut le 17 avril 1908. Pianiste de talent, passionnée de lecture et d'étude, elle avait manifesté, dans son adolescence, certains dons de vue à distance. Elle ne semble pas avoir eu de culture biblique, et il est difficile de déterminer les influences qui, doctrinalement, ont pu s'exercer sur elle.

Entièrement donnée à ses tâches d'épouse et de mère, et, depuis son enfance, d'une totale fidélité à Dieu (elle n'a jamais commis de « péché délibéré », p. 114), elle fut très tôt favorisée de grâces mystiques. Elle date du 25 avril 1873 la première des grâces par où commença pour elle une vie nouvelle et qui la menèrent en peu de temps jusqu'à l'extase et l'union transformante.

Elle avait pris comme directeur, en 1879, Eugène Grieux † 1908, curé de Vernon, sa paroisse. Pour lui obéir, elle mit par écrit ses expériences. Le *Journal*, d'abord rétrospectif, commence le 17 juillet 1870 et s'arrête le 8 février 1908.

Il comprend seize cahiers d'environ deux mille six cents pages écrites soit de sa main, soit de la main d'une religieuse adoratrice, à qui, devenue presque complètement aveugle, dix-neuf ans avant sa mort, elle avait demandé d'être sa secrétaire. Le texte intégral du manuscrit se trouve au couvent de la rue d'Ulm, à Paris. On ne sait dans quelles circonstances A. Poulain en eut connaissance. Il publia le premier cahier, presque en entier, et seulement quelques extraits des quinze autres, à cause de nombreuses redites. Il y retrouvait, dit-il, ses propres idées en matière de mystique. Quoi qu'il en soit, les états extraordinaires vécus par Lucie-Christine y sont décrits avec une grande précision, dans une langue pure et ferme. Or, écrit A. Poulain, « elle n'a guère lu d'auteurs mystiques, et toujours elle a expérimenté les différentes grâces avant d'avoir appris leur existence par les livres » (p. VII). Elle n'a connu ni Auguste Poulain, ni son traité *Des grâces d'oraison*, publié en 1901 (p. VII).

La spiritualité de Lucie-Christine présente un caractère à la fois eucharistique et réparateur. Presque toutes ses grâces d'union lui sont données dans la communion ou en relation avec la présence réelle (cf DS, t. 4, col. 1614-1615 : Eucharistie et expérience mystique). De plus, agrégée à l'Adoration réparatrice (elle fit sa consécration le 8 décembre 1882, sous le nom de Marie-Aimée de Jésus), elle considère que sa vocation est de souffrir avec le Christ rédempteur. Sa vie fut, en effet, traversée de grandes épreuves, physiques, familiales, spirituelles, nuit des sens et de l'esprit, mais elle vécut cette orientation « victimale » d'une façon qu'elle voulut très cachée : « Souffrir sans me compter, sans me regarder, ni moi, ni ma souffrance » (p. 158). Humilité, force, paix dans l'adhésion à la volonté de Dieu, désirs apostoliques, ces fruits donnent aux grâces reçues par Lucie-Christine leur garantie d'authenticité.

Le *Journal spirituel* eut plusieurs éditions (Adoration réparatrice, Paris); la dernière, en 1938, n'est plus hors commerce. Il fut traduit en anglais (Londres et Saint-Louis, 1915); en espagnol, 1916; en italien, Turin, 1918; en allemand, Düsseldorf, 1921, par R. Guardini, qui le fit précéder d'une préface de quinze pages (compte rendu par J. Zahn, dans *Theologische Revue*, t. 22, 1923, col. 44-45); en néerlandais.

On peut regretter que la consigne de silence ait empêché le *Journal* d'être l'objet d'une étude sérieuse dès ses premières éditions; cf un article important, *Le Journal spirituel de Lucie-Christine*, par J. Leflon, VS, t. 24, 1930, p. 189-209. — Voir encore : L. Chaigne et A. Garreau, *Anthologie de la littérature spirituelle. Époque contemporaine*, Paris, 1941, p. 65-77. — M. Savigny-Vesco, *Lucie-Christine. L'Ostensoir sous le voile*, Tournai-Paris, 1948. — J. Verbillion, *Married mystic, Lucie-Christine*, dans *Cross and Crown*, t. 9, Saint-Louis, 1957, p. 148-161; *New Catholic Encyclopedia*, t. 8, 1967, col. 1058. — *Catholicisme*, t. 7, 1975, col. 1244. — DS, t. 8, col. 1440.

Francis Wenner.

LUDOLPHE DE SAXE, chartreux, vers 1300-1378. — 1. *Vie.* — 2. *Opera minora.* — 3. *La « Vita Jesu Christi ».* — 4. *Doctrine.*

1. **Vie.** — Ludolphe est né en Allemagne du nord aux environs de 1300. Des indications plus précises man-

quent. Son nom reçoit des formes diverses : *Rudolfus*, *Landulfus*, *Leutolphus*, *Lutoldus*, ou *Litoldus*; il est surnommé : *de Saxonia*, *cartusianus (cartusiensis)*, *natione teutonicus* ou *al(e)manus*. Dès sa jeunesse, Ludolphe serait entré dans l'ordre des frères prêcheurs et y aurait étudié jusqu'à devenir maître en théologie; c'est ce que nous apprend le plus ancien document : « Explicit ultima pars de vita D.N.J.C... a domino Ludolpho, almano, doctore in sacra pagina, primum fratre praedicatore et postmodum cartusiense. A. 1454 » (Paris, Bibl. Sainte-Geneviève, ms 545, f. 303rb). On remarque aussi que ses œuvres témoignent d'une haute idée de la vie apostolique et de la prédication de la Parole de Dieu. En 1340, Ludolphe entre à la chartreuse de Strasbourg. De 1343 à 1348, il est prieur de celle de Coblence. En 1348, il passe comme simple moine à celle de Mayence. Plus tard, il rejoindra la chartreuse de Strasbourg, où, le 10 avril 1378 (selon A. Passmann; en 1377, selon d'autres), il mourut en grande réputation de sainteté. Selon la tradition de son ordre, aucune démarche ne fut entreprise en vue de sa canonisation.

2. **Opera minora.** — Aucune œuvre de Ludolphe n'est datée; l'ordre ici proposé ne prétend qu'à la vraisemblance. Aucune œuvre, non plus, n'est explicitement attribuée à Ludolphe frère prêcheur.

1° *Ludolphi cartusiani Enarratio in Psalmos* (Montreuil-sur-mer, 1891; premières impressions : Paris, 1491; Spire, 1491; etc). L'*Enarratio* a dû être composée avant la *Vita Christi*, peut-être à Strasbourg de 1340 à 1343.

Ludolphe utilise comme source principale l'œuvre d'un certain « Maître Alain », *Expositio litteralis super Psalterium* (Nuremberg, Stadtbibl., ms Cent. IV, 71, f. 23r-151; aux f. 151v-152r : *Super Cantica veteris et novi Testamenti*; 14e-15e siècle, provenant de la chartreuse de Nuremberg; — DDR 88 Zittau, Stadtbibl., ms A. 3, f. 1ra-146va; aux f. 146va-147rb : *Super Cantica..*; de 1437, provenant de Liegnitz). L'Incipit *(Sicut olim manna)* et l'Explicit *(Omnibus collaudemus)* sont les mêmes dans l'*Enarratio* de Ludolphe et l'*Expositio*. En suivant l'argumentation de M.-Th. d'Alverny (*Alain de Lille, Textes inédits*, Paris, 1965, p. 75-76), on peut voir dans cette *Expositio* une œuvre jusqu'à présent inconnue d'Alain de Lille † 1202.

D'Alain de Lille dépend aussi l'*Expositio psalterii* de Jourdain de Quedlinburg (DS, t. 8, col. 1427). Ces commentaires d'Alain et de Jourdain doivent donc être distingués de l'*Enarratio* de Ludolphe, ceci contre l'avis de F. Stegmüller (*Repertorium biblicum..*, t. 2, Madrid, 1950, p. 27; t. 3, 1951, p. 528-530, n. 5428-5430). — Autres sources de l'*Enarratio*, Pierre Lombard (PL 191, 55-1296) et Bruno de Wurtzbourg (PL 142, 39-530).

Les oraisons finales de l'*Enarratio* sont celles de ce qu'on appelle « la série romaine » (éd. L. Brou et A. Wilmart, *The Psalter Collects from* V-VIth *Century Source*, coll. H. Bradshaw Society, Londres, 1949). L'exégèse des psaumes, verset par verset, est précédée de *distinctiones* qui introduisent au contenu historique, christologique, ascétique et mystique des psaumes et qui envisagent successivement : *Auctor*, *Titulus*, *Materia*, *Intentio*, *Sententia in generali*, *Sententia in speciali*.

Dans les psaumes, Ludolphe fait entendre la voix du prophète, du Christ, de l'Église et de chacun des chrétiens, la voix du Christ total, de la Tête et du Corps. Le Christ est le contenu des psaumes; il est présent dans le cœur et la bouche de celui qui les chante en les comprenant (Prologue). Ceux qui sont hors de l'Église ne peuvent louer dignement le Christ (*In Ps.* 67). « Louer Dieu dans l'Église, cela signifie vivre de telle manière que le Seigneur soit loué par la vie morale de chacun » (*In Ps.* 28).

2° *Commentarius in Cantica veteris et novi Testamenti et in Symbolum S. Athanasii*; connu jusqu'à présent par un seul manuscrit (Vienne, Nat. Bibl., Cod. 4216, f. 319ra-356rb; de 1446, provenant de Strasbourg?), ce *Commentarius* y suit immédiatement l'*Enarratio*; il offre aussi la même structure.

3° *Glossa in septem Psalmos poenitentiales* (Karlsruhe, Badische Landesbibl., Cod. Aug. Pap. 84, f. 125ra-133rb; 15e s.). A quelques exceptions près, et de minime importance, c'est un extrait de l'*Enarratio* regroupant les commentaires de ces sept psaumes.

4° *Sermones Magistri Ludolphi* (Bernkastel-Kues, Bibl. Cusanusstift, ms 121, f. 1ra-101va; de 1456; cf J. B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones..*, t. 4, Münster, 1972, p. 107-112); ces *Sermones (capitulares)*, selon l'année liturgique, ont dû être prononcés par Ludolphe en sa qualité de prieur au chapitre de sa communauté de Coblence.

5° *Tractatus bonus fratris Ludolffi magistri in theologia, qualiter vivendum sit homini spirituali* (Vienne, Nat. Bibl., Cod. 3859, f. 150v-153v; 15e s., de Mondsee). En douze *regulae*, Ludolphe résume sa conception de la vie spirituelle telle que nous la trouvons développée dans la *Vita Christi* : « Le Seigneur a tout créé en vue de l'homme, afin qu'il aime Dieu comme son Seigneur, par-dessus tout, qu'il s'attache à lui de tout son cœur dans l'obéissance », et ne cherche rien d'autre que Dieu (*reg.* 1). « Tout homme doit être honoré et estimé comme le trône de la Sainte Trinité, comme un temple où Dieu habite » (*reg.* 4). « Il faut chercher purement le Seigneur, non pas son avantage ou sa consolation personnelle, mais toujours ce qui est le plus grand honneur de Dieu ». C'est là qu'on trouve le repos, la sécurité et la justification, qui ne viennent que du seul Seigneur (*reg.* 7). « Tous les exercices spirituels intérieurs et extérieurs doivent être réglés d'après la tradition de l'Église et l'enseignement du Christ » (*reg.* 12).

6° *Ludolfi carthusiensis Rationes* XIV *ad proficiendum in virtute* (Bâle, Université, ms A. VIII. 28, f. 101v-102v; 15e s., de la chartreuse de Bâle). Cet écrit traite du discernement des esprits à partir des critères que sont l'enseignement du Christ, celui de l'Écriture, de la foi catholique, de la vie des saints et des coutumes ecclésiales (cf *supra*, *reg.* 12). Ludolphe attaque les exaltés et la recherche indiscrète des visions. Quand on est en tentation, croire en la justification par le Christ, rechercher ce qui sert le plus la gloire de Dieu et le salut de l'âme, demander conseil à des personnes spirituelles expérimentées, tels sont les moyens recommandés.

Ces *Rationes* furent incorporées (sauf la 3e) dans la *Vita Christi* (II, c. 41). Elles correspondent presque mot à mot à un traité attribué à Venturin de Bergame (G. Clementi, *Un santo Patriota. Il B. Venturino de Bergamo OP, 1304-1346*, 2 vol., 2e éd., Rome, 1909; Clementi s'appuie sur le ms de Munich, Clm 18389, de 1440).

Qui en est l'auteur, Ludolphe ou Venturin? La question n'est pas encore tranchée. La solution pourrait être trouvée dans la direction suivante : les deux auteurs dépendent d'une petite œuvre de Pierre de Jean Olivi (*Informatio*; Florence, Bibl. Naz., ms C. 8. 1165, f. 11r-13v) et empruntent des éléments aux *Remedia contra tentationes spirituales (ibidem*, f. 98r-101v)

du même Olivi, qui sont également introduits par Ludolphe dans la *Vita Christi* (II, c. 41; cf Olivi, *Quaestiones de Domina*, éd. D. Pacetti, Quaracchi, 1954, p. 25*-29*, n. 53, 62).

Vincent Ferrier † 1419 reprit ce traité presque textuellement, suivant tantôt Ludolphe, tantôt Venturin, dans son *Tractatus de vita spirituali* (c. 14-17; cf *S. Vincente Ferrer, Biografía y Escritos*, éd. J. M. de Garganta et V. Forcada, Madrid, BAC 153, 1966); mais ce *Tractatus* de Vincent dépend aussi (c. 4, 5, 10, 18, 20) de la *Vita Christi* (I, c. 16, et II, c. 84). Les *Rationes* de Ludolphe ont influencé Ignace de Loyola par l'intermédiaire de la *Vita Christi*.

7° *Flores et fructus arboris vitae Jesu Christi* (Bâle, Université, ms A. VIII. 28, f. 103ra-106rb; éd. W. Baier, dans *Mysterium der Gnade. Festschrift J. Auer*, éd. H. Rossmann et J. Ratzinger, Ratisbonne, 1975). Ludolphe y embrasse le mystère du Salut depuis la naissance du Christ envoyé par le Père jusqu'à son plein accomplissement dans la gloire du ciel; il s'inspire du *Lignum vitae* de saint Bonaventure. Pour les heures canoniales des sept jours de la semaine, il dégage de chaque mystère une « fleur » et trois « fruits » pour chaque heure. L'œuvre est rédigée en bouts-rimés et est en rapport avec la *Vita Christi*.

8° *Fausses attributions.* — L'*Expositio super canonem missae* est en réalité du chartreux Jean de Brunswick (DS, t. 8, col. 313-315). — L'*In Sent.* III *et* IV (Bâle, Université, ms B. V. 23) appartient au franciscain Landulphe Caracciolo † 1351 (DS, t. 2, col. 120). — Un *Tractatus super regulam S. Benedicti* (Wolfenbüttel, Herz.-Aug.-Bibl., Cod. Helmst. 691, f. 238-271; de 1511-1514) est attribué, à la fin, au *Magister Ludolphus* (de Saxe?) et, au début, à un abbé Bernard du Mont-Cassin, qui doit être l'auteur véritable.

Le *Speculum humanae Salvationis* (éd. J. Lutz et P. Perdrizet, 2 vol., Mulhouse, 1907) apparaît vers 1324 à Strasbourg dans les cercles dominicains; il est attribué par les éditeurs à Ludolphe, comme l'avait déjà fait en 1646 F. Theimon Stainmayr, bénédictin de Niederaltaich. Les raisons de cette attribution ne tiennent pas devant la critique. Sans doute, le *Speculum* et la *Vita Christi* émanent-ils du même milieu religieux et s'accordent-ils largement dans leur conception théologique. Le fait que certaines parties du *Speculum* soient reprises dans la *Vita* sans indication d'origine ne justifie pourtant pas l'attribution de ce traité à Ludolphe : il a procédé de même avec bien des ouvrages de son temps.

3. Vita Jesu Christi e quatuor Evangeliis et scriptoribus orthodoxis concinnata.

Éd. moderne par A.-C. Bolard, L.-M. Rigollot et J. Carnandet, Paris-Rome (Palmé), 1865, in-folio; 4 vol. in-8°, Paris-Rome, 1870; Paris-Bruxelles, 1878. L'édition in-folio est la meilleure, car beaucoup de citations y sont décelées, mais parfois fautivement. Une édition critique est très souhaitable.

Éd. anciennes : Paris, 1472; Cologne, 1472; Strasbourg, 1474; Nuremberg, 1478; Brescia, 1483; Lyon, avant 1486 et 1486; Venise, 1498. Jusqu'en 1870, on compte environ soixante éditions complètes.

La date de composition n'est pas établie avec certitude. Des indices permettent de la situer après 1348, vers l'époque du séjour de Ludolphe à Mayence, et au plus tard quelques années avant 1368. On peut admettre que, dès la période dominicaine de sa vie, l'auteur ait commencé des travaux préparatoires, et qu'il ait consacré plusieurs années à la composition de cette œuvre volumineuse.

La *Vita Christi* comprend deux parties, de 92 et 89 chapitres; dans plus d'un manuscrit, elle est répartie en 4 ou 5 volumes pour des raisons de commodité.

Elle est adressée à toutes les catégories de chrétiens; son orientation est moins spéculative que religieuse et pratique, bien qu'elle aborde les questions théologiques et expose l'ensemble de la doctrine du Christ et de l'Église. Le genre de la méditation de la vie de Jésus, dont Bernard de Clairvaux et Bonaventure furent les initiateurs, atteint avec la *Vita* de Ludolphe son sommet et son caractère original : l'auteur choisit à son gré parmi les épisodes de la vie du Christ, il les épure partiellement des amplifications ajoutées par les traditions et les ramène à leur réalité objective; il les enrichit ensuite d'une explication théologique. Dans cette *summa evangelica*, comme dit F. Broquin, l'un de ses éditeurs, la suite des méditations tend à harmoniser les quatre évangiles; de ce point de vue, l'*In unum ex quatuor* (PL 186, 10-620) du prémontré Zacharie Chrysopolitanus † 1155 fut un modèle important.

Dans ses aspects plus directement spirituels, la *Vita Christi* veut introduire à l'enseignement du Christ tel que Ludolphe le trouvait développé par les Pères, les autorités du passé et de son temps. Elle unit l'exégèse à l'enseignement ascétique et embrasse dans une vision historique du Salut l'ensemble du Mystère du Christ, depuis sa sortie du Père jusqu'à la récapitulation finale des siens dans la gloire. Ni avant ni après Ludolphe, l'ensemble du contenu de l'Évangile ne fut offert avec cette ampleur et sous cette forme à la méditation du chrétien. « Il n'est pas exagéré de dire que c'est l'un des plus beaux et savants ouvrages qui nous viennent du moyen âge.., presque toute la littérature patristique s'y trouve incorporée » (A. Wilmart, dans *Revue bénédictine*, t. 47, 1935, p. 268).

1) Sources. — Les sources de la *Vita Christi* montrent assez combien Ludolphe est l'homme de l'Église; ce sont elles qui font avant tout le secret du succès que l'œuvre a rencontré. Les textes des Pères et des auteurs du haut moyen âge sont empruntés pour une large part à la *Catena aurea* de Thomas d'Aquin, mais aussi à Anselme de Cantorbéry, Bernard de Clairvaux, Aelred de Rievaulx sous le nom de saint Anselme, Eadmer de Cantorbéry et Egbert de Schönau.

De très nombreux textes des 12e-14e siècles ont été insérés par Ludolphe dans la *Vita Christi*, textuellement mais sans indication d'origine; les déceler est difficile et souvent hasardeux.

Jusqu'à présent on a découvert, surtout dans la partie de l'œuvre consacrée à la Passion : le prémontré Zacharie (cité plus haut); Pierre Comestor; un pseudo-Bède cistercien (vers 1150, *De meditatione passionis Christi*, PL 94, 561-568); *Liber de passione Christi*, pseudo-Bernard, du cistercien Ogier de Tridino † 1214 (PL 182, 1133-1142); les commentaires des quatre évangiles d'Albert le Grand; le *Lignum vitae* de Bonaventure; les *Meditationes vitae Christi* (DS, t. 8, col. 324); Burchard du Mont-Sion, dominicain, *Descriptio Terrae sanctae*; David d'Augsbourg OFM, *De exterioris et interioris hominis compositione*; Guigues du Pont, chartreux (DS, t. 6, col. 1176-1179); Henri de Friemar ESA, *Expositio passionis dominicae* (DS, t. 7, col. 191-197); l'*Horologium sapientiae* d'Henri Suso; les *Postillae* d'Hugues de Saint-Cher; le *Compendium theologicae veritatis* d'Hugues Ripelin (DS, t. 7, col. 894); La *Legenda aurea* de Jacques de Voragine; Nicolas de Lyre, *Postilla*; Jacques de Milan, *Stimulus amoris* (selon la version longue; DS, t. 8, col. 48).

Les *Meditationes de passione Christi* de Jourdain de Quedlinburg (DS, t. 8, col. 1425) ont très vraisemblablement avec la *Vita Christi* de Ludolphe une source commune.

Mais la source la plus importante et la plus immédiate de Ludolphe est la *Vita Christi* de Michel de

Massa ESA † 1337, ouvrage presque oublié et souvent confondu avec celui de notre chartreux, ou considéré comme un de ses extraits; elle comporte en effet les mêmes incipit et explicit. Un seul manuscrit connu porte le nom de l'auteur (Leipzig, Université, ms 800, f. 1r-100r, 15e s.), les autres sont anonymes (vg Mayence, Stadtbibl. ms 1, 204; Bernkastel-Kues, Cusanusstift, mss 100 et 101). Le manuscrit de Cologne (Stadtbibl., GB Quart. 242) donne la *Vita Christi* de Michel de Massa comme prologue latin d'une famille de textes intitulée *Bonaventura-Ludolphiaanse Leven van Jezus* et, par conséquent, ne permet pas de penser que cette *Vita* soit une compilation des *Meditationes vitae Christi* pseudo-bonaventuriennes et de la *Vita Christi* de Ludolphe.

La *Vita Christi abbreviata* de Trèves (Stadtbibl., ms 782/1367) est tirée de Michel de Massa; elle n'est pas une traduction latine d'une vie de Jésus allemande du chartreux Adolphe d'Essen † 1439, comme le pense K. J. Klinkhammer (*Adolf von Essen und seine Werke*, Francfort/Main, 1972).

2) Diffusion. — Il est patent que, en manuscrits et par l'imprimerie, la *Vita Christi* de Ludolphe a eu une large diffusion dans les cercles spirituels des 15e et 16e siècles. Quand les langues nationales prirent leur pleine importance, des traductions relayèrent le latin original.

En allemand, il n'existe pas de traduction intégrale, mais dès 1396 une traduction abrégée fut réalisée (Engelberg-Zurich, Stiftsbibl., ms 339); il en fut de même aux Pays-Bas avant 1400 et en Angleterre avant 1500.

En français, on connaît plusieurs traductions anonymes d'avant 1467 et celle de Jehan Mansel vers 1477. Celle du franciscain Guillaume Le Menand fut imprimée (Paris, 1490; Lyon, 1487, etc); la dernière traduction intégrale est celle du chartreux F. Broquin (7 vol., Paris, 1870-1899).

En Espagne, traduction catalane par Roiz de Corella (Valence, 1495-1496); en 1502-1503, paraît à Alcala de Henares la traduction castillane d'Ambrosio de Montesino, que lut Ignace de Loyola. Trad. moderne par A. Rosello y Sureda, Madrid, 1847-1849.

Le cistercien Bernard d'Alcobaça réalisa une traduction vers 1442-1446; elle est imprimée à Lisbonne, 1495; c'est le premier livre imprimé en portugais. L'ouvrage est en cours de réédition (fac-simile, par A. Magne, 2 vol. parus, Rio de Janeiro, 1957 et 1968 = *Vita Christi* 1, c. 1-30 et 31-61).

Traductions italiennes : par Fr. Sansovino, Venise, 1570; Bologne, 1867 (trad. moderne).

3) Influence. — De la large diffusion de la *Vita Christi*, on peut déjà conclure à sa grande influence, mais on n'en a pas encore une vue complète, faute d'avoir assez étudié cette question. On constate cependant déjà une influence de Ludolphe sur les auteurs suivants :

a) dans les pays germaniques : les chartreux Henri Egher de Kalkar, Jacques de Jüterbog, Érasme de Fribourg, Barthélemy de Maestricht, Nicolas Kempf; — les bénédictins Jean de Kastl, Jérôme de Mondsee, Bernard de Waging; — les franciscains Jean Brugmann (DS, t. 8, col. 311-313) et Henri de Herp; — Henri de Saint-Gall (vers 1400), Jean Mombaer (la *Vita Christi* sera une lecture en faveur dans les milieux de la *Devotio moderna*), Jean Geiler de Kaysersberg, le théologien Jacques Philippi († vers 1510).

Il est probable que Jean Juste de Landsberg, chartreux, et le jésuite Pierre Canisius en ont été influencés. Luther en a-t-il subi l'influence? La question est à étudier (cf G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung*, 2e éd., Darmstadt, 1962). Relevons encore Sébastien Schmidt † 1696, le capucin Martin Linius de Cochem, le jésuite Wolfgang Zumsteeg † 1714, etc.

b) En Angleterre : Walter Kennedy (vers 1460), le chartreux Nicolas Love (vers 1421), John Fewterer † 1536.

c) En Espagne : l'influence de la *Vita Christi* s'est exercée sur les grandes figures spirituelles de l'âge d'or : Garcia Jimenez de Cisneros, le chartreux Jean de Padilla † 1520, Ignace de Loyola (DS, t. 7, col. 1310), le franciscain François de Osuna, Thérèse d'Avila, Jean de la Croix.

d) En France : Jean Gerson. Au 16e et encore au 17e siècles, la *Vita Christi* est une lecture courante. Des indices laissent penser qu'elle a exercé sur Bérulle, François de Sales, Jeanne-Françoise de Chantal, une certaine influence, qu'il faudrait préciser.

e) En Italie : Bernardin de Sienne, Marie-Madeleine de Pazzi, Alphonse de Liguori.

4. **Doctrine.** — Du fait que la *Vita Christi* utilise et rassemble des courants théologiques et spirituels variés, du fait aussi que Ludolphe médite l'Écriture sans aucunement systématiser la vie spirituelle et la théologie mystique, il est difficile de caractériser brièvement sa doctrine. Il se montre en tout cas extrêmement réticent à l'égard des phénomènes mystiques extraordinaires.

Les méditations de la *Vita Christi* sont structurées selon la tripartition : *lectio*, *meditatio*, *oratio*; pour la Passion, une *conformatio* précède l'*oratio*. Les chapitres, souvent très longs, sont comme allégés par la pause d'une *contemplatio* dans laquelle on peut s'arrêter, regarder ce qui se passe, s'en étonner et s'y affectionner. Des prologues introduisent la matière, des épilogues l'approfondissent, des digressions étendent le sujet.

Le but des méditations est de renouveler l'image de Dieu défigurée dans l'homme : renouvellement de la mémoire *(memoria)* par le souvenir *(recordatio)*, de l'intelligence par la sagesse, de la volonté par l'amour. Pour atteindre ce but, la *lectio* ne doit pas être superficielle, mais lente et quotidienne, et en suivant l'ordre des sujets. Celui qui veut méditer, déjà justifié par la pénitence, doit abandonner tous les soucis, les agitations, tout ce qui s'oppose aussi à ce que l'on médite; qu'il tende à s'unifier lui-même pour faire corps avec la Parole de Dieu, tout comme la Vierge Marie : « Rationabile enim videtur, quod quando corporaliter sibi voluit uniri Verbum aeternum, tunc ipsa spiritualiter sibi fuerit unita in contemplationis actu » (1, c. 5). Ensuite, celui qui médite se représentera en imagination le lieu de l'événement salvifique et cet événement lui-même; il se rendra présent à la parole et à l'action du Seigneur, et s'insérera en esprit comme témoin et compagnon des saints personnages évangéliques pour vivre avec eux le mystère : « ... quamvis multa ex his tanquam in praeterito facta narrantur, tu tamen omnia tanquam in praesenti fierent mediteris » (Prologue). Que partout et toujours l'homme pieux porte son regard sur le Christ tel qu'il s'est présenté « in actu et moribus ». A qui médite de cette manière, le Christ devient présent : « Ita enim et ipse Dominus in spiritu tibi praesens erit, sicut a te cogitabitur praesens esse » (II, c. 58).

Cette méditation de la vie de Jésus est fondée théologiquement. Puisque Jésus, Verbe fait homme et Fils du Père, est le miroir et l'exemplaire de toute sainteté, toute sa vie terrestre est enseignement, lumière, voie et vérité; le chrétien peut y trouver le prototype de sa vie et le chemin à ne jamais abandonner

qui mène à la contemplation de la splendeur divine : « Ad quam (contemplationem) nemo raptim potest pertingere, nisi proficiendo per istam vitam nostri Redemptoris » (Prol.). L'humanité transfigurée de Jésus, au ciel, est encore objet de joie.

Le même principe s'exerce en ecclésiologie : l'Église, fondée par l'Incarnation et la Passion, est avec ses sacrements indispensable au salut; cette vérité n'exclut pas cependant que, devant les défauts des clercs et des évêques, Ludolphe se livre à de mordantes critiques. Puisque le Seigneur, aujourd'hui encore, est présent de diverses manières dans son Église, qu'il y naît, qu'il y est écouté, qu'il y travaille encore et y souffre dans ses membres, il est possible de l'aider, de le servir, de le suivre dans la foi et l'amour. Celui qui vit de sa vie doit l'imiter et, dans la mesure du possible, exister, combattre et souffrir comme lui, rechercher plus l'honneur du Créateur que le sien propre.

La *Vita Christi* évite l'étroitesse de la seule vie terrestre du Christ; elle l'encadre dans son avant et son après éternel. Elle dépasse aussi toute fausse gloire humaine devant Dieu, puisque même l'ascèse la plus rigoureuse, l'acte le plus précis de renoncement, sont sous l'action de la grâce prévenante et concomitante (I, c. 18, 22, 37, 49) et que tout mérite humain a sa racine et sa source dans le Christ (II, c. 9).

Vita activa et *vita contemplativa* ne sont pas à opposer comme si elles étaient incompatibles; c'est le devoir qui détermine si et quand l'une et l'autre nous requièrent. Celui qui mène une vie active dans le ministère apostolique et la prédication de l'Évangile peut et doit être contemplatif, et inversement le contemplatif doit être actif chaque fois que l'exige le bien de l'Église (I, c. 61).

Dans le discernement des esprits (cf *supra* 6°), Ludolphe enseigne que la crainte, quand elle est durable, est signe du mauvais ange, et la consolation signe du bon ange. Le faux ange de lumière séduit sous l'apparence du bien et prépare ses embûches à ceux qui s'avancent dans la voie de la perfection.

La pauvreté et l'obéissance du religieux ont leur fondement dans la vie et les souffrances de Jésus. Comme le corps mort du Christ fut transporté sans opposer aucune résistance du Golgotha au sépulcre, de même le religieux doit-il obéir à son supérieur, comme s'il était un corps mort, sans discussion (*Vita Christi* II, c. 66; cf *Constitutiones S.J.* d'Ignace de Loyola, pars VI, c. 1, n. 548, surtout le texte espagnol).

En mariologie, Ludolphe enseigne la maternité spirituelle et la médiation de Marie dans la transmission de la grâce. La Rédemption est cependant le privilège exclusif du Christ grand prêtre, même si sa mère l'a accompagné dans sa passion (*socia passionis*, *Vita Christi* I, c. 11).

D'autres thèmes spirituels ont déjà été esquissés dans le DS : la composition de lieu (t. 2, col. 1321-1326), le dépouillement (t. 3, col. 470), les dévotions à l'enfance du Christ (t. 4, col. 660-661) et à la Sainte Famille (t. 5, col. 85), les exercices spirituels (t. 4, col. 1915), la familiarité avec Dieu (t. 5, col. 85), etc.

Voir la bibliographie détaillée de notre thèse : *Die Passionsbetrachtungen in der Vita Christi des Ludolf von Sachsen* (en préparation).

S. Autore, art. *Ludolphe*, DTC, t. 9, 1926, col. 1067-1070; *Tables*, col. 3038. — N. Paulus, *Der Strassburger Kartäuser Ludolf von Sachsen*, dans *Archiv für Elsässische Kirchengeschichte* (= AElsKG), t. 2, 1927, p. 207-222. — L. Zarncke, *Die Exercitia spiritualia des Ignatius... in ihren geistesgeschichtlichen Zusammenhängen*, coll. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Leipzig, 1931.

M. I. Bodenstedt, *The Vita Christi of Ludolphus..*, Washington, 1944; *Praying the Life of Christ...* (trad. anglaise des *orationes* concluant les 181 chapitres de la *Vita*), coll. Analecta cartusiana 15, Salzbourg, 1973. — E. Raitz von Frentz, *Ludolphe le chartreux et les Exercices de saint Ignace..*, RAM, t. 25, 1949, p. 375-388; *Unterscheidung der Geister bei Ludolf... und Ignatius von Loyola*, dans *Paulus*, t. 21, 1949, p. 187-195.

A. Passmann, *Probleme um Ludolf von Sachsen*, AElsKG, t. 19, 1949-1950, p. 13-34; *Die Kartause zu Strassburg*, t. 25, 1958, p. 81-97; t. 30, 1964, p. 143-160. — M. Martins, *Ludolfo de Saxonia e a « Vita Christi »*, dans *Brotéria*, t. 70, 1960, p. 675-682. — P. Vallin, *Les règles du discernement des esprits et Ludolphe..*, RAM, t. 38, 1962, p. 212-219.

C. C. De Bruin, *Het Bonaventura-Ludolphiaanse Leven van Jezus. Prolegomena voor een uitgave*, dans *L.-Reypens-Album*, Anvers, 1964, p. 115-130. — E. Salter, *Ludolphus of Saxony and his english Translators*, dans *Medium aevum*, t. 33, 1964, p. 26-35; *Nicholas Love's « Myrror of the Blessed Lyf of Jesu Christ »*, coll. Analecta cartusiana 10, Salzbourg, 1974. — Ch. A. Conway, *The Vita Christi of Ludolph of Saxony and late medieval Devotion centred on the Incarnation* (Diss., Toronto), même coll., Salzbourg, 1976.

Ludolphe est très souvent cité dans les articles du DS comme témoin de la piété médiévale; voir, par exemple : t. 1, col. 321, 603-604, 824, 1305, 1852; t. 6, col. 1178; t. 7, col. 2342.

Walter Baier.

LUDOVIC DE BESSE, capucin, 1831-1910. — Alphonse-Élisée Chaix naquit le 17 octobre 1831 à Besse-sur-Isolle (Var), où son oncle maternel, l'abbé Liautard, était curé. Il fit ses études au petit séminaire de Brignoles, puis au grand séminaire de Fréjus. A dix-neuf ans, il entra au tiers ordre franciscain et à vingt ans s'inscrivit aux « Tributaires des Cœurs de Jésus et de Marie ». Le 2 août 1850 il assiste indifférent, chez les capucins de Marseille, à la prise d'habit de Stanislas de Marseille (Ernest Arnoux van Gaver) et le 5 août, en adoration devant le Saint-Sacrement chez les Oblats de Marie, une voix intérieure le détermine à se faire capucin. Il commence son noviciat le 25 mars 1851. Sous-diacre en 1852, il interrompt ses études pour cause de santé. Il lit alors sainte Thérèse d'Avila et saint Jean de la Croix, qu'il relira souvent. Ordonné prêtre le 11 novembre 1856, il débute brillamment dans la prédication à Lyon et à Paris. Mais sa santé l'oblige à se cantonner dans la prédication de retraites et la direction spirituelle. Il est alors au couvent de Paris, et beaucoup de dames de la cour de Napoléon III s'adressent à lui, notamment Mme Thayer, fille du général Bertrand, le confident de Napoléon Ier. En 1870, il est élu premier définiteur provincial, vicaire du couvent de Paris et directeur des étudiants capucins. En 1872, il dirige pendant quelques mois les *Annales franciscaines*. En 1873, il est envoyé à Angers où il reste sept ans. C'est alors que commence sa prodigieuse activité sociale.

Son idée de base est que les catholiques doivent s'entraider mutuellement, sous la direction spirituelle du clergé, pour faire face à l'envahissement de l'anticléricalisme aussi bien libéral que populaire. En 1875, il fonde la « Société protectrice du travail » (Angers); il expose ensuite ses idées et ses expériences dans les congrès catholiques : Bordeaux (1876), Le Puy (1877), Chartres (1878), Angers (1879), Grenoble (1880), Le Mans (1881), Autun (1882). A Angers, il avait fondé la première « banque populaire » (1877); à Paris, en 1882, il établit le « crédit mutuel populaire » (cette initiative subsiste encore sous des formes diverses). De 1882 à 1903, il reste à

Paris, trois fois définiteur provincial et gardien du couvent. Les persécutions laïques le contraignirent à se retirer au couvent de San-Remo (Italie), où il mourut le 8 octobre 1910. Homme de grand talent, adonné à l'action sociale et à l'apostolat spirituel, Ludovic de Besse était aussi un polémiste juste et tenace.

Dans sa bibliographie (Hilaire de Barenton, t. 1, p. 350-358) nous retenons les œuvres touchant à la spiritualité.

Trois *Mois de Marie, extraits de la Cité mystique de Dieu, de Marie d'Agréda*, Paris, 1861-1864; — *Éclaircissements sur les œuvres mystiques de saint Jean de la Croix*, Paris, 1893 (cet ouvrage, écrit en 1860, se répandit, manuscrit, parmi les dirigés spirituels de l'auteur), rééd., 1928; traduction en anglais : *Light on the Mount Carmel; a Guide to the Works of St. John of the Cross*, Londres, 1926; — *Introduction* à la réédition du traité de Caussade : *De l'oraison..*, Paris, 1895; — *La fille du général Bertrand, Mme Amédée Thayer*, Paris, 1896; — *Le bienheureux Bernardin de Feltre et son œuvre*, 2 vol., Tours-Paris, 1902; — *La science de la prière*, Paris, 1903 (rééd., 1924; trad. allemande, Ratisbonne, 1909); — *La science du Pater*, Rome et Paris, 1904 (rééd., 1929); — *Marie révélée à ses enfants*, Rome et Paris, 1906 (rééd., 1910; trad. espagnole, Barcelone, 1917). Dans la pensée de Ludovic, ces trois derniers ouvrages forment une trilogie : *De l'oraison mentale et de la contemplation* (cf EF, t. 23, 1910, p. 171-184).

La meilleure introduction à l'enseignement spirituel de Ludovic est fournie par lui-même : « Où doit-on chercher la science de la prière? Évidemment à l'école des saints. Ceux-là savent ce qu'ils disent pour l'avoir pratiqué. Le mieux est de recourir à la source même dans leurs propres œuvres » (*La science de la prière*, ch. 31). C'est ce qu'il fit. Dès le noviciat il lit A. Rodriguez et J.-B. Saint-Jure, et bientôt après les maîtres du Carmel, sans oublier Alphonse de Liguori et Bonaventure. Vivant intensément dans l'union à Dieu, il parle des expériences mystiques et des grâces spirituelles d'après sa connaissance intime. Aussi bataille-t-il contre les auteurs (en particulier A. Poulain) qui exalteraient la méditation au détriment de la contemplation et voudraient en détourner en raison des dangers d'illusion qu'elle comporterait. La « science de la prière » veut libérer de la méditation discursive et acheminer vers l'oraison affective. « Nous avons écrit ce petit livre pour vulgariser les enseignements de saint Jean de la Croix sur l'oraison » (Préface). Après des généralités sur la prière (ch. 1-5), Ludovic traite de « l'oraison de méditation » *(sic)* (ch. 6-7), de l'oraison affective (ch. 8) et de l'oraison de foi qui occupe les ch. 9 à 24. « La méditation bien faite conduit à l'oraison affective. Celle-ci, à son tour, quand on en évite les écueils, mène à l'oraison de foi » (ch. 9), qui est une grâce commune. Les derniers chapitres sont consacrés à des questions diverses, telles les oraisons miraculeuses (ch. 25) ou les fausses prières (ch. 29). L'épilogue rappelle que « la prière est une science » (ch. 31).

Ludovic tient à mettre particulièrement en évidence que la vie d'oraison et l'oraison de foi sont communes. « La vie d'union à Dieu existe, quand une âme est embrasée d'un tel amour pour son Créateur qu'elle ne cesse de penser à lui avec tendresse » (*La mystique franciscaine*, EF, t. 5, 1901, p. 150). Même si le mot « embrasée » paraît fort, ce que dit l'auteur montre qu'il n'y a rien là de rare ni de privilégié, mais que des chrétiens pécheurs peuvent atteindre à cette vie d'union. Aussi Ludovic dit-il encore : « L'oraison de foi, *quand elle n'est pas habituelle* (c'est l'auteur qui souligne), n'est aucunement le fruit ni le signe d'une vie parfaite... Elle est un moyen de s'élever à la sainteté. Ce moyen a beau être très efficace, ce n'est après tout qu'un moyen » (*Science de la prière*, ch. 13). Certains relevèrent les hardiesses de l'auteur, d'autres le félicitèrent, d'où ses controverses sur lesquelles il n'y a pas lieu de s'étendre (cf RAM et VS aux tables). Auguste Saudreau, dont la correspondance avec Ludovic et avec son biographe est de grand intérêt, écrivait à ce dernier le 25 octobre 1912 : « La doctrine du P. Ludovic est la doctrine commune... Il l'avait surtout puisée dans S. Jean de la Croix, dont il avait lu les œuvres plus de vingt fois, comme il me l'a assuré ».

Cette « doctrine commune » est le fruit d'un éclectisme; Ludovic connaît et maîtrise la doctrine des auteurs sans s'attacher à une école déterminée et exclusive, fût-ce l'école franciscaine; c'est l'enseignement commun qu'il recherche à travers les docteurs de l'Église et ses saints. Comment voir dans Ludovic, comme le croit Ubald d'Alençon, le « restaurateur de la mystique franciscaine »? Ludovic répondrait, — un peu sommairement sans doute —, que « la mystique franciscaine n'est pas différente de celle que les saints ont enseignée depuis l'origine de l'Église » (EF, t. 5, 1901, p. 149), ce qui ne l'empêchait pas de reprendre l'analyse que fait A. Saudreau de l'*Itinerarium* de saint Bonaventure, en l'illustrant de belles pages de saint Jean de la Croix et de saint Pierre d'Alcantara, le franciscain maître spirituel de sainte Thérèse.

La langue, le style du P. Ludovic sont d'une pureté, d'une simplicité, d'une clarté telles qu'on peut le lire sans peine encore aujourd'hui.

Léon de Nantes, *Noces d'or du P. Ludovic de Besse*, Paris, 1901. — Hilaire de Barenton, *Le P. Ludovic de Besse*, t. 1 *Le religieux, l'orateur, l'apôtre de la mystique* Paris, 1913; t. 2 *L'apôtre et l'initiateur des œuvres sociales en France*, 1935. — Ubald d'Alençon, *La spiritualité franciscaine*, dans *Études franciscaines* = EF, t. 40, 1928, p. 92-93. — Remi de Papiol, *Una gloria franciscana, el M.R.P. Ludovic de Besse, mistic i restaurador de la mistica*, dans *Estudis franciscans*, Barcelone, t. 30, 1936, p. 35-70, 141-173.

Les Archives et la Bibliothèque provinciale des capucins de Paris possèdent une importante documentation sur Ludovic.

Willibrord-Christian VAN DIJK.

LUIS DE LEON, ermite de Saint-Augustin, † 1591. Voir LÉON (Louis de), DS, t. 9, col. 634-643.

LULLE (Raymond), tertiaire franciscain, † 1316. Voir RAYMOND LULLE (bienheureux).

LUMEN ANIME. — On connaît sous ce titre près de deux cents recueils d'*exempla* (cf DS, t. 4, col. 1885-1901), tirés de l'observation de la nature, à l'usage des prédicateurs populaires. La diversité d'origine et de composition de ces recueils est restée longtemps mal connue; une étude de Mary A. et Richard H. Rouse (*The Texts called « Lumen anime »*, AFP, t. 41, 1971, p. 5-113), fondée sur l'inventaire et l'examen des manuscrits, a renouvelé entièrement la question; nous la résumerons à grands traits, car elle apporte un éclairage significatif sur la prédication populaire de la fin du moyen âge et intéresse à ce titre l'histoire de la spiritualité.

Globalement, et sous réserve de complications et de transformations ultérieures, il convient de distinguer trois types de textes du *Lumen anime*, différents par leur organisation et partiellement par leur contenu.

Le *type A*, conservé en onze manuscrits (un des plus anciens est Marseille, Bibl. munic. 389, écrit à Trèves en 1407), est attribué à Bérenger de Landorre, né près de Rodez vers 1262, entré dans l'ordre dominicain en 1282, élu maître général en 1312, nommé archevêque de Compostelle en 1317 et mort en 1330. Selon le prologue (édité p. 73-74), Bérenger aurait compilé ce recueil à la demande d'un pape qui est sûrement Jean XXII. L'intention de l'auteur est indiquée dès le début : il s'agit, dans la ligne de *Rom.* 1, 20, de « conduire l'esprit humain, par les événements et les faits de l'ordre naturel, à la connaissance du Créateur ». Chaque *exemplum* comporte trois points : l'*exemplum* avec indication de l'auteur et du traité (assez souvent fictifs) dont il est tiré; l'application spirituelle; une autorité patristique à l'appui de cette application. Ce recueil fut imprimé à Augsbourg en 1518 : *R.P. Berengarii archiepiscopi Compostellani liber succinctus et mire succosus de eventibus rerum.*

Le *type B* apparaît d'abord dans le ms 130 de la bibliothèque de Vorau, rédigé en 1332. En tête, une note précise : « Iste liber vocatur lumen anime quem dominus Gotfridus canonicus et confrater noster ecclesie nostre Vorowensi diligentissime ordinavit ». Il y est aussi question de l'ordre du « pape Jean »; la rédaction est rattachée à l'Espagne, mais le nom de Bérenger n'y figure pas. Les *exempla* donnés ne concordent que rarement avec ceux du type A; le classement est moins rigoureux (A suivait en gros l'ordre alphabétique), les autorités patristiques sont groupées à part. En outre, les mss du type B comportent généralement un traité des vices et des vertus (c'est le *De septem peccatis mortalibus* qui sera édité à Strasbourg vers 1473), et un florilège alphabétique (extraits des Pères, docteurs et philosophes) qui reprend en grande partie (255 pièces sur 267) le *Manipulus florum* de Thomas d'Irlande (Hibernicus), compilé à Paris en 1306. On compte 21 mss de ce type; le texte en fut imprimé en 1477, chez Anton Sorg à Augsbourg, par le carme Matthias Farinator; d'autres éditions suivirent.

Le *type C* fut rédigé peu après B, en tout cas avant 1357, date du plus ancien ms (Opava 505); appelé parfois *Parvum* ou *Minus lumen anime* (par comparaison avec B), il ne contient pas de prologue mais plusieurs mss en attribuent la composition à un *Apostolicus Johannes modernior*, qui est là encore Jean XXII. Ce type dérive étroitement du type A, bien qu'il n'en reproduise que la moitié environ des *exempla*. Ceux-ci sont organisés selon la même disposition ternaire, et classés selon un ordre alphabétique plus rigoureux. On connaît 68 mss de ce type.

Comme beaucoup de compilations de la fin du moyen âge (vg *La Somme le Roy* de Laurent d'Orléans, cf DS, t. 9, col. 405; les *Auctoritates Aristotelis*.., etc), celle du *Lumen anime* se prêtait aux remaniements ultérieurs. Il existe des recueils où les *exempla* sur la Vierge Marie sont isolés, d'autres où l'on trouve une contamination des types B et C et que J. Klapper a désigné à tort sous le titre *Magnum lumen anime* (dans W. Stammler, *Verfasserlexikon*, Berlin-Leipzig, 1935-1955, t. 1, col. 195-196, 606-608; t. 2, col. 194-199, etc). C'est une de ces formes élargies qui fut traduite en 1426 par Ulrich Putsch, sous le titre *Licht der Seele.*

L'époque et l'aire géographique de diffusion du *Lumen anime* sont assez bien définies : fin du 14e et 15e siècle, partie centrale de l'Empire germanique. Cette diffusion semble en outre liée à la réforme bénédictine de la fin du 14e siècle, au développement de la prédication populaire et à l'intérêt pour les phénomènes de la nature, considérés cependant comme symboles des réalités surnaturelles et non d'un point de vue scientifique. Bien des questions restent à résoudre, notamment celle de l'identité des auteurs et des titres d'ouvrages dont sont extraits les *exempla.*

Aimé SOLIGNAC.

LUMIÈRE. — I. *Étude biblique.* — II. *Étude patristique.* — III. *Le thème de la lumière au moyen âge.* — IV. *Chez Ruusbroec.* — V. *Lumière et vie chrétienne aujourd'hui.*

I. ÉTUDE BIBLIQUE

On rencontre le thème de la lumière (φῶς) tout au long des pages de l'Écriture sainte. On peut même faire le récit de l'histoire du salut en prenant ce thème comme fil conducteur, surtout si on lui adjoint les thèmes et les vocables bibliques apparentés, tels que gloire, feu, luire, voir, etc. Par une admirable « inclusio » *(Entsprechungsmotif)*, les premières et les dernières pages de la Bible présentent leur message au moyen de l'image de la lumière. Le thème de la lumière se trouve abondamment dans la spéculation des philosophes (Parménide) comme dans les écrits de toutes les religions. La pensée biblique a subi, ici comme ailleurs, des influences très diverses, en particulier hellénistiques et helléno-orientales. Enfin, à l'intérieur même du monde biblique, ce thème a évolué, comme tous les thèmes bibliques, avec la théologie et l'anthropologie ambiantes (ancien Testament, Intertestament, nouveau Testament).

1. **Ancien Testament.** — Il convient de distinguer différents niveaux auxquels la Bible se situe pour parler de la lumière.

1° LA LUMIÈRE COSMIQUE. — La réalité physique et le bienfait de la lumière (avant tout celle du soleil) sont une expérience immédiate et constante. La Bible part de là pour développer une théologie : *Dieu est créateur de la lumière et des ténèbres* (*Gen.* 1, 3-5; *Is.* 34, 7; *Jér.* 31, 35; *Amos* 5, 8; *Ps.* 136, 7-9). Cette affirmation dissipe d'avance tout dualisme radical. Dieu est créateur du cosmos. La Bible peut donc évoquer lumière et ténèbres comme des éléments d'un ensemble harmonieux. Jamais la lumière n'est mentionnée sans son partenaire, le monde de la nuit et des ténèbres (une seule exception, mais capitale : Dieu est la lumière qui ne connaît ni ombre ni déclin).

Lumière et ténèbres sont les alliées de Dieu, ses fidèles servantes. Dieu leur donne des ordres et elles lui obéissent : « Il envoie la lumière et elle part. Il la rappelle et elle obéit en tremblant » (*Baruch* 3, 33-35). Si Dieu l'exige, le soleil retarde son coucher (*Josué* 10, 12-14); à la fin, après avoir accompli fidèlement son office, ce serviteur disparaîtra : le Seigneur seul sera la lumière (*Apoc.* 21, 23).

Lumière et ténèbres, en ce temps de l'histoire, ont aussi une fonction cultuelle : elles rythment parfaitement les temps de la prière. *Lumière et ténèbres louent ensemble leur Créateur.* Elles sont les célébrants d'une grandiose liturgie cosmique. C'est leur véritable vocation.

Ainsi, par le biais d'une cosmologie et d'une cosmogonie très primitives, la seigneurie divine est affirmée avec force ainsi que la volonté d'un univers harmonieux. L'alliance noachique (*Gen.* 8, 22) annonce, prépare l'alliance mosaïque et, plus lointainement, la nouvelle et éternelle alliance en Jésus-Christ.

2° La lumière divine. — La Bible, comme les livres sacrés des autres religions et comme les poètes, en recourant à l'image de la lumière cosmique, vise une réalité spirituelle, transcendante. La lumière dit l'action de Dieu, son mode d'intervention et d'influence. Il n'est pas question de définir Dieu lui-même par cette image (il est caché, *Is.* 45, 15), mais de dire ce qu'il est pour nous. Nous avons affaire à une image fonctionnelle servant à caractériser la manifestation de la divinité (cette remarque vaut aussi pour Jésus, lumière du monde). « Un Dieu vivant et souverain comme celui d'Israël peut choisir toutes sortes de moyens pour manifester sa présence, mais comme sa nature véritable est spirituelle et par conséquent invisible, aucun moyen ne sera suffisant pour rendre cette présence d'une façon adéquate » (E. Jacob, *Le Dieu vivant*, p. 55).

La manifestation de Dieu, liée parfois à ces forces naturelles que sont le vent, le tremblement de terre, le feu, prit d'autres formes plus nobles : l'ange, la parole, la face de Yahvé. La face de Yahvé, c'est la manifestation (non sensible) d'une proximité divine (*Ex.* 33, 11; *Is*, 63, 9; *Ps.* 4, 7; 67, 2).

De même, la gloire de Dieu dit sa sainteté et son rayonnement (cf DS, t. 6, col. 422-428). Si la théologie sacerdotale a eu tendance à lier la manifestation de cette gloire à certains lieux : la ville sainte, l'arche, le temple, d'autres textes de la Bible évitent de la localiser et, pour ainsi dire, de l'emprisonner (*Ps.* 8, 2; 19, 2; *Jean* 1, 14). Toujours et partout se sent, dans la Bible, le souci d'éviter une identification de Dieu avec la lumière cosmique, la lumière du soleil, comme le faisaient les cosmogonies qui divinisaient les astres. La lumière n'est que son lieu d'habitation (1 *Tim.* 6, 15-16) et son vêtement (*Ps.* 104, 1-2).

3° La lumière sapientielle. — Rien de plus normal que le choix de l'image et de l'expérience de la lumière physique, qui pénètre tout et épanouit tout, pour signifier l'expérience humaine de la rencontre avec Dieu. L'expérience que l'homme de la Bible fait de Dieu, de sa proximité, de son omniprésence, de sa puissance est, au plan spirituel, le pendant de l'expérience de la lumière au plan matériel, avec toutefois cette condition que la lumière divine a besoin de l'accueil de l'homme, de l'ouverture librement consentie au don du ciel.

En ce sens, Dieu est comme une lumière pour quiconque met sa foi en lui : « Dieu est ma lumière » (*Ps.* 27, 1; 97, 11; 112, 4; *Michée* 7, 8; *Eccl.* 2, 13; *Sag.* 7, 10 et 29). En ce sens aussi, toutes les valeurs bibliques sont lumière pour celui qui les cultive : la thora, la justice, la sainteté (*Ps.* 19, 9; *Prov.* 6, 23; *Sag.* 18, 4).

Lumière et ténèbres sont les deux voies possibles (*Sag.* 5, 6-7; *Prov.* 4, 18-19). Elles deviennent des qualifications morales pour des catégories d'hommes. C'est à ce niveau, à l'exclusion des deux précédents (lumière cosmique, lumière divine), que l'on peut parler d'un combat entre la lumière et les ténèbres comme entre deux forces rivales ou deux puissances ennemies. Toutefois, ce n'est jamais un combat entre puissances qui auraient les mêmes chances. Dieu reste le maître absolu. La liberté humaine, même rebelle, ne viendra pas à bout de la lumière divine. Les ténèbres, le mal moral sont essentiellement le refus de la lumière offerte et les conséquences de ce refus. La lumière, ce sont, pour l'homme, toutes les possibilités de s'épanouir sous le regard de Dieu.

4° La lumière messianique. — A l'emploi sapientiel du thème et de l'image de la lumière, s'en ajoute un autre non moins fréquent, par lequel le peuple de l'ancien Testament exprime son messianisme. Les deux utilisations interfèrent et se rejoindront dans le Christ. L'une, la sapientielle, aboutira à la théologie du Logos incarné. L'autre, la messianique, nourrira l'apocalyptique.

Ainsi, l'image de la lumière du soleil en sa course, de l'aube vers le plein midi, est apte à exprimer l'espoir grandissant de la venue du Messie et les « préparations » de l'événement. La certitude de la venue du Messie n'est pas moindre que celle que donne la vue du soleil levant. Et cette venue est entrevue comme une lumière plus merveilleuse que toute lumière jusqu'ici expérimentée : « La lumière de la lune sera comme la lumière du soleil et la lumière du soleil deviendra sept fois plus forte, comme la lumière de sept jours » (*Is.* 30, 26; cf 42, 6; 51, 5; 60, 1; *Hab.* 2, 14; *Michée* 7, 9).

Le choix même de l'image de la lumière pour dire l'eschatologie biblique est très significatif. Cette image neutralise tout d'abord d'autres images qui, sans elle, orienteraient l'imagination vers une réalité messianique trop matérielle; elle suggère ensuite que l'eschatologie sera connaissance, « vision », vie dans le rayonnement de la gloire de Dieu.

5° La lumière, thème de l'Intertestament. — Les textes apocryphes de l'ancien Testament comme ceux de Qumrân confirment l'importance du rôle de l'image de la lumière jusqu'au seuil du nouveau Testament. A s'en tenir aux textes de Qumrân, on peut faire les observations suivantes.

1) Il semble que l'on accentue indûment le dualisme lumière-ténèbres. Il y a deux sphères d'existence qui ont chacune leur structure, leur organisation, leurs militants, leurs chefs, leur discipline. « Dans le séjour de la lumière se trouvent les générations de fidélité, et de la source des ténèbres sortent les générations de perversité. Dans la main du Prince des lumières (Dieu? Michaël?) se trouve la domination de tous les fils de justice : ils marchent dans les voies de la lumière. Dans la main de l'Ange des ténèbres réside toute la domination des fils de perversité : ils marchent dans la voie des ténèbres » (*La Règle de la Communauté*, col. III, 19-21; trad. P. Guilbert, dans *Les Textes de Qumrân*, t. 1, Paris, 1961, p. 32).

2) D'autre part, on donne de plus en plus d'importance au combat cosmique final. Il est décrit sous les images les plus vives. Ce sera un « peirasmos » terrible, avec l'éventualité du triomphe passager des puissances des ténèbres. Mais, à la fin, « l'impiété sera humiliée sans aucun reste et il n'y aura pas de rescapés chez tous les fils de ténèbres. Les fils de justice brilleront pour toutes les extrémités de l'univers; ils iront en brillant jusqu'à la consommation de tous les temps des ténèbres » (*La Règle de la Guerre*, col. I, 6-8; trad. J. Carmignac, *ibidem*, p. 92). Le combat spirituel, ascétique, personnel n'est envisagé qu'à l'intérieur de ce combat eschatologique.

3) Les fils de la lumière qui se savent les élus de Dieu n'ont que malédiction et haine pour les fils des ténèbres. Ce qui ne va pas sans suffisance ni orgueil : « Maudit sois-tu, sans miséricorde dans les ténèbres de tes œuvres, et châtié sois-tu dans l'obscurité d'un feu éternel. Que Dieu ne fasse pas miséricorde à tes appels et qu'il ne t'absolve pas en pardonnant tes égarements » (*La Règle de la Communauté*, col. II, 7-8; *ibidem*, p. 26).

Malgré la conviction absolue des fils de la lumière que Dieu triomphera toujours, le climat général qui caractérise ce milieu religieux est le pessimisme causé par une vue très sombre de la condition humaine.

2. **Nouveau Testament.** — L'image de la lumière qui avait servi à annoncer l'événement messianique à venir sert désormais à décrire l'événement salvifique en Jésus-Christ et la condition nouvelle de ses disciples. On doit parler de la lumière faite « chair ». La lumière est christophanie. La lumière, symbole d'une réalité divine entrevue, est maintenant une personne : Jésus. On passe ainsi du plan du symbole et des images au plan existentiel de l'expérience d'une rencontre avec Quelqu'un : le Verbe de Dieu fait chair. Tout ce que le symbole suggérait dans les textes de l'ancien Testament, Jésus le réalise d'une manière unique, plénière, définitive. Toute la charge biblique, cultuelle et existentielle que véhiculaient les textes de l'ancien Testament sur la lumière est reportée sur la personne de Jésus.

Sa venue est « la visite du soleil levant, illuminant ceux qui se tiennent dans les ténèbres et l'ombre de la mort » (*Luc* 1, 78-79). A sa naissance, « la gloire du Seigneur enveloppe de sa clarté les bergers de la contrée » (2, 9). Siméon accueille l'enfant au temple en le proclamant « Lumière destinée à éclairer les nations » (2, 32). Sur la montagne de la Transfiguration, « Jésus change de visage et ses vêtements deviennent d'une blancheur fulgurante » (9, 29). La foi en sa résurrection est fondée principalement sur les apparitions du Ressuscité. L'expression : « Il a été vu » (ὤφθη) est employée ici à dessein (1 *Cor.* 15, 5-8; cf *Marc* 16, 11-14; *Luc* 24, 34; *Actes* 1, 3).

Le rappel le plus solennel dans le nouveau Testament du thème biblique de la lumière est l'affirmation du Christ johannique : « Je suis la lumière du monde » (*Jean* 8, 12; cf 1, 4-10; 3, 19-21; 9, 5; 12, 46). Elle est du même genre littéraire et théologique que les affirmations parallèles : « Je suis la vigne »; « je suis le chemin, la vérité et la vie »; « je suis la porte »; « je suis le bon berger »; « je suis le pain vivant »; mais elle est encore renforcée par cette autre déclaration johannique : « Le Verbe était la lumière véritable » (*Jean* 1, 9). Cette précision a une allure polémique. Il s'agit en effet, face aux gnostiques de toutes écoles, de montrer que Jésus est la seule lumière envoyée par Dieu pour vaincre les ténèbres. Aux premiers temps de l'Église, il fallait marquer fortement que le Christ est le seul médiateur du salut entre Dieu et les hommes. Ce ne sont donc pas des entités supraterrestres, des archontes, des puissances cosmiques qui sont les relais de la grâce et de la lumière de Dieu vers les hommes, mais c'est l'un d'entre nous, ayant vécu notre vie, ayant été mis à mort, étant ressuscité d'entre les morts, participant désormais à la plénitude de la puissance judicatrice et salvatrice de Dieu.

« La notion de lumière est essentiellement métaphorique. En affirmant que le Christ est la lumière des nations ou de ceux qui sont dans les ténèbres, on n'imagine aucune épiphanie sensible du Christ au monde. C'est par la réalité du salut qu'il apporte que le Christ est lumière; mieux encore, c'est par l'effet de ce salut. Il est lumière par la joie de la délivrance qu'il procure, par la magnificence d'un don divin qu'il proclame. Sa venue produit ainsi la même réaction que la vision de la lumière sur les captifs ou les aveugles qui en ont été longtemps privés » (J. Dupont, *Essais..*, p. 91).

Face au Christ, la lumière du monde, deux réactions sont possibles, qui sont deux modes d'existence : l'acceptation ou le refus. Comment le nouveau Testament exploite-t-il l'opposition lumière-ténèbres?

1° Dans les synoptiques, il s'agit avant tout d'une antinomie pratique, d'ordre moral. La lumière, c'est le bien; les ténèbres, le mal. Plus précisément, la lumière, c'est le bien que l'on fait au prochain (*Mt.* 5, 15-16). La lumière qui brille aux yeux des hommes, ce sont les bonnes actions. Si les personnes sont appelées lumière, c'est que personnes et œuvres ne font qu'un selon une façon de parler qui vient de l'ancien Testament (*Is.* 42, 6; 49, 6). Dans cette optique, les ténèbres signifient le mensonge, l'égoïsme et toute malice.

Lumière a aussi le sens de perspicacité, lucidité, prévoyance quant aux choses essentielles du salut et quant au chemin qui y conduit. Les ténèbres symbolisent l'aveuglement spirituel et surtout l'obstination dans cet aveuglement. On commence par ne pas vouloir voir le bien, la vérité, le Messie. On finit par ne plus pouvoir voir le bien, la vérité, le Messie en la personne de Jésus (*Mt.* 13, 13-15).

Jésus guérit des aveugles mais, à chaque guérison, perce son désir de délivrer d'un aveuglement autrement plus malfaisant que la cécité corporelle (*Mt.* 6, 22-23). Recouvrer la vue exige, selon l'Évangile, le sacrifice des points de vue étroits, des curiosités frivoles ou nuisibles (*Mt.* 5, 29).

Enfin, l'opposition lumière-ténèbres sert à décrire le drame du jugement eschatologique et ses conséquences : les ténèbres extérieures (*Mt.* 8, 12; 22, 13; 25, 30) ou la vie éternelle et la joie dans le Seigneur (*Mt.* 25, 21 et 46).

2° dans les épitres pauliniennes, l'opposition lumière-ténèbres sert à décrire la rivalité historique entre deux régimes de dispensation du salut : la loi ancienne et la grâce du Christ. Paul a la mission d'assurer le passage d'un régime périmé à un régime nouveau, c'est-à-dire de l'esclavage à la liberté, aussi bien pour les païens que pour les juifs : « Je te délivrerai du peuple et des nations païennes vers lesquelles je t'envoie, moi, pour leur ouvrir les yeux, afin qu'elles reviennent des ténèbres à la lumière et de l'emprise de Satan à Dieu » (*Actes* 26, 17-18). Les privilèges qui s'attachaient à la loi sont réduits à néant. Se réclamer de ces privilèges, c'est s'aveugler. Se convertir, recevoir la nouveauté de Jésus-Christ, c'est déboucher sur le royaume de la lumière (*Col.* 1, 12-13; 2 *Cor.* 3, 14-18). Il y a un choix à faire : « Quelle union entre la lumière et les ténèbres? Quelle entente entre le Christ et Béliar? » (2 *Cor.* 6, 14-16); le choix qui marque l'entrée dans la vie nouvelle doit être prolongé par une nouvelle manière de vivre : « Comme il sied en plein jour, conduisons-nous avec dignité » (*Rom.* 13, 13; cf 1 *Thess.* 5, 4-8; *Éph.* 5, 8-19). « Le fruit de la lumière consiste en toute bonté, justice et vérité » (*Éph.* 5, 9).

L'emprise de la lumière sur tout l'être n'est pas habituellement phénomène ponctuel, fulgurant (*Actes* 9, 3), mais lente imprégnation. L'existence chrétienne dans la lumière n'a rien d'un phénomène physique ou chimique, nécessaire et irréversible. A cause de la liberté, l'aveuglement des individus et des communautés est toujours possible. On peut retourner à ses ténèbres, rentrer dans les ténèbres, redevenir ténèbres. On peut « éteindre l'Esprit » (1 *Thess.* 5, 19), avec cette limitation toutefois que le baptême demeure.

Lorsque Paul parle de la résurrection des morts, il

emprunte, pour décrire l'état terminal, le vocabulaire de la lumière des cosmogonies ambiantes (5 fois le terme *doxa*, éclat, *Lichtglanz*, en 1 *Cor.* 15, 40-41).

3° Dans les écrits johanniques, la dualité lumière-ténèbres change une fois encore de contexte et de portée théologiques et anthropologiques. Le lieu de l'affrontement est le cœur de l'homme. Ce que l'apocalypse juive attendait du futur, les disciples de Jésus l'expérimentent au plus intime de leur être. Lumière et ténèbres indiquent deux sphères d'existence, individuelle et communautaire, caractérisées avant tout par le rapport qu'elles ont avec la personne et l'œuvre de Jésus.

La lumière, c'est précisément la lumière de la foi au Christ. Arriver à la lumière, marcher dans la lumière, c'est venir à Jésus, suivre Jésus. Il s'agit d'accueillir Jésus, de chercher à le connaître, d'observer ses commandements, en un mot de croire en lui (*Jean* 1, 12-14; 2, 11 et 23; 3, 3. 15-16. 21. 36; 5, 23-24; 6, 37 et 40; 8, 12. 30. 32; 9, 25; 10, 27-28; 11, 9-10; 12, 35-36; 14, 7. 9. 14; 17, 8 et 25-26; 18, 37; 20, 29-31). A la limite, voir Jésus, c'est voir le Père et c'est déjà entrer dans la sphère divine. Quand 1 *Jean* 1, 5 dit : « Dieu est lumière », on peut sous-entendre : Dieu est lumière dans le Christ; une expression d'allure ontologique prend ainsi un sens christologique.

Les ténèbres, à l'inverse, c'est le refus de la foi en Jésus. Ce refus est un péché, est le péché avec toutes les conséquences dans le domaine du comportement concret (*Jean* 1, 11; 3, 19 et 36; 5, 37-38; 7, 48; 8, 19. 21-23. 43-47; 9, 28 et 41; 10, 25-26; 15, 22-24; 16, 25).

Ainsi se constituent deux familles spirituelles : « Ceux qui demeurent dans la parole de Jésus, qui sont ses disciples, qui connaissent la vérité et que la vérité rend libres » (*Jean* 8, 31-32) et « ceux qui ont pour père le diable, menteur et père du mensonge » (8, 44). Il y a « ceux qui vivent en Jésus » (1, 12) et « ceux qui ne l'ont pas reçu » (1, 11).

Toutefois, la lumière n'est jamais définitivement refusée. La parole du prophète : « Vous aurez beau voir, vous n'apercevrez pas » (*Is.* 6, 9-10, repris en *Mt.* 13, 14) n'est pas une condamnation sans recours et ne dit pas un destin fixé à tout jamais. Elle est une alerte et une invitation à ne pas laisser passer l'heure de la rencontre de Jésus (*Jean* 4, 10; 18, 37).

4° Les écrits gnostiques aux premiers siècles chrétiens. — Le thème du combat de la lumière et des ténèbres prend, dans la gnose, une forme incompatible avec la pensée profonde du nouveau Testament. La dualité, au plan moral, historique, existentiel qui se manifeste dans la Bible y devient un dualisme cosmique radical : l'opposition matière-esprit. Si la Bible a toujours voulu se préserver d'un tel dualisme, elle n'en a pas moins été touchée sporadiquement.

Pour la gnose, l'âme est une étincelle tombée de la sphère divine lumineuse dans la sphère ténébreuse de la matière. Elle aspire à sortir de cette prison et à retourner dans la lumière qui est son milieu de vie et d'épanouissement. Il n'y a de salut que par évasion.

Bien que datant du 3e siècle après Jésus-Christ, voici un texte (entre beaucoup d'autres) qui reflète la mentalité de l'époque antérieure : « O lumière des lumières en qui j'ai cru dès le commencement.., sauve-moi... Je me trouve dans ce lieu pleurant et cherchant la lumière que j'avais vue dans les hauteurs... Sauve-moi en elle.., ne me laisse pas sombrer dans ces ténèbres... Exauce-moi, ô lumière, car précieuse est ta grâce... Jette sur moi un regard suivant la grande miséricorde de ta lumière... Sauve-moi à cause des archontes qui me haïssent... Je cherchais la lumière, ils m'ont donné les ténèbres... Maintenant, ô lumière qui es en moi et qui es avec moi, je glorifie ton nom, ô lumière, dans la gloire... La lumière a exaucé la matière et ne laisse aucune matière sans la purifier » (*Pistis Sophia*, dans H. Leisegang, *La gnose*, trad. franç., Paris, 1971, p. 265-268).

Spiritualité émouvante, sotériologie grandiose, mais qui ne sont pas chrétiennes.

Conclusion. — Il faudrait achever et élargir cette présentation sommaire du thème biblique de la lumière en signalant les thèmes et les vocables apparentés. Une seule image, en effet, si riche soit-elle, ne peut signifier à elle seule la totalité du salut chrétien. C'est l'ensemble des symboles qui permet une approche du mystère chrétien. Dans l'Écriture, le symbole de la lumière voisine avec les symboles les plus variés qui le complètent et le précisent; les réalités du salut ont toutes quelques liens avec le thème de la lumière.

Lumière-vérité. La lumière fait penser à la vérité au sens biblique de justice, justesse, droiture, authenticité, fidélité (*Jean* 3, 21; 1 *Jean* 1, 6).

Lumière-vie. Il y a parenté étroite entre ces deux réalités. La lumière est indispensable à la vie (*Prov.* 36, 10; 56, 14; *Jean* 1, 4 et 9; 3, 36). « Le Christ Jésus a fait resplendir la vie » (2 *Tim.* 1, 10).

Lumière-thora-parole. La loi n'est pas un moyen d'asservissement et d'oppression mais un guide qui éclaire notre route (*Ps.* 19, 9; 119, 105; *Baruch* 4, 1-2; *Prov.* 6, 23; *Sag.* 18, 4; cf DS, t. 8, col. 1532-1537). On parle d'une parole lumineuse. On dit : je vois bien ce que vous dites. Et Claudel a lié étroitement voir et écouter : l'œil écoute.

Lumière-charité. La charité devient lumière pour les autres : « Rompre les chaînes injustes, partager le pain avec les affamés... Fais cela, alors ta lumière poindra comme l'aurore et les ténèbres deviendront plein midi » (*Is.* 58, 6-10; *Éph.* 5, 9; *Jean* 3, 20-21; 1 *Jean* 2, 9-10).

Lumière-jugement. La lumière du jugement portera sur les vies individuelles comme sur l'histoire dans sa globalité. Pour le mal, la lumière du jugement sera un feu qui dévore (*Is.* 10, 16-17); pour le bien, la lumière du jugement sera ostension, dévoilement, réhabilitation (*Jean* 17, 24).

Lumière-salut. La condition des justes dans le monde à venir est une condition de gloire, de lumière, de bonheur. La lumière est le symbole retenu par la Bible pour dire lointainement et maladroitement le mode de participation à la condition divine.

En résumé, l'image de la lumière est, à la vérité, un bon outil linguistique, symbolique, parénétique pour explorer et exprimer une théologie du salut chrétien.

1. *Histoire des religions.* — Vue d'ensemble rapide et suggestive : Mircea Eliade, *Signification de la « lumière intérieure »*, dans *Eranos Jahrbuch*, t. 26, 1957, p. 189-242. — G. Mensching, *Die Lichtsymbolik in der Religionsgeschichte*, dans *Studium Generale* (= StG), t. 10, 1957, p. 422-432.

S. Aalen, *Licht und Finsternis*, RGG, t. 4, 1960, col. 357-359 (bibliographie). — A. Closs et R. Schnackenburg, *Licht*, LTK, t. 6, 1961, col. 1022-1023 et 1025-1026. — H. Conzelmann, Φῶς, dans Kittel, t. 9, 1971, p. 302-349. Ces trois encyclopédies donnent des indications sur la lumière dans les religions orientales. Pour les conceptions iraniennes et leurs prolongements dans l'Islam shi'ite et la culture occidentale, voir H. Corbin, *En Islam iranien*, 4 vol., Paris, 1971-1972, et *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Paris, 1971. — W. von Soden, *Licht und Finsternis in den sumerischen und*

babylonisch-assyrischen Religionen, StG, t. 13, 1960, p. 647-653.

2. *Grèce.* — R. Bultmann, *Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum*, dans *Philologus*, t. 97, 1948, p. 1-36; repris dans *Exegetica*.., Tübingen, 1967, p. 323-355. — W. Beierwaltes, *Lux intelligibilis. Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen*, Munich, 1957. — W. Luther, *Wahrheit, Licht und Erkennen im Sonnengleichnis von Platons Politeia*, StG, t. 18, 1965, p. 479-496; *Wahrheit, Licht und Erkenntnis in der griechischen Philosophie bis Demokrit*, dans *Archiv für Begriffsgeschichte*, t. 10, 1966, p. 1-240. — H. Musurillo, *The Light and the Darkness. Studies in the dramatic Poetry of Sophocles*, Leyde, 1967. — D. Bremer, *Hinweise zum griechischen Ursprung und zur europäischen Geschichte der Lichtmetaphysik*, dans *Archiv für Begriffsgeschichte*, t. 17, 1973, p. 1-35.

3. *Dans la Bible.* — A. Feuillet et P. Grelot, *Lumière et ténèbres*, dans *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 1970, col. 684-690. — S. Agrelo, *El tema bíblico de la luz*, dans *Antonianum*, t. 50, 1975, p. 353-417.

Ancien Testament et judaïsme. — A.M. Gierlich, *Der Lichtgedanke in den Psalmen*, Fribourg-en-Brisgau, 1940. — S. Aalen, *Die Begriffe « Licht » und « Finsternis » im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus*, Oslo, 1951. — P. Evdokimov, *Le mystère de la lumière dans la Bible*, dans *Bible et vie chrétienne*, n. 4, 1953-1954, p. 40-52. — J. Hempel, *Die Lichtsymbolik im Alten Testament*, StG, t. 13, 1960, p. 352-368. — E. Jacob, *Le Dieu vivant*, Neuchâtel, 1971, p. 55-72. — J.-E. Ménard, *Exégèse biblique et Judaïsme*, Strasbourg, 1973.

Nouveau Testament et Qumrân. — H.H. Malmede, *Die Lichtsymbolik im Neuen Testament*, Diss., Bonn, 1960. — S. Aalen, *Der Begriff des Lichtes in den synoptischen Evangelien*, dans *Exegetisk Årsbok*, t. 22/23, 1957-1958, p. 17-30.

G. P. Wetter, *Ich bin das Licht der Welt. Eine Studie zur Formelsprache des Johannesevangeliums*, Stockholm-Leipzig, 1914. — A. Charue, *Vie, Lumière et Gloire chez saint Jean*, dans *Collationes namurcenses*, t. 29, 1935, p. 65-77, 229-241. — J. Dupont, *Essais sur la christologie de saint Jean*, Bruges, 1951, p. 55-72. — J. Chmiel, *Lumière et charité dans la 1re Épître de saint Jean*, thèse, Rome, Grégorienne, 1971. — D. Mollat, art. S. Jean, DS, t. 8, col. 203 svv.

L.R. Stachowiak, *Die Antithese Licht-Finsternis. Ein Thema der paulinischen Paränese*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 143, 1963, p. 385-421.

F. Nötscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte*, Bonn, 1956, p. 92-148.

Dominique Mathieu.

II. ÉTUDE PATRISTIQUE (jusqu'au 5e siècle)

1. **La littérature post-apostolique** n'exploite guère le thème de la lumière fourni par l'Écriture; on n'y trouve que de rares allusions. Pour Clément de Rome, la lumière est connaissance et vient du Christ, en qui « nous contemplons comme en un miroir la Face immaculée et incomparable de Dieu..; par lui notre pensée inintelligente et enténébrée refleurit à la lumière; par lui, le Maître a voulu nous faire goûter à la connaissance immortelle » (36, 2, SC 167, 1971, p. 158-160; cf 59, 2, p. 195). Ignace d'Antioche salue dans les Philadelphiens « les enfants de la lumière et de la vérité » (2, 1, SC 10, 4e éd., 1970, p. 120); lui-même veut par le martyre « recevoir la pure lumière » (*Aux Romains* 6, 2, p. 114). L'*Épître de Barnabé* reprend la catéchèse juive sur les *deux* voies, le chemin de la *lumière* et le chemin du *noir* (18-20, SC 172, 1971, p. 194-214). La lumière n'est plus guère ici qu'une métaphore.

2. **Le baptême est un mystère de lumière.** — Dans le *Dialogue avec Tryphon* (où le Christ est dit « lumière des nations », 65, 7; cf 11, 4; 17, 3), le vieillard inconnu invite Justin à prier « pour que les portes de la lumière lui soient ouvertes » (7, 3). Il s'agit de l'illumination baptismale, thème longuement développé dans la catéchèse (cf P.-Th. Camelot, *Spiritualité du baptême*, coll. Lex orandi 30, Paris, 1960). Le mot *illumination* se trouvait déjà en *Hébr.* 6, 4 et 10, 32, où on peut voir une allusion au baptême, par lequel le cœur s'ouvre à la lumière de la foi (cf *Éph.* 1, 18; 5, 14). Pour Justin, « cette ablution s'appelle illumination (φωτισμός), parce que ceux qui reçoivent cette doctrine ont l'intelligence illuminée » (1e *Apologie* 61, 2; cf 65, 1). Clément d'Alexandrie donne aussi au baptême le nom d'illumination, « en laquelle nous contemplons la belle et sainte lumière du salut » (*Pédagogue* 1, 6, 26, SC 70, 1960, p. 158). Elle est donc tournée vers la contemplation (ἐποπτεία) du mystère de Dieu, et elle est l'œuvre du Saint-Esprit qui « venant du ciel s'écoule en nous » (28, 1, p. 162).

Au 4e siècle, l'idée et le mot sont courants : φωτιζόμενοι, *illuminandi*, les candidats au baptême; φωτισθέντες, les nouveaux baptisés. Le baptême est sacrement de lumière : le sermon de Grégoire de Nazianze *In sancta lumina*, pour l'Épiphanie, a pour thème le baptême du Christ et celui du chrétien (*Oratio* 39, PG 36, 336-360). Le suivant, *In sanctum baptisma*, porte aussi sur la lumière : « C'est tout particulièrement une lumière que l'illumination (φωτισμός) du baptême.., qui contient le grand et admirable mystère de notre salut » (40, 365b).

Le baptême est lumière parce qu'il est purification du cœur, libération du péché, mais aussi des ténèbres de l'ignorance et de l'erreur (cf *Col.* 1, 12-13) par la lumière de la foi, lumière du Christ (1 *Pierre* 2, 9); voir les confidences de saint Cyprien à ce sujet (*Ad Donatum* 4, CSEL 3, 1, p. 6). Le rituel baptismal exprime cela de façon dramatique, quand il invite le catéchumène à se tourner « de l'Occident vers l'Orient, région de la lumière », où apparaît le Christ (Cyrille — ou Jean — de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques* 1, 9, SC 126, 1966, p. 98). Le rite de l'immersion et de l'émersion symbolise aussi ce passage de la nuit de la mort à la lumière de la résurrection (2, 4, p. 112). Ambroise évoque la colonne de lumière, figure du Christ qui a chassé les ténèbres de l'ignorance et répand dans les cœurs la lumière de la vérité (*De sacramentis* 1, 22, SC 25 bis, 1961, p. 72). Pour Augustin, « l'illumination, c'est la foi » : en guérissant l'aveugle-né, le Christ « l'a en quelque façon baptisé en lui-même et l'a illuminé » (*In Joannem* 44, 2, CCL 36, 1954, p. 382).

« Cette tradition (du baptême) m'a introduit dans la lumière et m'a donné la grâce de la gnose de Dieu », dit Basile (*De Spiritu sancto* 10, 26, SC 17 bis, 1968, p. 337). Et Cyrille d'Alexandrie : « Par la grâce du baptême et l'illumination de l'Esprit s'obtiennent la pleine participation au Verbe incarné et la gnose parfaite et véritable de Dieu » (*In Joannem* II, 3, 5, PG 73, 244c-245a).

Aussi les néophytes, sortant du baptistère pour s'approcher de l'autel, resplendissent de lumière (Ambroise, *De sacramentis* 4, 5, p. 105); ils brillent comme des étoiles et portent un vêtement de lumière (Jean Chrysostome, *Catéchèses baptismales* 3, 1; 4, 3; 4, 32; 7, 27; SC 50, 1957, p. 151, 184, 198, 243). Le baptisé a reçu « dans leur parfaite pureté la possession et la contemplation de la lumière divine » (pseudo-Denys, *Hiérarchie ecclésiastique* III, 2, 5; trad. M. de Gandillac, Paris, 1943, p. 259). Il a dépouillé les vêtements d'autrefois; s'il quitte son vêtement blanc, il doit toujours être « revêtu de la véritable blancheur et de la splendeur spirituelle » (Cyrille de Jérusalem, *Cat. myst.*, 4, 8, p. 142). La vie du chrétien est une vie de lumière,

et il faut souligner que c'est la lumière du baptême. Cette mystique baptismale est une « mystique des mystères » (cf A. Plé, *Pour une mystique des mystères*, VSS, t. 23, 1952, p. 377-396).

3. **Alexandrins.** — On s'attendrait à trouver chez Clément d'Alexandrie, avide qu'il est de gnose et de contemplation des mystères (cf P.-Th. Camelot, *Foi et gnose*, Paris, 1945), les éléments d'une théologie de la lumière; mais W. Völker (*Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin, 1952) ne dit presque rien à ce sujet. Le *Protreptique* cependant, après un salut fervent qui reprend le χαῖρε φῶς d'Eschyle (*Agamemnon* 22) : « Lumière plus pure que le soleil, plus douce que la vie d'ici-bas.., vie éternelle, et tout ce qui y participe vit » (11, 114, SC 2 bis, 1949, p. 182), exalte « le Logos du Père, le flambeau du bien, (qui) amène avec lui la lumière, la foi et le salut pour tous » (8, 80, p. 146; cf 9, 84, p. 152). « Reçois le Christ, reçois la faculté de voir, reçois la lumière... Recevons la lumière afin de recevoir Dieu; recevons la lumière et devenons disciples du Seigneur... » (11, 113, p. 181).

On relève en 12, 118-120, p. 188-191, une allusion à la lumière des mystères; mais il ne faut voir ici qu'un artifice littéraire qui n'implique pas une dépendance doctrinale (cf *Foi et gnose*, p. 85).

Pour Origène, on a tenté d'intégrer ses exposés sur la lumière à une théologie de la nature divine et des titres du Logos (J. Rius-Camps). S'il n'y a pas chez lui une théorie élaborée d'une « mystique de la lumière », on peut en recueillir, au fil des lectures, bon nombre d'éléments. *Dieu est lumière* : cette affirmation biblique revient très souvent (vg *Commentaire sur Jean* II, 179-181, SC 120, 1966, p. 148-150), lumière ineffable, éternelle (*Homélies sur Nombres* 11, 9; 14, 2; SC 29, p. 233, 288). Cette lumière, — et ceci est à souligner —, est celle de la Trinité, qui se fait connaître au croyant : « Le Père est lumière, et c'est dans cette lumière qui est le Fils que nous voyons le Saint-Esprit » (*Commentaire sur Romains* v, 8, PG 14, 1040c). Origène utilise souvent dans ce contexte le *Ps.* 35, 10 :

« Qu'est-ce qu'il faut appeler lumière de Dieu en laquelle on voit la lumière, sinon la Vertu de Dieu, par laquelle on est illuminé et on pénètre la vérité de toutes choses, et par laquelle on connaît Dieu lui-même qui est vérité? C'est cela que dit le psaume : *En ta lumière nous verrons la lumière*, c'est-à-dire : en ton Verbe et ta Sagesse, qui est ton Fils, en lui nous te verrons, le Père » (*De principiis* I, 1, 1, GCS 5, p. 17). Même perspective trinitaire dans le *Commentaire sur Matthieu* XII, 42, 20, GCS 10, p. 166 : « La nuée lumineuse du Père, du Fils et du Saint-Esprit couvre de son ombre les vrais disciples de Jésus ».

Le Logos est lumière, rayonnement (ἀπαύγασμα) de la lumière éternelle, vie et lumière des hommes (*De princ.* I, 2, 11, p. 44-45; *Comm. sur Jean* I, 158-161, 181, SC 120, p. 138-140, 148). Si juifs et chrétiens refusent d'adorer le soleil et la lune, c'est parce qu'ils aspirent à la Sagesse lumineuse et incorruptible, vraie lumière du cosmos et des hommes (*Contre Celse* v, 10, SC 147, 1969, p. 38). Ce que dit Platon du « jaillissement soudain » de la lumière dans l'âme (*Lettre* 7, 341cd) se réalise par le Logos qui illumine le chrétien (*Contre Celse* VI, 5, p. 188, citant *Jean* 1, 3-4 et 9; 2 *Cor.* 4, 6; *Comm. sur Jean* II, 167, p. 320). Le Verbe est le soleil de justice qui illumine les cœurs droits (*Comm. sur Cantique* II, GCS 8, p. 127; cf *Homélies sur Luc* III, 1-3, SC 87, 1962, p. 120-122 : purifier « l'œil du cœur » pour « voir Dieu »).

La mystique d'Origène est une *mystique du Logos* (cf art. Logos, *supra*, col. 958), mais aussi une *mystique de Jésus* (Fr. Bertrand, *La mystique de Jésus chez Origène*, coll. Théologie 23, Paris, 1951), pour lequel il montre un « tendre amour » (*Comm. sur Rom.* v, 10, PG 14, 1049cd). Origène aime particulièrement l'appeler « soleil de justice » (*Homélies sur Exode* 7, 7, SC 16, 1947, p. 180; cf W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen, 1931, p. 89), mais aussi « matin », « Orient » (*Homélies sur Josué* 11, 3; 16, 6, SC 71, 1960, p. 286, 360). « Se levant dans nos cœurs » (cf 2 *Pierre* 1, 19), il éclaire les ténèbres de notre ignorance, et nous dévoilant semblables mystères, il nous fait « voir la lumière à sa lumière » (8, 7, p. 238; 16, 1, p. 350; cf la note d'A. Jaubert, p. 238, n. 1).

Quant aux effets de cette lumière dans l'âme, on peut relever trois points :

1) La quête de la lumière ne connaît pas de terme; c'est ce que montre la longue homélie 27 sur les *Nombres* (SC 29, p. 511-557), qui décrit les étapes ou « stations » de cette quête. A. Méhat (introd., p. 56, 62) remarque qu'Origène parle d'alternances de consolation et de désolation, de « désert », mais pas de « ténèbres »; rien chez lui qui rappelle les expériences de Grégoire de Nysse ou de Jean de la Croix. Sa mystique, dit J. Daniélou (*Origène*, Paris, 1948, p. 291), « ne connaît pas la ténèbre. C'est une mystique de la lumière, une mystique spéculative de l'illumination de l'esprit par la gnose ». Ne faudrait-il pas dire plutôt : par le Logos et par l'Esprit? Il parle en effet de l'âme « qui s'est toute abandonnée à la lumière de la Sagesse, à la chaleur de l'Esprit Saint, en devenant toute immatérielle et spirituelle » (*Hom. sur Nombres* 23, 5, p. 447; noter l'allusion à la Trinité). Après la résurrection, la montée de l'âme vers les cieux est encore une ascension vers la lumière : « Elle traversera mainte station, à chacune illuminée.., inondée à chaque étape de la lumière de la Sagesse, et parviendra enfin au *Père des lumières* lui-même » (27, 6, p. 525).

Pourtant, on ne rencontre rien chez Origène qui ressemble aux expériences d'Augustin (*Confessions* VII, 10, 16; cf *infra*, col. 1156). Là où on peut deviner une confidence personnelle, il parle de rencontre, présence amoureuse, toucher, étreinte, plutôt que de lumière (*Hom. sur Cantique* 1, 2, SC 37 bis, p. 74-76).

2) Le Christ-lumière illumine l'Église; on retrouve ici la préoccupation du *vir ecclesiasticus* qu'a voulu être Origène (vg *Hom. sur Luc* 2, 2, SC 87, p. 11 et n. 2). Il utilise le symbolisme du soleil et de la lune : « Comme la lune reçoit, dit-on, sa lumière du soleil.., ainsi l'Église, recevant sa lumière du Christ, éclaire tous ceux qui sont dans la nuit de l'ignorance » (*Homélies sur Genèse* 1, 5-6, SC 7, p. 70-71; *Comm. sur Jean* VI, 287, 301-302, SC 157, 1970, p. 346, 360, cf p. 361, n. 3). Voir art. Lune, *infra*, col. 1192 svv. Les apôtres à leur tour sont la lumière du monde (*Comm. sur Jean* I, 163, SC 120, p. 143; *Hom. sur Nombres* 16, 8, SC 29, p. 332-333).

3) La lumière du Christ, en effet, transfigure le spirituel, devenu lumière à son tour (*Comm. sur Jean* II, 134-135, SC 120, p. 296-298); la lumière de la face de Dieu transfigure le contemplatif (*Hom. sur Luc* 32, 6, SC 87, p. 392, cf p. 393 n. 2; *De oratione* 17, 2, GCS 2, p. 339; cf *In Ps.* 4, 7, PG 12, 1164-1165, sur *Signatum est super nos lumen vultus tui*), comme la gloire du Sei-

gneur illuminait la face de Moïse (*Ex.* 34, 30-34; *Homélies sur Exode* 12, 1, SC 16, p. 244-245, qui entend ce texte, comme 2 *Cor.* 3, 7-13, de la conversion du cœur nécessaire à l'intelligence spirituelle; cf *Hom. sur Nombres* 5, 1, SC 29, p. 111). Dès cette vie, le spirituel illuminé par le Verbe répand sa lumière dans l'Église (*Comm. sur Cant.* II, GCS 8, p. 127).

On ne voit ici aucune allusion à des phénomènes lumineux, comme chez les Pères du désert (*Arsène* 27; *Pambo* 1, PG 65, 96b, 368c, etc) ou encore chez Syméon le Nouveau Théologien (cf DS, t. 2, col. 1850-1853), et plus près de nous chez Séraphin de Sarov. Cf O. Leroy, *La splendeur spirituelle des saints*, Paris, 1936.

4. **Cappadociens.** — Chez Grégoire de Nysse, on trouve plutôt une mystique de la ténèbre et de la nuée, malgré son éloge de la lumière (*In Hexameron* 2, 7, SC 26 bis, 1968, p. 174-176). Mais Grégoire de Nazianze, le « théologien » de la Trinité, offre des invocations au Christ, « lumière née de la lumière sans commencement » et à « la triple lumière qui se rassemble en une seule gloire »; éclairée par la Sagesse, « l'âme voit la lumière et devient tout entière lumière » (*Poèmes* I, 32, PG 37, 512ab). En effet, « que l'esprit purifié s'approche de la lumière, et celle-ci se montrera à lui comme prix du mouvement qui le pousse vers elle, ou plutôt à cause de sa ressemblance avec la lumière » (*Oratio* 32, 15, PG 36, 192a; cf *Oratio* 40, 37, 411bc). Il n'y a guère ici que des images, et non l'expérience ou la théorie d'une mystique de la lumière.

Sur le mystérieux Macaire, voir l'*Homélie* 1, 2, citée en DS, t. 2, col. 1850. On sait aujourd'hui que « Macaire » dépend de Grégoire de Nysse, cf W. Jaeger, *Two rediscovered Works of Ancient Christian Literature*, Leyde, 1954; L. Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris, 1966, p. 448-451; voir notice DS, t. 10.

5. **Évagre le Pontique,** disciple de Grégoire de Nazianze et de Grégoire de Nysse (si la lettre 26 de ce dernier, PG 46, 1102-1108, est authentique, cf F. Refoulé, dans *Recherches de science religieuse*, t. 49, 1961, p. 520-548), puis de Macaire de Scété (l'égyptien), subit aussi profondément l'influence d'Origène. Sa doctrine sur la prière et la contemplation (cf DS, t. 2, col. 1775-1785; t. 4, col. 1737-1741), sans qu'on puisse parler d'une mystique de la lumière, fait de fréquentes allusions à ce thème.

Pour Évagre comme pour Origène, « la perfection de l'esprit est la connaissance (gnose) spirituelle, et sa couronne est la connaissance de la Sainte Trinité » (*Centurie* III, 15, éd. W. Frankenberg, *Euagrius Ponticus*, Berlin, 1912, p. 199; cf Origène, *Hom. sur Nombres* 10, 3). On ne peut méconnaître la place de la Trinité dans cette *gnose* : c'est en effet la vraie « théologie », au terme de l'effort de purification. Or, cette connaissance est lumière, car Dieu est par essence lumière, et il n'est pas besoin d'une autre lumière que lui-même pour que nous puissions le voir (I, 35, Frankenberg, p. 79). Elle est un don, « une grâce surabondante de Dieu » (*Antirrheticos*, Acedia 16, Frankenberg, p. 525); elle est aussi le fruit de la prière, qui permet de voir « le lieu de Dieu » :

« Quand le *noûs* sera dépouillé du vieil homme et aura revêtu l'homme de la grâce, alors il verra son propre état au temps de la prière semblable au saphir et à la couleur du ciel, ce que l'Écriture appelle le lieu de Dieu, qui a été vu par les anciens sur la montagne du Sinaï » (*De malis cogitationibus*, PG 40, 1244a, commentant *Ex.* 24, 11 d'après la Septante; cf *De oratione* 56-57, PG 79, 1177d-1180a).

En d'autres termes, cette lumière imprime dans l'âme l'image de Dieu et lui permet de voir Dieu. Telle est la théologie de l'âme comme image de Dieu (cf DS, t. 2, col. 1782-1783; P.-Th. Camelot, *La théologie de l'image..*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 40, 1956, p. 443-471), de l'âme qui se connaît elle-même comme image, qui se trouve impliquée ici. Le rôle de la grâce et de la prière empêche d'y voir un pur « psychologisme ». Cette prière, « prière pure », qui dépasse la simple prière de demande (*De orat.* 31, 32, 34, PG 79, 1173), est « l'état de l'âme illuminée par la seule lumière de la sainte Trinité » (*Cent.* VII, 29, Frankenberg, p. 455; sur la teneur de ce texte, cf DS, t. 2, col. 1784). En outre, comme pour Origène, le contemplatif, illuminé de cette lumière, devient à son tour lumineux : « Lieu de Dieu, c'est ainsi qu'on nomme celui qui est dans la prière, revêtu de la lumière sans forme » (*Cent.* VII, 21, Frankenberg, p. 441).

Sans vouloir résoudre, ou même aborder, les problèmes posés par Évagre, on peut dire qu'il s'agit ici d'une lumière intellectuelle : aucune allusion à une expérience sensible, ni à des confidences comme celles d'Origène et Augustin; d'une lumière de la connaissance : aucune allusion à la foi, mais affirmation que cette lumière est un don accordé à la prière; d'une lumière qui ouvre à la contemplation du Dieu Trinité; celle-ci surpasse toute connaissance puisque Évagre parle aussi de « l'ignorance infinie » (*Cent.* III, 88, Frankenberg, p. 257).

6. **Les liturgies orientales,** en dehors d'une perspective proprement sacramentelle, font une large place au thème de la lumière (cf É. Mélia, *Le thème de la lumière dans l'hymnographie byzantine de Noël*; I.-H. Dalmais, *Le thème... dans l'office du matin des Églises syriennes-orientales*, dans *Noël-Épiphanie, retour du Christ*, coll. Lex orandi 40, Paris, 1967, p. 237-256, 257-276). L'Épiphanie, dont on a vu le lien avec le baptême (Grégoire de Nazianze, *Orat.* 40, *supra*, col. 1150), est une théophanie du Christ, « lumière de lumière, splendeur du Père, qui brille à nos yeux comme une lumière et comble de joie toute créature » (stichère du *Ps.* 140, *ibidem* p. 249). Cette lumière est celle de la révélation : « Ta nativité, ô Christ notre Dieu, a fait luire sur le monde la lumière, celle du savoir; par elle, en effet, les serviteurs des étoiles (les mages) ont appris d'une étoile à t'adorer comme Soleil de justice et à te reconnaître comme Orient céleste : Seigneur, gloire à toi » (*Apolytikion de Noël*, p. 251).

Sans insister sur la conception de la lumière divine propre à la théologie orthodoxe, on rappellera simplement que dans cette contemplation joyeuse qu'est la liturgie, le fidèle expérimente la lumière qui le fait participer aux mystères accomplis dans le Verbe incarné (*ibidem*, p. 255).

Dans la liturgie syrienne-orientale, le long office de l'aurore *(sapra)* est une véritable célébration de la lumière : « Créateur de la lumière, éclaire-nous par ta lumière, réjouis-nous par ta venue... Lumière joyeuse et rénovatrice... » De telles formules reviennent souvent dans les antiennes (p. 269). Par le Christ, « reflet de la substance de Dieu », nous sommes introduits dans la lumière; « illuminés de sa joyeuse lumière », nous sommes dans l'attente de la pleine lumière qui

resplendira lors de la parousie. Cet aspect eschatologique, moins apparent dans d'autres liturgies, est à souligner. Mais on aimerait savoir si, et dans quelle mesure, il se manifeste dans la vie personnelle du fidèle.

7. **Le Corpus dionysien,** dont on situe la rédaction dans le premier quart du 6e siècle, conçoit la « hiérarchie » (le mot y apparaît pour la première fois) non comme un ordre statique et immobile, mais comme un mouvement de connaissance et de vie (cf L. Bouyer, *Spiritualité..*, p. 481-482) qui, « descendant du Père des lumières » (*Jacq.* 1, 17), révèle la sortie et l'effusion de cette Lumière pour nous ramener finalement à « la simplicité déifiante du Père rassembleur », et cela par Jésus-Christ, « lumière du Père ». Cette répétition du mot « lumière » dans les premières phrases de la *Hiérarchie céleste* (I, 1-2, PG 3, 120b-121a = SC 58, 1958, p. 71) est significative.

La hiérarchie, dont tout le livre va décrire les degrés, est donc une *hiérarchie d'illumination*. Le principe en est Dieu lui-même, « lumière intelligible, lumière au-delà de toute lumière.., qui répand le trop-plein de sa lumière sur toute intelligence » (*Noms divins* IV, 6, PG 3, 701ab; trad. de Gandillac, p. 99-100). Il « manifeste l'éclat de son propre don de lumière par une apparition primordiale, dans des effusions bienheureuses, aux essences de l'ordre le plus haut, et, par leur entremise, les essences qui viennent ensuite ont part au rayonnement divin » (*Hiér. cél.* XIII, 3, 301c, SC 58, p. 153). L'âme humaine à son tour, à partir de l'illumination reçue des Écritures (les *Logia* très saints, « le rayon même des saintes paroles théarchiques », *Noms divins* I, 1, 588a) et du don de la lumière primordiale, s'élève vers le rayon simple de la Lumière elle-même (*Hiér. cél.* I, 2, 121b).

Ce « mystère d'illumination » (III, 2, 165a) se fait, en dépendance du mouvement des hiérarchies angéliques, par les degrés de la hiérarchie ecclésiastique : les hiérarques sont des illuminateurs (*Hiér. ecclésiastique* V, 1-2, 6, 501a, 505d, etc). Ils sont chargés de conduire par les sacrements à la purification, à l'illumination, à l'initiation parfaite qui est l'union. « Denys » est ainsi le premier à présenter de façon systématique et, notons-le, dans une perspective sacramentelle, les « trois voies », bien qu'il n'emploie pas ce terme. L'illumination se situe donc au niveau médian de l'ascension spirituelle.

Avec toute la tradition (cf *supra*), il rappelle que le baptême est une illumination (φώτισμα, *Hiér. ecclés.* II, 1, 392a). La lumière divine se montre au regard spirituel dans l'enseignement du hiérarque, et le rite du baptême est le sceau (σφραγίς) de cette participation à la lumière, qui divinise l'homme et le fait communier à l'héritage divin (II, 2 et 3-4, 397-400). L'initiation dernière, dans l'eucharistie, réservée au suprême hiérarque (évêque), permet à ceux qui reçoivent ainsi la perfection de « participer à la science perfective des saints mystères dont ils ont ici la plus haute contemplation » (*Hiér. cél.* III, 3, 165d-168a). D'autre part, le commentaire (θεωρία) des mystères de la synaxe eucharistique fait, au moins brièvement, allusion à la lumière sans voiles dont la divine et parfaite initiation (τελετή) remplit le regard spirituel (*Hiér. ecclés.* III, 3, 1-2, 428ac). Les moines, de leur côté, sont introduits dans un état de contemplation et d'illumination (IV, 4, 536b).

Cette illumination, fruit du baptême, accordée aux esprits « déifiés » (*Noms divins* I, 5, 593b), est « participation aux mystères de la Théarchie » (*Hiér. eccl.* III, 1, 1, 425a); ailleurs, on dira qu'elle est union à la lumière « qui transcende suressentiellement toute créature » (*Noms div.* I, 5, 593c; cf *Hiér. cél.* III, 2-3, 165c-168a). Mais l'auteur ne donne aucune précision sur la nature de cette participation, pas plus qu'il ne livre aucune confidence sur le contenu ou sur le mode (expérimental?) de cette « science » ou union.

Au vrai, cette illumination apparaît comme une préparation à l'entrée dans la ténèbre qui est au-delà de l'intelligible (*Théologie mystique* III, 1033b). Il y a chez Denys comme une dialectique de la lumière et de la ténèbre. C'est ainsi qu'il parle aussi bien de la ténèbre divine que de l'illumination divine *(ibidem)*. La vraie lumière reste cachée à ceux qui la possèdent (*Lettre* 1, 1065a). La divine ténèbre est cette lumière inaccessible « où il est dit que Dieu habite » (*Lettre* 5, 1075a; cf 1 *Tim.* 6, 16). Les mystères de la « théologie se découvrent dans la ténèbre plus que lumineuse du silence qui révèle les secrets (*Théol. myst.* I, 1, 997ab, etc). On trouve ici les affirmations les plus fortes d'une théologie apophatique : « S'il advient que, voyant Dieu, on comprenne ce qu'on voit, c'est qu'on n'a pas vu Dieu lui-même » (*Lettre* 1, 1065a). Il y a donc une inconnaissance, ou, si l'on veut, une mystique de la ténèbre, qui dépasse la lumière elle-même (cf DS, t. 2, col. 1786-1787, et le texte très fort de *Noms div.* IV, 13, 712a, qui s'y trouve cité).

8. **Augustin,** docteur de la grâce et de la charité, est aussi le docteur de la lumière. Sensible à la beauté des formes, aux couleurs et aux parfums, il l'est aussi à « l'éclat de la lumière, cette lumière si chère à mes yeux » (*Confessions* X, 6, 8). Le désir de Dieu prend dès lors en lui la forme d'une quête de la lumière :

> « En toi est la fontaine de vie. Lui-même il est fontaine et lumière, car en *sa lumière nous verrons la lumière* (*Ps.* 35, 10)... Cours aux fontaines, aspire aux fontaines des eaux. En Dieu est la fontaine de vie, une fontaine intarissable; dans sa lumière est une lumière que rien ne peut obscurcir... Pour voir cette lumière, l'œil intérieur se prépare; pour puiser à cette fontaine, brûle la soif intérieure » (*Enarratio in Ps.* 41, 2).

Augustin sait que les philosophes ont pu « atteindre, si peu que ce soit », « la lumière de l'éternelle vérité » (*De Trinitate* IV, 15, 20). Quand la lecture des « livres platoniciens », où il a reconnu le Verbe qui est la vraie lumière, le fait rentrer en lui-même, il voit « avec l'œil de son âme.., au-dessus de toute intelligence, la lumière immuable » (*Conf.* VII, 10, 16). Il n'y a pas à se demander si cette expérience fut une *extase* (plotinienne ou chrétienne), mais il importe de noter que, dès avant son baptême, ce contact fugitif avec la lumière est le terme de son désir.

Mais il y a plus. L'Écriture lui a appris que « Dieu est lumière », comme il est Vérité, Amour. Cette lumière immuable est le Dieu de la révélation, qu'il invoque dès 387 dans les *Soliloques* : « Père de la vérité, Père de la Sagesse, Père de la lumière intelligible... Celui vers qui la foi nous pousse, vers qui l'espérance nous dresse, à qui la charité nous unit » (I, 1, 2-3; trad. P. de Labriolle).

On retrouvera les mêmes accents dans la prédication, essentiellement biblique, de l'évêque, qui offre les expressions les plus caractéristiques d'une « mystique de la lumière » : rien de systématique, mais toute la richesse d'une expérience personnelle.

La « lumière intelligible » qui envahit l'âme est celle de la Sagesse (*In Ps.* 93, 2), qui permet à « l'âme raisonnable » de concevoir, « comme dans un éclair », quelque chose de la réalité éternelle (*In Ps.* 145, 5; tout le passage rappelle *Conf.* VII, 17, 23 ou IX, 10, 24). Sans faire de statistique, on peut relever les passages des psaumes qui reviennent sans cesse sur les lèvres d'Augustin : *Deus illuminatio mea* (36, 4); *accedite ad eum et illuminamini* (33, 6); *in lumine tuo videbimus lumen* (35, 10); *illumina vultum tuum super nos* (66, 2); *nox illuminatio mea* (138, 11).

Dieu habite une lumière inaccessible, mais il se révèle par son Verbe qui, par son incarnation, illumine tout homme en ce monde (*In Joannem* 1, 18). Si l'homme peut apercevoir la lumière divine, c'est parce que celle-ci illumine son intelligence, par laquelle il est image de Dieu (35, 6). Ainsi, quand brille sur l'âme la lumière du Visage de Dieu, l'âme reconnaît qu'elle est image, et « le sacré Visage de Dieu » est aussi en elle (*In Ps.* 66, 4). Mais cette lumière est aussi celle de la foi : le croyant est fils de lumière et lumière lui-même (*Sermo* 49, 3, citant 1 *Thess.* 5, 5; *Éph.* 5, 8). Le Verbe illumine « l'homme intérieur », « l'œil intérieur » (*De peccatorum meritis..*, I, 25, 38). Seuls s'ouvrent à cette lumière ceux qui ont « les yeux du cœur » purifiés (*In Ps.* 26, II, 15).

Cette purification est l'objet de toute l'activité des pasteurs de l'Église : célébration des mystères, prédication de la Parole, exhortations morales (*Sermo* 88, 5). Notons enfin que cette « lumière du cœur », c'est la charité, répandue en nos cœurs par l'Esprit Saint (*Epist.* 140, 22, 54; cf *Conf.* VII, 10, 16). Le commentaire sur la *Première Lettre de Jean* rappelle cependant que, si Dieu est lumière, nous sommes ténèbres parce que pécheurs; mais le Christ nous purifie, si nous reconnaissons que nous sommes tels et nous ouvrons à la charité fraternelle (*In Epist. Joannis* I, 4-6, 11).

Conclusion. — La spiritualité de la lumière se présente chez les Pères sous deux aspects différents mais non pas opposés; on les retrouve, avec des nuances diverses, chez tous les auteurs. D'abord, dans la ligne du nouveau Testament (Jean et Paul), on voit surtout le Christ-Lumière, communiquant sa lumière par la foi et les sacrements de la foi dans l'Église qui est lumière à son tour; le chrétien est « fils de lumière ». C'est l'enseignement des catéchèses, mais aussi d'Origène et du pseudo-Denys. Un autre aspect, que l'on serait tenté de dire plus spéculatif, voit surtout la lumière de la connaissance (gnose) et de la contemplation : la lumière de Dieu éclaire l'intelligence et lui permet de « voir », si peu que ce soit, la lumière divine : *In lumine tuo videbimus lumen*; ainsi Origène, le pseudo-Denys et Augustin. A côté de la mystique de la ténèbre et de la nuée (Grégoire de Nysse), il ne faut pas oublier cette mystique de la lumière dont, à travers les byzantins, héritera surtout l'Orient chrétien.

1. *Études d'ensemble.* — F. Doelger, *Lumen Christi...* (= *Antike und Christentum*, t. 5, p. 1-44), Münster, 1936; trad. franç., Paris, 1958. — H. Voss, *Die Bedeutung des Lichtes in der frühchristlichen... Totenverehrung*, Münster, 1959. — A. Wlosok, *Laktanz und die philosophische Gnosis*, Heidelberg, 1960, p. 48-179. — J. Pelikan, *The Light of the World. A basic Image in Early Christian Thought*, New York, 1962. — O. Leroy, *La lumière sur le lampadaire..*, dans *Carmel*, 1965, p. 184-205.

2. *Auteurs et thèmes.* — F.N. Klein, *Die Lichtterminologie bei Philon... und in den hermetischen Schriften*, Leyde, 1962. — P. Nautin, *Ciel, Pneuma et Lumière chez Théophile d'Antioche*, dans *Vigiliae christianae*, t. 27, 1973, p. 165-171. — J. Ysebaert, *Greek Baptismal Terminology. Its Origins and Early Development*, Nimègue, 1962, p. 157-178.

M. Martinez, *Teologia de la luz en Orígenes*, Comillas, 1962. — J. Rius-Camps, *El dinamismo trinitario en la divinización... según Orígenes*, OCA 158, Rome, 1970; *Consideración catafática de la naturaleza de Dios..*, φῶς, πῦρ, πνεῦμα, OCP, t. 38, 1972, p. 430-453. — M. Simonetti, *Note sulla teologia trinitaria di Origene*, dans *Vetera Christianorum*, t. 8, 1971, p. 273-307.

C. Moreschini, *Luce e purificazione nella dottrina di Gregorio Nazianzeno*, dans *Augustinianum*, t. 13, 1973, p. 535-549. — J.-M. Hornus, *Les recherches dionysiennes de 1955 à 1960*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 41, 1961, p. 22-81 (cf t. 35, 1955, p. 404-448), en particulier sur l'identification de l'auteur; la question n'a pas progressé depuis lors. — W. Völker, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius..*, Wiesbaden, 1958. — J. Vanneste, *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du pseudo-Denys*, Paris, 1959. — R. Roques, art. « DENYS », DS, t. 3, col. 264-286 (les hiérarchies).

R. Morgan, *Light in the Theology of Saint Ambrose*, Rome, 1963. — F.-J. Thonnard, *La notion de lumière en philosophie augustinienne*, dans *Revue augustiniennes*, t. 2, Paris, 1962, p. 62-72.

V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, p. 215-234.

Pierre-Thomas CAMELOT.

III. AU MOYEN AGE

Les aspects essentiels de la réflexion médiévale sur l'idée de *lumière* ont déjà été ébauchés dès l'antiquité. La théologie transmet les multiples sens bibliques du terme qui, dans les écrits johanniques et pauliniens surtout, se concentrent en ces trois formules : *Dieu est lumière, le Christ est lumière, la vie divine est lumière* (Bussmann); mais déjà l'ancien Testament connaissait une riche symbolique du terme, notamment chez les derniers prophètes, dans les psaumes et la littérature sapientielle (Ratzinger). C'est surtout cependant la tradition chrétienne et néoplatonicienne qui, avec Augustin, le pseudo-Denys et ses commentateurs, a préparé la métaphysique et la symbolique médiévales de la lumière dont le sommet se situe entre le 9e et le 13e siècles, avec une riche palette de tonalités qu'il est presque impossible d'analyser. Aussi peut-on seulement tenter de présenter quelques aspects et variations de ce thème, de faire saisir à quelles aspirations spirituelles il répondait et combien il s'est avéré fécond pour le développement de la langue et de la spiritualité.

1. *Lumière et vie.* — 2. *Métaphysique de la lumière.* — 3. *Théologie de la lumière.*

1. Lumière et vie. — Dans toutes les civilisations supérieures, la vie a une valeur sacrée. Les symboles qui expriment son renouveau (arbre, lune, serpent, etc) figurent la puissance vitale naturelle, spécialement celle de la reproduction; ils ont donc un fondement biologique. Tout autre est la conception chrétienne de la lumière et de la vie. Déjà saint Jean combattait le dualisme ontologique impliqué dans la terminologie gnostique de la lumière et ouvrait une perspective nouvelle centrée sur le Verbe, « vie » et « vraie lumière » (*Jean* 1, 4 et 9); ainsi la lumière était radicalement dénaturalisée (Ratzinger) et portée à une haute signification religieuse. De même, Hildegarde de Bingen (1098-1179; cf DS, t. 7, col. 505-521) combat une conception biologique de la vie; elle l'identifie avec la lumière pour y inclure la plénitude et la pérennité de la vie, ainsi que Dieu lui-même :

« Tu es bien fou si tu penses pouvoir posséder la pleine vie dans une étincelle de cendre! » Elle n'est pas « beauté de la jeunesse » ni ne s'épuise « dans la maturité de l'âge... En effet, tu es dépourvu de toute lumière » (*Liber vitae meritorum* I, n. 11, éd. Pitra). Quelle est cette lumière? Le *Scivias* donne la réponse (lib. I, vis. 3, le globe lumineux de la divine puissance) : Dieu est « l'illuminateur », « la lumière jaillissante du Premier-Vivant », « Le Vivant dont la plénitude de lumière est si grande qu'il n'est pas possible de le contempler clairement ».

Le globe de lumière est la toute-puissance de Dieu et son œuvre totale, l'incarnation dans ses ultimes effets. Le Fils de Dieu est « la vie d'un ardent amour ». L'incarnation s'est opérée « dans le rougeoiement de l'aurore, c'est-à-dire par le souffle du Doigt de Dieu », une description de la naissance virginale. Mais « ce globe de gloire, nul effort de l'intelligence ne peut le comprendre ». « Le rayonnement divin a un aspect redoutable ». Il provoque la crainte de Dieu, car il exprime l'insondable justice de Dieu et son jugement qui « confèrent à toute autre justice la dureté de l'acier ». A l'expression trop statique *lux aeterna*, Hildegarde préfère *lux vivens* pour désigner l'être et l'agir inscrutables de Dieu. Une suite d'images lui permet de désigner le renouvellement de la vie et la puissance créatrice de Dieu : « Il a fait se lever ses créatures comme le soleil rayonnant. Il ne les a pas seulement amenées à la lumière, mais les a fait se développer sans cesse comme dans un midi » (*Liber vitae* I, n. 47). De la vie relève aussi, pour elle, la lumière de la foi (II, n. 72).

Dans le style passionné de Mechtilde de Magdebourg (vers 1212-1294), vie, lumière et feu s'entremêlent dans la description de Dieu et de l'âme. Elle parle souvent du « resplendissant soleil de la vivante déité » (éd. G. Morel, p. 104, 10, etc), de « l'éternel soleil de la divine déité » (p. 73, 2); elle prie que lui soit envoyé « le chaud soleil de ta vivante déité » (p. 100, 13 svv). Ce vœu réalisé, elle est « dans une très grande clarté, tout à la fois morte et vivante » (p. 11, 12). La vie aux pulsations incessantes qui va et vient de Dieu à l'âme apparaît comme un spectacle de lumière : l'âme brûle « inextinguible comme une vivante étincelle dans le grand feu de la vivante Majesté » (p. 15, 5).

Le traité anonyme *De intelligentiis* (13e siècle) exprime le même complexe d'idées sur un mode spéculatif : « Lux in omni vivente est principium motus et uitae calore disponente » (éd. Baeumker, p. 11, 26); « proprium et primum principium cognitionis est lux » (p. 14, 8). « Les données métaphysiques et physiques sont ici fondues en une seule unité » (Ratzinger).

Pour Eckhart, « vie et être sont lumière » (*Lateinische Werke* = LW III, *Expositio Johannis*, p. 80, 7). Son contemporain franciscain Raoul de Biberach rapproche le processus de l'union mystique et l'idée de « lumière vivante » : « Lorsqu'un homme applique son œil spirituel à l'éclat du soleil éternel, il voit *daz lebendig lieht* » (éd. M. Schmidt, p. 155, 24). Selon le pseudo-Tauler, s'écoulent alors en l'homme « Lumière, Vie et Vérité » (*Das Buch von geistlicher armuth*, éd. Denifle, p. 37, 13 svv); la parole de l'Esprit de Dieu, « au-delà d'image et forme », est « *leben, lieht und warheit* » (p. 64, 36).

2. Métaphysique de la lumière. — La réflexion philosophique utilise le concept de lumière pour déterminer l'être et le connaître, si bien qu'on distingue une théorie de la lumière en ontologie et en critique de la connaissance. Déjà Héraclite faisait du feu le premier principe du monde. Pour Plotin, la lumière qui répand son éclat sans besoin et sans altération sert à montrer pourquoi l'Un n'est pas resté solitaire (Ratzinger). La métaphysique néoplatonicienne de la lumière, qui implique une émanation nécessaire d'hypostases imparfaites, ne fut pas reçue telle quelle par la pensée chrétienne mais profondément transformée par Augustin. La distinction qu'il met entre « lumière créée » et « incréée », entre « lumière intelligible » et « sensible », est restée vivante au moyen âge; de même son idée que la lumière incréée n'est pas une simple métaphore (*De Genesi ad litteram* IV, 28, 45) : Eckhart la reprend en se référant explicitement à ce texte (*Expos. Johannis*, LW III, p. 74, 6-8). Dieu est « la lumière sans mélange » (p. 75, 4 svv), et son Verbe illumine « diversimode » tous les êtres du monde (p. 77, 1). Selon la traduction et le commentaire du pseudo-Denys par Jean Scot Érigène (cf DS, t. 8, col. 735-761), Dieu comme « Père des lumières » a dans la lumière son être essentiel; en outre, par l'intermédiaire de la représentation illuminative, la vérité primordiale s'articule subtilement avec la vérité logique (Blumenberg).

Les principaux représentants de la métaphysique de la lumière au moyen âge (qui subissent aussi l'influence de la pensée juive et arabe) sont Isaac Israeli, Ibn Gabirol, Avicenne, et, chez les chrétiens, Albert le Grand (1200-1280), Robert Grosseteste (1175-1235) et le *De intelligentiis* anonyme qui lui est apparenté, Bonaventure (1221-1274). Le noyau de cette doctrine est que la lumière est la première forme qui détermine la matière prime, le principe constitutif de chaque être corporel; l'image du monde est marquée par là d'un trait fortement dynamique (Ratzinger). Ainsi, Avicenne enseigne (*De anima* III, 3) que la lumière n'est pas une propriété mais une partie substantielle de la matière.

Bonaventure, dans la ligne du pseudo-Denys, de saint Anselme (cf *Proslogion* 4), de Hugues et Richard de Saint-Victor, mérite d'être appelé le *métaphysicien de la lumière*, parce qu'il a traité le sujet avec beaucoup plus d'ampleur que les autres scolastiques (Guardini). Sa doctrine de l'illumination (cf DS, t. 7, col. 1338-1344) se rattache à celle d'Augustin, mais pour lui la caractéristique de l'homme est qu'il n'est pas seulement un « vestige » du Créateur mais aussi son *image*, capable de se tourner vers Dieu, et d'entrer en contact cognitif avec lui (Ratzinger). Bien que Thomas d'Aquin ait récusé la métaphysique de la lumière, on ne saurait mettre en doute la grandeur de la théorie de Bonaventure quand on lit, par exemple, son exposé sur le septième degré de contemplation : « Si tu demandes comment cela se fait, interroge la grâce et non le savoir.., non pas la lumière, mais le feu qui enflamme totalement et transporte en Dieu par des onctions éminentes et des affections ardentes » (*Itinerarium* 7, 6; éd. Quaracchi, t. 5, p. 313b). Ici le système débouche dans la mystique.

Pour Albert le Grand (qui s'inspire du *Liber de causis* § 5), la première cause est une pure lumière, qui reçoit seulement dans ses manifestations son nom de *intellectus universaliter agens*, illuminant l'univers entier; la dégradation de la lumière conditionne en outre les degrés de l'être (cf Baeumker, *Witelo*.., p. 408-412). Pour Alexandre de Halès, la clarté de

l'être créé est un reflet de l'éternelle lumière dont il dépend (*Summa..*, I, q. 10, m. 2). Le *De intelligentiis* se situe à la fois au plan de l'ontologie et de la théorie de la connaissance : Dieu est *lumière primordiale* par essence; d'autre part, la lumière est le principe de la connaissance (VI et XI, 2; Baeumker, p. 8, 14).

Eckhart semble avoir voulu fondre en une synthèse qui lui est propre la terminologie et la pensée aristotélico-thomistes et néoplatoniciennes. Si la création est communication d'être (LW II, p. 340, 10) et si « l'être est lumière » (LW III, p. 81, 11), les degrés de l'être (existant, vivant, pensant) correspondent aux degrés d'illumination par le Verbe qui est lumière sous forme d'être, vie et raison (p. 77, 1-8; cf p. 125, 5 : « lux, id est esse »). Pour Eckhart, Dieu seul a l'être, et les créatures le reçoivent sans cesse de lui; Dieu est « lumière Suprême » *(Oberes Licht)* et communique sa lumière à toutes les créatures. Mais celle des créatures est limitée : la thèse ontologique selon laquelle tout le créé est enveloppé de néant va de pair avec la thèse épistémologique : « unumquodque enim lux est et lucet in suis principiis » (*Expos... Joh.*, 20, LW III, p. 17, 2), ce qui veut dire que toute connaissance vraie vient des principes, autrement elle reste, « sombre, ténébreuse et obscure » (Koch).

La notion de lumière sert aussi à interpréter le mystère de la Trinité. Pour Eckhart, l'Être-premier est un Être-triple, d'où « une tension originelle entre l'*être-un* dans l'essence et l'*être-triple* dans les Personnes » (J. Zapf). Sous une forme originale, il combine la spéculation néoplatonicienne sur la lumière avec les données bibliques :

> (Deus est) in se fervens et in se ipso et in seipsum liquescens, lux in luce et in lucem se toto se totum penetrans, et se toto super se totum conversum et reflexum undique... Propter hoc *Ioh.* 1 dicitur : « in ipso vita erat ». Vita enim quandam dicit exseritionem, qua res in seipsa intumescens se profundit primo in se toto, quodlibet sui in quodlibet sui, antequam effundat et ebulliat extra (*Expositio... Exodi*, LW II, p. 21-22).

Le déploiement de la déité en trois Personnes est présenté comme un *rayonnement (âzglimmen)* (*Deutsche Werke* = DW I, p. 217, 4) et l'existence des êtres singuliers comme un *reflet (âzliuhten)* du Modèle, de l'Idée (p. 16, 7; von Hippel). Seul parmi les mystiques allemands, selon von Hippel, Eckhart ne parle pas de Dieu comme *feu*; lorsqu'il utilise ce terme, c'est en rapport avec la charité.

Eckhart reprend l'identification augustinienne de « Verbe » et « Lumière », parce que la lumière « est le principe de la vie dans le monde corporel » (*Sermo b. Augustini*, LW V, p. 91, 7 svv). La tradition néoplatonicienne trouve ici son accomplissement dans le primat donné à la *vernünftigkeit*, qui, comme *raison supérieure* ou « *oberstes Licht* », est pour Eckhart la plus haute faculté de l'homme, tandis que Bonaventure et ses disciples donnent le primat à l'*affectio principalis*. Le souci de lier philosophie et révélation conduit Eckhart à utiliser le langage de l'Écriture plus que ses disciples Tauler et Suso, comme le montrerait une étude précise des citations bibliques (von Hippel).

La terminologie d'Eckhart sur la lumière est reprise mais transformée par les auteurs postérieurs, vg le pseudo-Tauler (cf Denifle, p. 191, 38), et bien plus tard Angelus Silesius † 1677 :

> Dieu habite une lumière, vers où la voie est coupée;
> Qui ne devient comme elle ne la verra jamais.
> L'âme bienheureuse ne connaît plus d'altérité,
> Avec Dieu, elle est une seule lumière, une seule clarté.
> Le soleil doit dispenser sa lumière à tous ceux qui la désirent,
> Le diable serait illuminé, s'il voulait vers Dieu se convertir
> (*Pèlerin chérubinique* I, 72; IV, 181; VI, 40).

On trouverait encore la métaphysique de la lumière chez Denys le chartreux † 1471 *(De lumine christianae theoriae)*, Nicolas de Cuse (*De concordia* 7; *De coniecturis* II, figure P : interpénétration des pyramides de lumière et de ténèbres; *De pace fidei*; cf J. Koch); dans la Cabale (avec la théorie du *Zimzum*, cf Scholem), enfin chez Pic de la Mirandole (1463-1494) et Marsile Ficin (1433-1499) (cf K. Goldammer).

3. Théologie de la lumière. — 1° DIEU EST LUMIÈRE : cette formule, sous l'influence du pseudo-Denys, a servi sous des formes variées pour exprimer la certitude de l'existence de Dieu, la connaissance qu'il a de lui-même, et celle qu'il dévoile. Dans la scolastique, une terminologie précise s'élabore : ainsi, pour Bonaventure, *lux*, en tant que source de lumière, est forme substantielle; *lumen* et *splendor*, comme rayonnement, formes accidentelles. La plus haute désignation de Dieu est qu'il est lumière, et par là « souverainement connaissable, et comblant souverainement notre intellect » (I *Sent.* d. 3, p. 1, a. 1, q. 1; t. 1, Quaracchi, 1882, p. 69a).

Dans la même ligne, et en référence à des textes bibliques comme *Jacq.* 1, 17, la langue populaire se révèle créatrice de nouvelles formules. L'influence du pseudo-Denys est surtout sensible chez Raoul de Biberach : « Denys dit : Le Fils et le Saint-Esprit ont origine dans le Père des lumières comme un fleuve... et comme une supersubstantielle lumière » (éd. M. Schmidt, p. 183, 5 svv). Dieu est « la première source de lumière », impossible à saisir par un œil malade (p. 57, 17); « il s'ouvre comme une lumière »; « le Père éternel engendre une lumière toute simple » (p. 33, 26); la déité possède « la plénitude de toute lumière et bien » (p. 166, 22); Dieu réside « en son inaccessible lumière » (p. 163, 13).

Eckhart dit la même chose, mais avec plus de profondeur doctrinale : « Du fait qu'il est incompréhensible, Dieu est une lumière..; son incompréhensibilité est luminosité.., car son incompréhensibilité est fondée sur son infinité » (Pfeiffer, *Deutsche Mystiker*, cité *infra*, t. 2, p. 616, 2 svv). Un et absolu, Dieu est *das ungemischte Licht* (DW I, p. 14, 2), *ein lûter lieht* (II, p. 181, 3 svv); il est « lumière... en lui-même..; il se révèle lui-même par la lumière » (I, p. 8, 9). La différence essentielle entre Dieu et l'homme est affaire de lumière : la raison est *gar groz*, et pourtant *kleine wider dem gotlîchen liehte* (Pfeiffer, t. 2, p. 139, 35); Dieu est « la lumière... qui s'écoule et fait ténèbres toute autre lumière » (p. 83, 31). Ailleurs, Eckhart parle de « l'éclat de la déité » (p. 494, 38; cf DW I, p. 397, 4; II, p. 346, 6 : Dieu « resplendit en une indécelable lumière », formule unique chez lui d'après Quint).

Tauler parle de Dieu comme lumière vraie, essentielle, « ein ungeschaffene Liecht » en regard de la « geschaffen Liecht » (éd. F. Vetter, p. 329, 21; p. 344, 21; p. 49, 33). Lumière et origine sont saisies ensemble, ce qui donne aux notions de *Funke* (étincelle) et *Grund* (fond) une certaine valeur spéculative, bien que le point de vue pastoral soit prédominant chez Tauler. La lumière n'occupe pas chez lui la même place centrale que chez Eckhart. Il parle plutôt de *ténèbre* : « Dieu luit... dans la plus grande ténèbre » (p. 23, 37 svv); il est « une obscurité par surirradiation de lumière » (p. 378, 27),

images qui, selon G. Lüers, p. 170, viennent de la *Lettre* 5 du pseudo-Denys (« la ténèbre divine est une lumière inaccessible »), ou encore d'*Exode* 20, 21 (formules voisines chez Eckhart, Pfeiffer, t. 2, p. 331, 15, et le pseudo-Tauler, p. 99, 26; 103, 6, etc, éd. Denifle). Hermann de Fritzlar (cf DS, t. 7, col. 295-296) emploie « nuit » au lieu de « ténèbre » (Pfeiffer, t. 1, p. 29, 21). Pour David d'Augsbourg, Dieu est inaccessible « comme une lumière cachée dans la lanterne » (Pfeiffer, t. 1, p. 324, 36), et les yeux impurs ne peuvent l'atteindre.

Le même tour de langage et de pensée apparaît chez Suso. Il reprend le paradoxe dionysien de l'identité lumière-ténèbre : la ténèbre divine est « an ir selb dú aller liehstú klarheit » (éd. Bihlmeyer, p. 177, 19; cf p. 187, 17, etc). La lumière comme rayonnement exprime Dieu qui s'offre et se communique : « Denys dit qu'il y a dans le Père un jaillissement ou une source de déité » (p. 180, 11) et les processions trinitaires sont « un reflet de l'éternel déploiement de la Bonté divine sans limite » (p. 179, 5).

Pour le pseudo-Tauler, celui qui est libéré des choses temporelles entre « dans un feu divin » (citant *Hébr.* 12, 29; Denifle, p. 50, 33); selon la tradition franciscaine, il déclare : « La volonté est la plus haute faculté de l'âme, et doit être rénovée dans le feu divin » (p. 78, 29). Dieu comme *feu* est le thème préféré de Mechtilde de Magdebourg, combiné avec celui de lumière. Dieu est « lumière entre toutes lumières », « l'inaccessible lumière » (éd. Morel, p. 36, 16; p. 37, 5, etc); mais plus souvent encore : Dieu est « lumière flamboyante » (p. 37, 5, etc), « feu ardent » qui doit être uni avec « la cire coulante de l'âme aimante », car « deux natures pures » s'harmonisent entre elles (p. 89, 7 svv). La « lumière sans mélange » des scolastiques est chez Mechtilde le Dieu de grâce et d'amour, qui jaillit, coule, brûle et illumine comme un feu éternel. Son dialogue avec Dieu est un incessant *jubilus* : « Tu brilles dans mon âme comme le soleil sur l'or » (p. 34, 3 svv); et Dieu répond : « Si je brille, tu dois brûler; si je m'écoule, tu dois être inondée » (p. 34, 20).

La surabondance des dons divins conduit à des appels litaniques passionnés : « Ma jaillissante fontaine! Mon soleil... Toi, ma brûlante montagne, Toi, soleil d'élection; Fontaine sans fond! Clarté sans mesure » (p. 7, 18; p. 8, 8; p. 10, 10, etc). Le cœur divin « ressemble à l'or rougi, qui brûle dans une fournaise » (p. 7, 12). Les sens spirituels perçoivent un « Feu qui brûlait sans commencement et brûlera sans fin. Ce Feu est le Dieu éternel qui possède en soi la vie éternelle et fait émaner de lui toutes choses » (p. 203, 12). Mais l'âme repose en lui, avec le sentiment d'une connaturalité : « L'or ne périt jamais dans le feu, car il doit en recevoir gloire et brillant éclat » (p. 21, 23 svv).

Hildegarde, insatisfaite du « dieu des philosophes », lui oppose sa contemplation ouverte et diversifiée de l'éternité, de l'unité et de la trinité divines, en relation avec la lumière et le feu; la Trinité lui apparaît sous la forme de trois flammes composant une seule lumière (*Scivias* II, 2); elle voit surtout dans l'éclat de la lumière divine son pouvoir de séparation et de jugement. Mechtilde, elle, voit en Dieu la lumière qui ne reste pas en sa transcendance, mais rayonne comme un feu, une chaleur, un éclat, une brûlure, termes qui expriment la communication de l'amour. Mais un trait commun aux deux mystiques est que la lumière divine est infiniment plus puissante et rayonnante que toute autre lumière; c'est un milieu ardent, qui sépare et unit à la fois. — Vues et formules analogues dans le *Parzival* de Wolfram d'Eschenbach, p. 118, 11; p. 119, 19; p. 196, 8; p. 446, 12; p. 466, 3, 16 svv; p. 717, 30; cf A. Haas; I.M. Reps (pour le vocabulaire ancien-haut-allemand).

Plus tard, Silesius insiste sur l'inaccessibilité de la lumière divine (I, 72, cité *supra*), tandis que Catherine de Sienne se situe dans la tradition qui conçoit Dieu comme amour, en l'appelant un Feu inestimable (*Lettre* 103).

2° Le Christ est lumière. — Les prophètes annonçaient le Christ comme lumière; cette idée, transmise par la liturgie, trouve une expression caractéristique dans la *Cantilena miraculis Christi* d'Ezzo (vers 1060). Cette composition impressionnante (Rupp) est un hymne à l'œuvre rédemptrice. Dès le premier vers, le Christ est désigné comme *Lux in tenebris*; l'homme doit cheminer à cette lumière pour sortir de la « nuit ténébreuse » où l'ont enfermé le diable, la chute et l'exil. Dans la parabole des étoiles, le Christ est présenté comme lumière en cinq préfigurations prophétiques. *Étoile du matin*, Jean-Baptiste annonce « la vraie lumière », le Christ « soleil » qui apporte « le jour du ciel », chemin lumineux qui ouvre l'histoire du salut. Uni à Dieu par une sorte de lien féodal, l'homme mène alors son combat contre le mal, sous la conduite du Christ comme « duc ». Rupp a noté l'allusion significative à la plaie du côté, symbole traditionnel de la naissance de l'Église; celle-ci, née de Dieu, doit désormais lutter pour les droits de Dieu; elle est la *militia Christi*. Même allusion à la rédemption et à la fondation de l'Église chez Mechtilde, qui fait dire au Christ : « Mon corps était humainement mort, quand le sang de mon cœur jaillit du rayon de la déité, du côté » (p. 206, 1).

Lumière du monde, aurore et soleil levant, le Christ inaugure l'histoire du salut et la restauration du cosmos et de l'homme. Cette formulation essentielle de la christologie devient chez Hildegarde un hymne aux merveilles de Dieu, dont la plus grande est l'incarnation. Alors que chez Mechtilde le thème central est « Dieu et l'âme », Hildegarde se saisit dans sa vision prophétique comme la messagère du Seigneur, ce qui la rattache plutôt à l'Église d'Orient. « Ravie et enveloppée de façon presque inquiétante par l'Esprit », son premier souci est « que la lumière du Christ ne demeure pas cachée » *(Vita)*. Elle-même s'efface pour s'incliner devant l'œuvre de Dieu : aussi ses descriptions commencent-elles d'ordinaire par « Lux vivens dicit » (Widmer).

Comme celle de Dieu, l'œuvre du Christ est d'abord justice : « Le temps des flamboyantes aurores, de la pleine justice, est venu par mon Fils » (*Liber de operatione Dei* V, 16). L'incarnation est un rayonnement de l'amour divin : le Fils « globe étincelant », « soleil de justice dans un éclair d'amour brûlant », « rayonne avec une telle gloire que chaque créature est illuminée par la clarté de sa lumière » (*Scivias* I, 3). Le Christ est « *l'homme-lumière* » *(Lichtmensch)*, qui triomphe des ténèbres (II, 1); il est « nuée lumineuse » *(Lichtwolke)*, vue qui s'étend à l'Église, comme signe de justice, pour combattre la malice de Satan (*Liber vitae..*, I, 50; 65 svv). Incarnation et création vont ensemble : la puissance créatrice est aussi définie comme un feu, qui produit une flamme couleur d'airain; la flamme aux éclairs blancs manifeste la puissance du Fils; elle est signe que toute la création est fondée en lui, et en même temps que son incarnation est issue du rayonne-

ment de la virginité (*Scivias* II, 1). Hildegarde met une nette distinction entre le Père et le Fils : « Claritas est paternitas et splendor ille filius est ». Après la chute de Lucifer, Dieu en vient à l'incarnation, et cette merveille ébranle le cosmos : « Les yeux de l'unique Éternité s'enflamment, et elle retentit d'un grand coup de tonnerre » (*Liber divinorum operum* I, 4, PL 197, 813a). L'œil flamboyant figure l'apparition du Fils venu du Père, et le tonnerre est la parole créatrice, le *Fiat* dans le Feu de l'Esprit *(ibidem)*.

Les textes de Suso occupent une place à part pour exprimer la filiation divine. Le Christ est « le clair miroir de la lumière éternelle, le pur reflet de la bonté divine » (éd. Bihlmeyer, p. 477, 22, cf p. 277, 6; p. 407, 4; p. 542, 30); Marie est la porteuse de lumière : sa grandeur unique tient à ce rôle. Dans le même sens, Mechtilde déclare que sa prière ne pouvait pénétrer les cieux avant l'apparition de l'ange (éd. Morel, p. 147, 13 svv), mais ensuite son intercession est toute-puissante : « un rayon lumineux sort de la bouche de Notre Dame » et sa prière touche Dieu (p. 33, 12, etc); elle « rayonne et luit » comme un « sublime reflet de la sainte Trinité » (p. 213, 4), par lequel elle nourrit son Fils, mais aussi les apôtres et tous les membres de l'Église (p. 149, 11 svv; cf p. 12, 15 svv). Comme Mère de Dieu, elle atteint « la plus grande profondeur dans la connaissance de Dieu et rayonne intensément dans la connaissance de la sainte Trinité » (p. 154, 11 svv); les embûches du diable ne peuvent croiser ses chemins car elle est enveloppée « de lumière céleste » (p. 153, 8).

Un lustre en cuivre à Goslar et la « couronne à la hourque » de la cathédrale Notre-Dame à Kolberg (début 15e s.) représentent Marie comme porteuse de l'éternelle lumière (Stonner).

La *Transfiguration* est une manifestation spéciale de la filiation divine. Selon Grégoire Palamas † 1359, la lumière dont rayonnait le Christ signifie la totale transformation de l'homme; elle ne suppose pas un changement dans le Christ lui-même, mais dans la conscience des apôtres, capables de contempler un moment la lumière éternelle de la divinité (PG 151, 433b; cf Lossky). Mechtilde voit un reflet de la Transfiguration en Jean l'évangéliste qui « a tant reçu de la divine éternité qu'il brille comme un cristal de feu » (p. 118, 7 svv), image qui se trouve aussi pour désigner l'état des bienheureux dans les *Nonnenviten* (cf Blank). Mechtilde voit en outre la vie des bienheureux dans l'étincellement, l'éclat et les jeux de la lumière (p. 157, 19 svv). Hildegarde décrit dans le *Liber vitae meritorum* la transfiguration d'un monde qui doit retrouver son éclat originel. L'homme alors brillera comme le cercle d'or d'une roue (VI, 6).

« La vraie lumière » (cf *Jean* 1, 9) est un titre fréquemment appliqué au Christ. C'est Suso qui donne à cette formule son plein développement : « Ma lumineuse divinité, dit le Christ à l'âme, n'est-elle pas plus brillante que n'importe quel soleil, ma noble âme plus lumineuse que n'importe quel astre, mon corps transfiguré plus délectable que les joies de l'été » (Bihlmeyer, p. 299, 19 svv). Comme vraie lumière, le Christ illumine et instruit : c'est le thème développé dans le poème *Héliand* (9e s.) : « Comme les aveugles de Jéricho, l'humanité gisait dans les ténèbres.., le Christ leur rendit la lumière et leur ouvrit la vie éternelle » (v. 3611, 3617/18). Le récit de la guérison des aveugles et de la Transfiguration sert à manifester l'éclat souverain du Christ et à montrer en lui le docteur des hommes. L'idée de lumière occupait déjà une place centrale dans la théorie de la rédemption chez Alcuin et Raban Maur (cf PL 100, 190d, 273b), comme l'a montré J. Rathofer, et là est la source des textes qui, dans *Héliand*, mettent en relief la parole illuminatrice du Christ comme preuve de sa puissance divine.

Parmi les écrits bibliques en langue vulgaire, la synopse évangélique en moyen-anglais *Pepsian Gospel Harmonie* (éd. M. Goates) est le seul témoin qui fasse mention d'une apparition de lumière au baptême de Jésus; or les sources syriaques montrent que c'est là une des marques les plus caractéristiques du *Diatessaron* de Tatien pour prouver la filiation divine.

Raoul de Biberach enseigne le rôle illuminateur du Christ dans la tradition d'Augustin et Hugues de Saint-Victor. Verbe et Sagesse, il éclaire tout homme, spécialement selon les sens intérieurs (éd. M. Schmidt, p. 150, 10 svv; cf p. 156 svv). L'illumination morale qu'il donne s'élève jusqu'à une « mystique du Christ » : « L'été du soleil éternel, c'est-à-dire du Verbe fait homme, est apparu dans notre terre » et « a illuminé les âmes » (p. 30, 20; p. 31, 1). Raoul suit en cela Bonaventure qui souligne le rôle illuminateur du Christ : Maître intérieur, il entre dans la *mens* pour lui révéler le sens des paroles divines et des sacrements de la foi, pour renouveler l'homme et le conduire jusqu'à la contemplation (*Sermo Christus unus Magister*, t. 5, p. 567-574). Toujours dans la tradition franciscaine, le pseudo-Tauler voit la *vraie lumière* dans la Passion du Christ : « De même que le soleil éclaire le jour, ainsi la souffrance éclaire pour que la raison connaisse la vérité... La vraie lumière sort de la Passion du Christ » (Denifle, p. 153, 29 svv); celle-ci est « un feu ardent où se dissipe toute iniquité » (p. 98, 28), et préserve de l'égarement d'une « fausse lumière » (p. 127, 1).

La plus sublime révélation de lumière sera la Parousie : toutes les compositions eschatologiques médiévales depuis Muspilli (9e s.) la décrivent suivant l'Apocalypse, avec les signes précurseurs d'éclairs et de feu, et utilisent la terminologie de la lumière pour décrire l'apparition glorieuse du Christ.

3° LUMEN GRATIAE. — L'expression *lumière de grâce*, adoptée par saint Thomas, s'est introduite dans la langue populaire par une traduction en moyen-haut-allemand (début 14e s.; éd. Morgan-Strothmann) d'extraits de la *Somme théologique*, notamment sur la grâce. On connut ainsi la distinction entre le *lumen naturale* de la raison, le *lumen divinum* comme « cause universelle de l'illumination » (*Summa* 1a 2ae, q. 79, a. 3) et le *lumen gratiae*, qui est une lumière infuse d'ordre surnaturel, à laquelle l'homme ne peut se disposer que « par le secours gratuit de Dieu qui le meut intérieurement » (q. 109, a. 6). Par la lumière de grâce, l'homme prend conscience de lui-même comme « filius in Filio », ce qui annonce la *Gottesgeburt* d'Eckhart. Et la grâce trouve son accomplissement dans la « lumière de gloire » (cf *De veritate* q. 8, a. 3, ad 10).

Eckhart voit dans la grâce un *lumen supernaturale* (LW III, p. 77, 8), mais il s'intéresse moins à sa nature qu'à ses effets : « La grâce est à Dieu ce que la lumière est au soleil; elle fait un avec Dieu et introduit l'âme dans l'essence divine; elle la rend toute semblable à lui, et alors l'âme goûte la noblesse divine » (Pfeiffer, t. 2, p. 201, 32-35). La grâce est donc en étroit rapport avec la *Gottesgeburt* (cf DIVINISATION, DS, t. 3, col. 1433-1439). L'image de l'âme illuminée par la grâce comme l'air par le soleil est familière à tous les scolas-

tiques (Bonaventure, II *Sent.* d. 26, a. 1, q. 3; Thomas, II *Sent.* d. 26, q. 1, a. 2; cf J. Auer, t. 1, p. 187, n. 47); de là, elle est passée dans la langue populaire.

Henri de Friemar l'ancien (DS, t. 7, col. 191-197) distingue *lumen gratiae*, *lumen theophoricum*, *lumen theoreticum vel divinum*, *lumen gloriae* (index dans Zumkeller). Voir aussi Mechtilde, *Das fliessende Licht..*, p. 200, 16; pseudo-Tauler (Denifle, p. 4, 29; p. 28, 13; p. 29, 48; p. 121; p. 123; *pour lumen gloriae* : p. 102, 39; p. 117, 24; p. 131, 4; p. 149, 32); Jean de Kastl (cf DS, t. 8, col. 592-594), qui s'inspire de Grégoire le Grand (*In Ezechielem* I, 7, 17; PL 76, 848c) dans son *De lumine increato*; *Imitation* (grâce et lumière : III, 8, 1; 54, 8; 55, 6; gloire et lumière : III, 47, 2; 50, 3).

A la *lumière de grâce*, on peut rattacher le thème de *l'image de Dieu*, qui s'exprime aussi en termes de lumière surtout quand il s'agit de l'image restaurée, puis consommée dans la gloire : cf IMAGE ET RESSEMBLANCE, DS, t. 7, col. 1406-1451, et col. 1451-1460 pour la mystique rhénane et flamande; pour Ruusbroec, voir *infra*, col. 1173-1176.

4° LUMEN FIDEI. — Cette expression est courante dans l'ancienne scolastique. C'est cependant, selon Gössmann, dans la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre (cf DS, t. 6, col. 1195-1196) que la doctrine de l'illumination entre explicitement dans l'exposé sur la foi. Saint Thomas, bien qu'il ait pris ses distances par rapport à la métaphysique de la lumière, n'a jamais rejeté l'illumination de l'homme par la foi : il parle de l'*habitus fidei* comme *lumen quoddam divinitus menti humanae infusum* (*In Boethium..*, I, 1, a. 1, ad 4; cf *Somme théologique* 1ª, q. 1, a. 1, ad 2; *De veritate* q. 14, a. 11, etc). La foi est une lumière plus parfaite que celle de la connaissance naturelle (*Somme..*, 1ª 2ae, q. 109, a. 1), doctrine qui a été aussi connue par la traduction en langue populaire. Thomas conçoit l'illumination de la foi dans un sens purement formel, mais cela entraîne, d'après Gössmann, la nécessité de prendre d'autant plus au sérieux les signes extérieurs. Plus on insiste sur le caractère surnaturel de la lumière de foi, plus prend de l'importance la *fides ex auditu*.

Pour Bonaventure, la foi est une lumière infuse qui s'appuie sur le *dictamen lucis aeternae* puisqu'elle provient du Père des lumières (*Breviloquium*, prol. et V, 7; t. 5, p. 201, 260-261); elle a pour fonction de « régler » la lumière de la raison.

Chez Eckhart la *lumière de la foi*, *vertu divine*, est supérieure à celle de la raison, car « là où l'âme ne peut venir par ses sens ou ses forces, la foi l'y porte » (DW II, p. 142, 2-5). « La foi s'insère dans la lumière de l'intelligence » (II, p. 168, 1); c'est donc une vertu intellectuelle : « Sitôt que la grâce et le goût entrent dans la puissance intellective, aussitôt s'allume une lumière de foi » (II, p. 153, 1). Suso emploie aussi la formule « lumière de foi » (p. 301, 23; p. 303, 21, etc). Pour Raoul de Biberach, la foi est « enveloppée de nuit et de cécité » (éd. Schmidt, p. 110, 28 svv), mais plus fréquemment elle est présentée comme lumière : « La foi est la lumière de l'âme; sans le rayonnement de la foi, l'intellect est aveugle aux choses divines » (p. 152, 7); elle est le principe de la certitude (p. 152, 17 svv). Comme émanation « de l'influx de la lumière divine » (p. 69, 4-6), elle est appelée « foi infuse ».

Selon le pseudo-Tauler, la lumière de la foi rend réceptif à « la gloire divine » (éd. Denifle, 72, 13 svv); elle transcende toute connaissance, car elle est « au-delà de toute distinction » (p. 163, 26); en elle, l'âme se perçoit éternelle (p. 52, 19), mais l'acte de foi lui-même est enveloppé « dans l'obscurité profonde de la simple essence divine » (p. 164, 15 svv).

La présentation de la foi en termes de lumière, spécialement dans la prédication, devait amener naturellement la formulation de *l'incroyance en termes de ténèbres*. Mechtilde de Magdebourg exprime cela avec grande force : « L'incroyance m'enveloppa d'une si grande obscurité, et cria contre moi au point que je fus horrifiée par sa voix » (éd. Morel, p. 260, 18-20). Au terme de sa vie, elle déclarait : « Le pire de tous les péchés, c'est la très profonde incroyance » (p. 260, 18), et rendait grâce de « ne pas la connaître », bien qu'elle eût côtoyé cet abîme. Cette crainte la fait encore trembler : « Elle m'ébranle corps et âme, au plus profond de mon cœur et en chacun de mes cinq sens » (*ibidem*; cf p. 214, 12 svv). Dans une vision, elle décrit sous forme imagée l'importance de la foi comme appui, force vitale et lumière : les pieds de la Vierge Marie sont ornés d'une « pierre de jaspe; ce joyau est la foi chrétienne.., d'une telle puissance qu'il enlève aux yeux toute obscurité, chasse l'abominable cupidité.., excite une sainte faim » (p. 96, 12 svv). Avec un sens avisé, elle souhaite un équilibre entre foi et connaissance : « L'amour sans savoir paraît obscurité à l'âme sage » (p. 10, 4).

Hildegarde commente à sa manière le récit de la création : « Dans l'incroyance des impies, le jour déclinait vers la nuit, mais au matin commence la foi des fidèles... La ténèbre des incroyants (Dieu) la nomma nuit » (*De opere Dei* V, 22). Pour Catherine de Sienne, « la lumière naturelle de l'intelligence et la lumière surnaturelle de la foi » sont le fondement de toute tendance à la perfection. Elle revient sans cesse sur cette double connaissance dans ses *Lettres* et ses *Dialogues* (cf Lettres 113; 87; 33; autres références en DS, t. 2, col. 341-347). Voir encore *Imitation* IV, 11, 2; 18, 2.

A la lumière de la foi on peut rattacher les *révélations*, qui s'accompagnent ordinairement de phénomènes lumineux, particulièrement dans les visions d'Hildegarde. La préface du *Scivias* présente la lumière comme porteuse de révélation : « Vidi maximum splendorem, in quo facta est vox de caelo ». Le jeu des lumières et des couleurs commence par fasciner, mais la « voix divine » leur donne bien vite un sens clair; la nature de cette voix n'est pas celle d'un langage humain articulé mais elle est décrite sous la forme de phénomènes lumineux, « sicut flamma coruscans, et nubes in aere puro mota » (éd. Pitra, p. 333). Hildegarde distingue la « vraie lumière », source de joie suprême, — comme si Dieu devenait immédiatement saisissable —, et « l'ombre de la lumière vivante », celle des visions ordinaires (éd. Pitra, p. 333). Sur le sens des visions, cf H. Liebeschütz, et DS, t. 7, col. 516-517. On peut voir un écho d'Hildegarde dans *Imitation* III, 43, 4 : « quibusdam vero in multo lumine revelo mysteria ».

Chez Mechtilde de Magdebourg, la révélation est en rapport plus direct avec la « fliessende Licht », la lumière saisie « dans sa propriété d'effusion » (Haas). Éveillée, vivante, assurée, l'âme déborde ses propres limites pour annoncer à la chrétienté la surabondance de la lumière divine et, comme chez Hildegarde, se conjoint parfaitement avec la volonté de Dieu :

« Là se rencontrent deux natures pures : le feu ardent de la déité et la cire fondante de l'âme aimante » (p. 89, 7). Ce feu devient un flot de lumière, « pareil à un rayon de soleil qui, s'écoulant toujours du Soleil ardent, brille sur un écusson doré... L'irradiation réciproque de Dieu et de l'âme aimante, qui... brille si loin et si délicieusement, a grande force et puissant éclat pour tous ceux qui sont au ciel, en purgatoire et

en enfer... Cet éclat puissant et ardent qui coule de la sainte Trinité dans l'âme aimante, les diables en ont si grande peur qu'ils ne se risquent pas à traverser ce rayon sacré » (p. 129, 1 svv). Pour rendre semblable à Dieu, la lumière répand ses dons « sur l'imperfection des spirituels », « les besoins des âmes pauvres » et « de la sainte chrétienté » (p. 269, 11 svv).

Les *visions* sont une espèce de révélation, distinguées d'après Augustin (*De Genesi ad litteram* XII) en visions corporelles, imaginatives et intellectuelles (Thomas, *Somme* 2ª 2ae, q. 174, a. 2; Eckhart, Pfeiffer, t. 2, p. 315, 22-26). Les visions des *Nonnenviten* (1e moitié du 14e s.), bien connues par les collections d'Unterlinden, Adelhausen, Töss, etc, font état de grâces particulières où l'action divine est identifiée à une énergie lumineuse dans l'âme; W. Blank y voit la « mise en forme littéraire » d'une communication de lumière entre Dieu et l'âme. Certaines exagérations ou bizarreries (formes excentriques d'une mystique de la Passion; phénomènes lumineux en rapport avec l'Eucharistie) expliquent qu'on ait pu parler de « fausses lumières ».

Déjà Mechtilde met en garde contre les « lumières du diable ». Dans les deux premières espèces de visions, l'erreur est toujours possible; c'est seulement dans la vision intellectuelle qu'il y a pleine sécurité et que « l'on entre dans la vraie lumière », comme Paul au troisième ciel : « Il y a un ciel qui est œuvre du diable... Dans ce ciel, le diable se montre semblable à un ange de lumière. Oui, même semblable aux cinq plaies divines. Ame simple, prends garde ». C'est seulement lorsque l'homme parvient à ce degré d'amour où tous ses membres « éprouvent une indescriptible douceur », et cela dans l'humilité, qu'il s'éveille « dans la lumière de l'amour sincère » (p. 40, 1 svv). Tauler croit aussi que des « lumières » peuvent venir du diable (Vetter, p. 167, 20, etc), et Suso dit à propos d'un religieux et d'une religieuse liés par une union « secrète et périlleuse » : « Non, jamais de la vie! Cette lumière est fausse et contraire à la doctrine chrétienne » (Bihlmeyer, p. 115, 10). Eckhart est très réticent sur les révélations : la « lumière particulière est très rare et n'arrive qu'à peu d'hommes » (DW v, p. 240, 4). Mêmes vues chez le pseudo-Tauler, pour qui seule est sûre la lumière « qui vient de la Passion du Christ » (p. 124, 24; cf p. 125, 2; p. 127, 1, etc). Voir aussi la *Theologia deutsch*, p. 34, 39. Ce sont là des témoignages de bon sens et de discernement dans la spiritualité chrétienne, qualités qui atteindront un nouveau sommet chez Thérèse d'Avila et Jean de la Croix.

5° L'UNION MYSTIQUE, par-dessus tout, s'exprime en termes de lumière. Lorsque Eckhart dit que l'âme « devient unie à Dieu comme une lumière avec une lumière » (Pfeiffer, t. 2, p. 171, 37), il indique tout ensemble l'absence de différence dans la fusion et l'intensité de l'union. Le processus ultime de la transformation et de l'échange avec Dieu est signifié par ces mots : « l'homme habite avec Dieu en une seule lumière » (DW 1, p. 34, 6), ou encore : l'âme, semblable à une cité, « est emmurée, entourée par la lumière divine » (1, p. 296, 8).

De même, l'idée de lumière suggère que l'action divine peut être expérimentée, qu'il existe une expérience progressive dont le contenu est différent selon les niveaux. Pour discerner l'authenticité des états intérieurs ou des phénomènes extérieurs, en plus de la distinction des vraies et fausses lumières, on doit aussi considérer les modes et les effets de la lumière sur l'ensemble de la personne, qui même en son corps participe à l'expérience du divin. C'est ce que Mechtilde décrit en termes passionnés : « Je suis blessée à mort par ton rayon d'amour brûlant » (p. 50, 12); « Je ne puis trouver le repos, je brûle sans me consumer dans la fournaise de ton amour » (p. 49, 9 svv). D'autre part, l'invasion de la lumière est sans cause, et elle échappe à toute emprise humaine : « Je viens à toi selon mon bon plaisir, quand je veux... et le clair soleil de mon éternelle déité t'apparaît dans le mystère caché de ma béatitude » (p. 51, 28 svv). De manière paradoxale, l'âme se perd et se gagne tout à la fois dans la communion à la vie divine :

> Dans la plus belle lumière, elle est aveugle en soi-même;
> Dans la plus grande cécité, elle voit merveilleusement clair.
> Dans la plus grande clarté, elle est morte et vive.
> Oui, plus belle l'âme resplendit du regard de Dieu..,
> Plus elle s'approche de lui...
> Plus elle se consume, plus elle luit en beauté (p. 11, 18 svv).

Chaleur, *Feu*, *Brûlure* symbolisent la purification, aux divers stades du processus de l'union dont le terme est la sainteté, la déification : « Ma déité t'a consumée, Mon Humanité t'a connue, Mon Esprit Saint t'a rendue sainte dans la pauvreté » (p. 201, 17 svv).

Hildegarde ignore la mystique nuptiale et trinitaire de Mechtilde; elle s'accorde cependant avec elle pour affirmer l'unité vivante de l'âme et du corps et leur mouvement incessant sous l'action de la lumière; ainsi elle raconte une « vision de la lumière éternelle », si puissante « que je tressaillais en mon corps... et commençais à en être malade » (*Liber divinorum operum*, prologue; cf épilogue). Dieu, « qui est feu par essence », « cuit aussi l'homme dans le feu », « pour qu'il resplendisse de lumière » et se mette en action : « si en effet l'homme n'avait aucune activité créatrice.., il resterait une chose vide » (v, 15), et cette action est qu'il « brûle dans la plus haute et ardente force », « comme le souffle d'un homme haletant, pareil à une flamme attisée par le vent » (1, 2). On pourrait analyser dans la même perspective le *De quattuor gradibus violentae caritatis* de Richard de Saint-Victor.

La lumière et le feu divin ne peuvent être supportés par l'âme qu'à condition d'être tempérés. Pour Robert Grosseteste, « le miroir pur, clair et vraiment spirituel resplendit aux premiers rayons du soleil sortis immédiatement de la source de la lumière... Pourtant, cette lumière est tempérée pour que l'œil du voyant puisse la supporter » (éd. Schmidt, p. 56, 24). Mechtilde éprouve la même chose : « Lorsque Dieu se met à aimer l'âme au point qu'elle en devient malade, alors il commence à mesurer sa lumière, car il connaît la mesure de l'âme mieux qu'elle-même » (p. 176, 11 svv). Comme elle ne peut « supporter sans interruption l'éternelle lumière », Dieu intervient : « Ma divine sagesse a tant de sollicitude pour toi, que je proportionne tous mes dons selon que ton pauvre corps peut les supporter » (p. 50, 7 svv).

De cette modération des dons divins relève aussi l'expérience de la nuit, expérience qui, en contraste avec celle de la lumière, exprime la hauteur et la profondeur, la cime et le tréfonds de la vie mystique. Après le « désir croissant et brûlant », c'est ensuite l'humilité qui conduit l'âme jusqu'à Dieu. Quand elle refuse les consolations divines et souhaite la délection (cf éd. Morel, p. 132, 17 svv), Mechtilde annonce la *Nuit obscure* de Jean de la Croix.

L'apport décisif de la terminologie de la lumière

appliquée à l'expérience mystique serait, selon Ratzinger, qu'elle permet de décrire les différentes étapes de l'union avec Dieu, jusqu'à l'extase qui exprime tout ensemble « la destruction totale de la nature » et la tension dynamique de l'être spirituel. On peut en conséquence admettre, avec Curtius, que la terminologie de la lumière n'est pas « un jeu d'esprit » mais occupe une fonction centrale dans l'expérience mystique.

Au moyen âge, l'idée de lumière est appliquée à la totalité de la personne humaine : elle montre le chemin à celui qui « va chercher la liberté » (Dante, *Divine Comédie* II, 1, 71). Elle agit intensément dans l'exercice des puissances rationnelles et émotionnelles; elle évoque l'intelligibilité et la valeur des êtres, opère une synthèse entre foi et science et offre une médiation entre rationalité et mystique; elle s'harmonise avec la foi, le droit, la justice, le bonheur, l'amour, la grâce et la pitié; puissance révélatrice de vérité en contraste avec l'ombre et l'obscurité, elle fait passer de la matière inerte à la connaissance lucide, à travers l'antinomie de la lettre qui tue et de l'esprit qui fait vivre. Le dynamisme puissant signifié par les mots *ardeur*, *feu*, *flamme*, *brûlure*, *embrasement*, trouve sa finalité dans la valeur suprême de pureté; ainsi le *Marchez tant que vous avez la lumière..*, *vous deviendrez fils de lumière* (*Jean* 12, 35-36) oriente vers la plus haute participation à la vie divine, et cela non pas dans un sens panthéiste mais dans la réalisation intégrale de la personne humaine. Archétype et source de lumière, le Christ offre le modèle de la vie spirituelle, du progrès vers la perfection, qui s'accomplit en « agir déiforme » où s'harmonisent parfaitement beauté, conscience et liberté.

1. **Textes.** — Hildegarde de Bingen, *Opera*, PL 197; *Nova... opera*, éd. J.-B. Pitra, *Analecta sacra Spicilegio Solesmensi*, t. 8, Paris, 1882; *Causae et curae*, éd. P. Kaiser, Leipzig, 1903; trad. all., 6 vol., Salzbourg, 1928 svv, autres trad. en diverses langues. — Mechtilde de Magdebourg, *Offenbarungen..*, éd. G. Morel, Ratisbonne, 1869, et Darmstadt, 1963; trad. all. par M. Schmidt, *Das Fliessende Licht der Gottheit*, Einsiedeln-Zurich-Cologne, 1955.

Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, Stuttgart-Berlin, 1936, en cours de publication; Fr. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, t. 2, Leipzig, 1845; réimpr., Aalen, 1962; trad. diverses, cf DS, t. 4, col. 114. — Jean Tauler, *Die Predigten*, éd. F. Vetter, Berlin, 1910, et Dublin-Zurich, 1968. — Pseudo-Tauler, *Das Buch von geistlicher Armuth*, éd. J.H. Denifle, Munich, 1877. — Henri Suso, *Deutsche Schriften*, éd. K. Bihlmeyer, Stuttgart, 1907, et Francfort/Main, 1961; trad. diverses, cf DS, t. 7, col. 256.

Conrad de Wurtzbourg, *Die goldene Schmiede*, éd. E. Schröder, Göttingen, 1926; *Speculum Ecclesiae*, éd. G. Mellbourn, Lund, 1944. — Raoul de Biberach, *De septem itineribus aeternitatis*, dans Bonaventure, *Opera..*, éd. A.-C. Peltier, t. 8, Paris, 1866, p. 393-482; *Die siben strassen zu got. Die hochalemannische Uebertragung nach der Hs Einsiedeln 278*, éd. M. Schmidt, Florence, 1969, coll. Spicilegium Bonaventurianum. — Henri de Friemar, *Tractatus ascetico-mystici*, éd. A. Zumkeller, t. 1, Wurtzbourg, 1975. — Jean de Kastl, cf J. Sudbrack, *Die geistliche Theologie des J. v. K.*, t. 1 *Darstellung*, t. 2 *Texte*, Münster, 1966.

2. **Études d'ensemble.** — C. Baeumker, *Witelo..*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. 3, vol. 2, Münster, 1908 (p. 1-71 *Liber de intelligentiis*; p. 271-644 *Philosophiegeschichtliche Stellung*). — F. J. Dölger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze*, Münster, 1918; *Sol salutis..*, Münster, 1920; A. Manser, *Christus als Morgenstern und Ostersonne, Eine Osterstudie nach... Dölgers « Sol salutis »*, dans *Benediktinische Monatschrift*, t. 7, 1925, p. 401-417; t. 8, 1926, p. 89-96; F. J. Dölger, *Das Sonnengleichnis in einer Weinachtspredigt des... Zeno von Verona*, dans *Antike und Christentum*, t. 6, n. 1. — J. Bernhart, *Die philosophische Mystik des Mittelalters*, Munich, 1922. — I.M. Reps, *Zu den altdeutschen Lichtbezeichnungen*, dans *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, t. 72, 1950, p. 236-264. — J. Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*, 2 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1942-1951. — E. De Bruyne, *Études d'Esthétique médiévale*, 3 vol., Bruges, 1946. — L. Hödl, *Lumen gratiae*, dans *Mysterium der Gnade*, Festschrift J. Auer, Ratisbonne, 1975, p. 238-250.

V. Poeschl, *Bibliographie zur antiken Bildsprache*, Heidelberg, 1964, Stichwort : *Licht* (abondante bibliographie). — E. Gössmann, *Glaube und Erkenntnis im Mittelalter*, dans *Handbuch der Dogmengeschichte*, t. 1 vol. 2b, Bâle-Vienne, 1971.

H. Blumenberg, *Licht als Metapher der Wahrheit..*, dans *Studium generale*, t. 10, 1957, p. 432-447. — J. Ratzinger, *Licht und Erleuchtung... in der abendländischen Geistesgeschichte*, *ibidem*, t. 13, 1960, p. 368-378; — J. Koch, *Ueber die Lichtsymbolik im Bereich der Philosophie und der Mystik des Mittelalters*, p. 653-670; — K. Goldammer, *Lichtsymbolik in philosophischer Weltanschauung, Mystik und Theosophie vom 15.b is zum 17. Jahrhundert*, *ibidem*, p. 670-682; — H. Pongs, *Lichtsymbolik in der Dichtung seit der Renaissance*, p. 628-646, 682-706, 707-731.

3. **Auteurs divers.** — A. Engemann, *Erleuchtungslehre als Resolutio und Reductio nach Bonaventura*, dans *Wissenschaft und Weisheit*, t. 1, 1934, p. 211-242; cf DS, t. 7, col. 1346. — L. Baur, *Die Philosophie des Robert Grosseteste*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie..*, t. 18, n. 4-6, Münster, 1917, p. 76-93. — R. Guardini, *Das Licht bei Dante*, Munich, 1956; *Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras. Die Lehre vom Lumen mentis*, Leyde, 1964. — G. Steer, *Scholastische Gnadenlehre in Mittelhochdeutscher Sprache*, Munich, 1966. — J.Y. Kumada, *Licht und Schönheit. Eine Interpretation des Artikels aus der Summa de bono... des Ulrich Engelbert von Strassburg*, Diss., Wurtzbourg, 1966. — M. Schmidt, *Spiritualität als Hermeneutik..*, *fides-intellectus bei Rudolf von Biberach*, dans *Franziskanische Studien*, t. 56, 1974, p. 283-309.

H. Rupp, *Deutsche religiöse Dichtungen des 11. und 12. Jahrhunderts*, Fribourg, Suisse, 1958; 2e éd., Berne-Munich, 1971. — J. Rathofer, *Der Heliand, Theologischer Sinn als tektonische Form*, Cologne-Gratz, 1962. — F. Ohly, *Wolframs Gebet an den Heiligen Geist im Eingang des « Willehalm »*, dans *Zeitschrift für deutsches Altertum*, t. 91, 1961-1962, p. 1-37. — A.M. Haas, *Der Lichtsprung der Gottheit (Parz. 466)*, dans *Typologia litterarum*, Festschrift M. Wehrli, Zurich, 1969, p. 216-221; *Nim din selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Eckhart.., Tauler und... Seuse*, Fribourg, Suisse, 1971; *Mechtild von Magdeburg Dichtung und Mystik*, dans *Amsterdamer Beiträge..*, t. 2, 1972, p. 103-156.

H. Liebeschütz, *Das allegorische Weltbild der hl. Hildegard von Bingen*, Leipzig-Berlin, 1930. — H. Feger, *Die Bilder in Scivias der H. v. B.*, dans *Das Werk des Künstlers*, t. 1, 1939, p. 109-145. — B. Widmer, *Heilsordnung und Zeitgeschehen in der Mystik von H. v. B.*, Bâle-Stuttgart, 1955. — H. Schipperges, *Das Schöne in der Welt von H. v. B.*, dans *Jahrbuch der Aesthetik*, t. 4, 1958-1959, p. 83-139. — J. Ancelet-Hustache, *Mechtilde de Magdebourg..*, Paris, 1926. — G. Lüers, *Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der M. v. M.*, Munich, 1926; réimpr., Darmstadt, 1966.

H. Hof, *Scintilla animae. Eine Studie zu einem Grundbegriff in M. Eckharts Philosophie*, Lund, 1952. — G. von Hippel, *Licht und Finsternis in der Sprache M. Eckharts*, Diss., Bonn, 1953. — H. Wackerzapp, *Der Einfluss M. Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften Nikolaus von Kues*, Münster, 1962. — J. Zapf, *Die Funktion der Paradoxie im Denken und sprachlichen Ausdruck bei M. Eckhart*, Cologne, 1966.

J.-A. Bizet, *Die These des primum cognitum bei Suso*, dans *Festschrift J. Quint*, Bonn, 1964, p. 35-37. — P. Wyser, *Taulers Terminologie vom Seelengrund*, dans *Festschrift für W. Stammler*, Fribourg, Suisse, 1958, p. 204-311. — W. Blank, *Die Nonnenviten des 14. Jh. Eine Studie zur hagiographischen Literatur..*, Fribourg-en-Brisgau, 1962.

G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Francfort/Main, 1957; *Das Ringen zwischen dem biblischen Gott und dem Gott Plotins in der alten Kabbala*, dans *Eranos Jahrbuch*, t. 33, 1964, p. 9-50.

E.R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 5e éd., Berne, 1965. — Maria de la Concepción Anduezа, *Significado de la luz en la espiritualidad de santa Teresa*, dans *Revista de Espiritualidad*, t. 29, 1970, p. 190-242. — G. Babelotzky, *Platonische Bilder und Gedankengänge in Calvins Lehre vom Menschen*, thèse, Inst. Cath., Paris, 1975.

Margot Schmidt.

IV. LA « LUMIÈRE » DANS L'ŒUVRE DE RUUSBROEC

Chez Ruusbroec (1293-1381), l'intimité grandissante entre l'âme et Dieu se traduit très souvent en termes de « lumière » et de « chaleur ». Qu'il s'agisse là d'images et de symboles, l'auteur en est bien conscient. « L'amour n'est ni froid ni chaud, ni clair ni obscur, il n'est ni nourriture ni breuvage, et il n'y a rien au monde qu'on puisse proprement comparer à l'amour » (W., t. 4, p. 24; *Béguines*, t. 6, p. 35). Pourtant, à quelque niveau d'oraison que l'homme se trouve, il y a toujours quelque chose à voir, quelque chose que Dieu veut lui montrer. Rappelons-nous les versets bibliques suivant lesquels Ruusbroec développe ses deux premiers traités. « Le Seigneur a ramené le juste dans les voies droites et il lui a montré le royaume de Dieu » (*Royaume*); « Voyez, l'Époux vient, sortez à sa rencontre » *(Ornement)*.

Pour jouir d'une vision « spirituelle, surnaturelle, en laquelle consiste toute notre béatitude » (W., t. 1, p. 105; *Ornement*, t. 3, p. 38; Bizet, p. 186), la lumière est nécessaire. Reprenons dans cette perspective les trois niveaux possibles de la vie d'oraison.

1. Dans la « vie active » *(werkende leven)*, caractérisée par l'effort qu'on fait pour se mettre en prière et y persévérer, le chrétien aura recours aux lumières de la nature et de la foi. « O Seigneur... Je vois dans la lumière de ma nature que vous êtes Créateur et Seigneur du ciel et de la terre, et de toutes les créatures. Je vois et je crois dans la foi chrétienne tout ce qui appartient à la foi » (W., t. 4, p. 17; *Béguines*, t. 6, p. 28).

Quant à la foi, « lumière surnaturelle » et « origine de toutes les grâces », personne ne pourra jamais s'en passer en ce monde (cf W., t. 2, p. 268-270; *Tabernacle*, t. 5, p. 118-120). En outre, elle exige que nous ayons conduit « la nature jusqu'au plus haut point où la nature peut se hausser » (W., t. 1, p. 25; *Royaume*, t. 2, p. 94; Bizet, p. 100). Lorsque la foi s'affermit, la raison s'illumine et la charité s'accroît. L'homme reçoit alors le « don de la discrétion », qui « fait considérer à l'homme où se trouve l'honneur de Dieu, le besoin et l'intérêt de son prochain » (W., t. 1, p. 37; *Royaume*, t. 2, p. 111; Bizet, p. 111).

Dans le contexte de la vie active, le soleil désigne Dieu, le Christ ou l'Esprit Saint. La grâce y est comparée à une lumière ou à un rayon de soleil.

2. La « vie intime » *(innighe leven)*, qui embrasse l'oraison de l'homme unifié et l'union pleine, se distingue nettement du niveau précédent par le don d'une illumination imprévisible. C'est « au milieu de la nuit » (W., t. 1, p. 143; *Ornement*, t. 3, p. 83; Bizet, p. 232) que retentit la voix du Christ, invitant à une plus grande intimité. L'unification des puissances se produit alors sous l'action du « soleil éternel », le Christ qui « habite au plus haut de l'esprit », dans le fond de l'âme. Et seul l'homme pleinement unifié s'appellera éclairé *(verclaert)* ou illuminé *(verlicht)*. Cet homme n'est pas favorisé d'une simple illumination intellectuelle, mais d'une transformation unificatrice de toutes ses puissances, saisies par la présence voilée de l'Aimé et activées à partir de cette expérience. Maint texte le prouve.

« Et cette touche, la créature la subit passivement, car alors s'accomplit l'union des puissances supérieures dans l'unité de l'esprit, au-dessus de la multiplicité de toutes les vertus. En l'occurrence, nul autre n'agit que Dieu seul ». « Et au-dessus de cette touche, dans l'être de l'esprit où règne le silence, luit une clarté incompréhensible, et c'est la très haute Trinité d'où provient l'attouchement » (W., t. 1, p. 197; *Ornement*, t. 3, p. 154; Bizet, p. 296-297). « (Dieu) est en nous lumière et vérité; il se montre au sommet de notre être créé, élevant notre pensée en pureté, notre esprit jusqu'à la liberté divine et notre entendement jusqu'à une nudité sans images » (W., t. 3, p. 201; *Miroir*, t. 1, p. 126-127).

La raison participera donc à sa manière à cette illumination. « La raison éclairée *(verlichte redene)* est comme un double tissu, car elle porte son regard à l'intérieur vers l'unité et à l'extérieur vers toutes vertus.., opération qui consiste à regarder au-dehors et à regarder au-dedans, en demeurant toujours fixée dans l'unité » (W., t. 2, p. 149; *Tabernacle*, t. 4, p. 190).

Au sommet de la vie intime, Ruusbroec met la « vie la plus intime » *(innichste leven)* ou ce qu'on appelle généralement l'union pleine.

Elle est une rencontre de Dieu où « la clarté et la chaleur sont si intenses et si démesurées que tout esprit se montre inapte à poursuivre ses opérations, fond et s'évanouit dans l'amour qu'il ressent en son unité » (W., t. 1, p. 222; *Ornement*, t. 3, p. 188; Bizet, p. 327). « Et tout entendement qui s'éclaire d'une lumière créée se comporte ici comme l'œil de la chauve-souris à la clarté du soleil » (W., t. 1, p. 198; *Ornement*, t. 3, p. 155; Bizet, p. 297-298). Pourtant, il y a plus. Une « clarté essentielle » *(weselijcke claerheit)*, venant de Dieu, transforme *(overformet)* alors l'inclination fruitive *(ghebrukelijcke neyghinghe)* du mystique; elle constitue la possibilité de communion consciente avec l'Aimé divin (cf W., t. 1, p. 222-224; *Ornement*, t. 3, p. 187 et 189-190; Bizet, p. 327-329).

3. Au sommet de la vie intérieure, l'homme peut être comme transporté dans la Suressence *(overwesen)*. Dès ce moment, ayant abandonné son moi, il vit dans l'Autre et participe à la vie intra-divine de la Trinité. Il en a une conscience expérimentale. L'unification de l'activité des puissances reste supposée, mais une initiative lumineuse et nouvelle est prise par Dieu; c'est une nouvelle venue du Christ. « Ces hommes... se laissent pénétrer par les rayons du ciel supérieur, à savoir par la Sagesse éternelle du Père. C'est là une vie contemplative suressentielle » (W., t. 1, p. 79; *Royaume*, t. 2, p. 168; Bizet, p. 153).

Concernant une perception d'union au-dessus de toute spécification et compréhension, cette vie connaîtra « les ténèbres de la divinité. C'est là la jouissance suprême de Dieu et de tous les esprits. L'homme ainsi est transformé de clarté en clarté, c'est-à-dire de la clarté créée en une *clarté incréée*, moyennant son image éternelle qui réside dans la Sagesse du Père » (W., t. 1, p. 100; *Royaume*, t. 2, p. 196; Bizet, p. 177). L'auteur en arrive à caractériser l'expérience suressentielle par des oxymorons tels que « clarté obscure » (*doncker claer*, W., t. 3, p. 296) et « connaissance inconnue » (*onbecande becantheit*, W., t. 3, p. 7).

Il semble qu'au moyen de ces antinomies littéraires Ruusbroec exprime non pas d'une part l'intimité sentie

avec Dieu et d'autre part sa transcendance absolue, mais avant tout l'expérience simple de la transcendance des Personnes divines en tant que constituant l'intimité la plus profonde et la plus personnelle du mystique. Ceci ressort aussi des deux passages d'une hardiesse sans précédent, où l'auteur combine les symboles classiques de la chauve-souris et de l'aigle.

Mais le mode selon lequel on voit la face de Dieu est au-dessus de la raison et en dehors de la raison, en l'entendement dépouillé et la pensée sans images; nulle considération ni raison ne peuvent l'atteindre. C'est ainsi que l'aigle superbe peut, sans sourciller, fixer la lumière du soleil, grâce à la vue perçante de ses yeux, tandis que la chauve-souris n'en peut soutenir la clarté, à cause de la faiblesse de ses yeux et de son regard. L'œil simple de l'âme... voit Dieu et toutes choses, en tant qu'elles sont unes avec Dieu, en une simple vue; et cela lui suffit, et c'est ce qui s'appelle *contemplatio*, c'est-à-dire regarder Dieu d'une façon simple (W., t. 4, p. 20; *Béguines*, t. 6, p. 31. Cf W., t. 4, p. 114-115; *Béguines*, t. 6, p. 134).

L'abondance de textes qui représentent les mystiques comme étant « transformés au point de ne faire plus qu'un avec cette même lumière qu'ils voient et grâce à laquelle ils voient » (cf W., t. 1, p. 246; *Ornement*, t. 3, p. 216; Bizet, p. 360) a pu constituer une tentation de situer tout l'exposé « suressentiel » à l'intérieur de la discussion séculaire de l'École entre théologiens « intellectuels » et théologiens « affectifs », les uns attribuant le rôle principal dans la béatitude à l'intelligence, les autres à la volonté. Tout l'effort de Ruusbroec et du mouvement mystique qu'il couronne a insisté sur l'unification passive, préalable, des facultés de l'âme dans la vie foncière, où elles ne constituent plus qu'une seule source active d'expérience, et notamment d'expérience d'union.

Particulièrement importantes pour le thème et le vocabulaire de la lumière dans l'œuvre de Ruusbroec sont les influences que l'auteur a subies en lisant la Bible (surtout les Psaumes, saint Jean et saint Paul), Guillaume de Saint-Thierry † 1148 (sa description de « l'amour illuminé » semble avoir eu une grande répercussion sur la phénoménologie de l'amour mystique chez Ruusbroec), Hadewijch d'Anvers (13e siècle; elle reconnaît un grand rôle à la « raison illuminée ») et Hadewijch II (où figure la « clarté obscure »). Enfin, il faut tenir compte du climat culturel médiéval, caractérisé par une « mystique de la lumière » (dont l'importance pour l'esthétique a été magistralement analysée par E. De Bruyne).

Éditions et traductions. — Jan van Ruusbroec, *Werken* (= W.), 2e éd., 4 vol., Tielt, 1944-1948; — traduction des bénédictins, *Œuvres*, 6 vol., Bruxelles, 1912-1938, citées d'après le titre de l'ouvrage; trad. J.-A. Bizet, *Œuvres choisies*, Paris, 1947, citées par le nom du traducteur. Sur les œuvres de Ruusbroec (éditions, traductions, etc), voir A. Ampe, art. Jean Ruusbroec, DS, t. 8, col. 659-697.

Pour les œuvres de Guillaume de Saint-Thierry et de Hadewijch, voir les articles cités *infra*.

Études. — A. Deblaere, art. Essentiel, DS, t. 4, col. 1346-1366; *Altniederländische Mystik*, dans *Sacramentum Mundi*, t. 1, Fribourg-en-Brisgau, 1967, col. 100-116. — J. Alaerts, *La terminologie « essentielle » dans l'œuvre de Jan van Ruusbroec*, thèse, Strasbourg, 1972; *La terminologie « essentielle » dans « Die Gheestelike Brulocht » et dans « Dat Rijcke der Ghelieven »*, OGE, t. 49, 1975, p. 248-330 et 337-365.

J.-M. Déchanet, art. Guillaume de Saint-Thierry, DS, t. 6, col. 1241-1263. — P. Verdeyen, *La théologie mystique de Guillaume...*, thèse, Paris, 1975.

J.-B. Porion, art. Hadewijch, DS, t. 7, col. 13-23. — J. Reynaert, *Het licht in de beeldspraak van Hadewijch*, OGE, t. 48, 1974, p. 3-45.

E. De Bruyne, *Études d'esthétique médiévale*, 3 vol., Bruges, 1946.

Joseph Alaerts.

V. LE THÈME DE LA LUMIÈRE AUJOURD'HUI

Les études qui précèdent ont montré l'importance du thème de la lumière pour la spiritualité chrétienne, dans la Bible et dans la tradition ancienne et médiévale. Il convient, en terminant, de considérer la place du même thème dans la pensée et la vie des hommes d'aujourd'hui, spécialement des chrétiens. Bien que la lumière ne soit pas seulement un symbole religieux (cf J. Ratzinger, art. *Licht*, dans *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, trad. franç., *Encyclopédie de la foi*, t. 2, Paris, 1965, p. 520-530), c'est avant tout sous l'angle de la vie spirituelle et religieuse que nous la considérons ici.

1. **Héritage de la « philosophie des lumières »?** — On ne saurait dire que les hommes du 20e siècle soient totalement libérés de la mentalité qui marqua un grand nombre d'esprits du 18e, soit en Allemagne *(Aufklärung)*, soit surtout en France : croyance en un progrès universel dont la science est l'instrument et la source, et qui exclut toute nécessité ou utilité d'une lumière venue d'ailleurs, en particulier d'une révélation divine (cf G. Capone Braga, *Illuminismo*, dans *Enciclopedia Filosofica*, t. 3, Florence, 1967, p. 754-765, abondante bibliographie). Toutefois, en même temps que dans les sciences mathématiques et naturelles, on cherche aussi la lumière aujourd'hui dans les sciences humaines : psychologie, sociologie, sociopsychologie. De la psychologie surtout, on attend une lumière non seulement sur le subconscient de l'homme, mais aussi sur l'homme lui-même, sur la réalité profonde de son être et de sa destinée.

Déjà G. Bernanos l'avait douloureusement perçu : « Hélas! on en croira sur parole des psychiatres, et l'unanime témoignage des saints sera tenu pour peu ou pour rien. Ils auront beau soutenir que cette sorte d'approfondissement intérieur ne ressemble à aucun autre, qu'au lieu de nous découvrir à mesure notre propre complexité, il aboutit à une soudaine et totale illumination, qu'il débouche dans l'azur, on se contentera de hausser les épaules » (*Journal d'un curé de campagne*, éd. de la Pléiade, Paris, 1961, p. 1111-1112).

Il faut signaler ici l'influence d'une idéologie comme le marxisme, qui se présente comme l'explication définitive de l'histoire humaine : à preuve le titre *A la lumière du marxisme...* (Paris, 1936), donné par la Commission scientifique de la Russie neuve au volume contenant ses conférences de 1933-1934; on lira sur ce sujet H. Lefebvre, *Le matérialisme dialectique*, Paris, 1947, p. 149-151 : toute recherche d'une lumière en dehors de l'homme est une extase, une aliénation.

2. **Mysticismes non chrétiens.** — Outre les tendances négatrices qu'on vient de signaler, on observe de nombreux signes d'une quête de lumière hors des voies de la science; d'où le succès des voyants « extralucides », devins, faiseurs d'horoscopes, etc, et la diffusion de formes diverses du *spiritisme*, surtout en Amérique du sud (B. Kloppenburg, *O espiritismo no Brasil. Orientação para os catolicos*, Petropolis, 1960; *O reencarnacionismo no Brasil*, 1961; *A Umbanda no Brasil*,

1961). Sous des formes plus subtiles et difficiles à cerner, on découvre aussi une recherche de la lumière dans de multiples courants que A.-M. Besnard propose de réduire à quatre types principaux (*Les grands courants actuels de la prière*, dans *Bulletin de Saint-Sulpice*, n. 2, 1976, p. 223-235) :

1) Une première tendance cherche à saisir la *vie* dans toutes ses dimensions : érotisme, naturisme, phénomène *hippy*, psychédélisme. On veut « élargir le champ de sa conscience pour trouver l'extase et la révélation intérieure » (p. 228), et atteindre ainsi une lumière qui demeure voilée ou cachée dans la vie courante.

2) Le désir d'une lumière plus complète sur le soi explique aussi le succès des *méthodes d'ascèse et de méditation* souvent importées d'Extrême-Orient : la méditation transcendantale (M.B. Pennington, *Méditation transcendantale et prière chrétienne*, VS, t. 130, 1976, p. 88-101; U. Kroll, *La méditation transcendantale*, trad. franç., Paris, 1975), le zen (qu'on a pu rapprocher de Maître Eckhart; cf Shizuteru Ueda, *Die Gottesgeburt in der Seele..*, Gütersloh, 1965; trad. partielle, VS, t. 124, 1971, p. 33-42), le yoga, etc. Les chrétiens peuvent tirer profit de ces traditions orientales, à condition toutefois qu'ils ne négligent pas les leurs. Pour ce qui concerne la mystique hindoue, on se souviendra des écrits de J. Monchanin (*Mystiques de l'Inde, mystères chrétiens..*, Paris, 1974) et de H. Le Saux (*Sagesse hindoue, mystique chrétienne*, Paris, 1965; *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme*, 1966; cf DS, t. 9, col. 697-698).

3) Même aspiration dans la recherche d'une *relation plus totale à l'autre* : partage, échange, communion.., en réaction contre ce que P. Emmanuel appelle « notre société grégaire sans communion » (*La Face humaine*, Paris, 1965, p. 209). « Au-delà de toute rupture humaine et souvent au centre même de ces ruptures vécues jusque dans leurs familles, les jeunes cherchent une lumière qui éclaire d'une flamme plus vraie les visages humains d'ombre et de souffrance qui les entourent » (P. Gagnebin, *Recréer une aire de lumière*, VS, t. 124, 1971, p. 139).

4) Nombreux sont enfin ceux qui s'attachent à une sorte de *sauveur*, dont ils attendent la lumière pour guider leur vie au sein d'un monde obscur; d'où les groupes constitués autour de *gurus* divers, tel Maharaj-Ji, « ce gamin de quinze ans qui donne la divine connaissance à ceux qui le contemplent » (A.-M. Besnard, art. cité, p. 232). Ainsi pourrait encore s'expliquer le succès de la secte Moon (cf B. Poirier, *La secte de Moon*, dans *Études*, t. 343, 1975, p. 211-218).

Il serait sans doute excessif de réduire ce foisonnement de mouvements à une quête de lumière; ce facteur n'en est pourtant pas absent, et la spiritualité chrétienne doit tenir compte de ces aspirations et leur donner une réponse, sans en récuser les aspects positifs, comme le suggère Vatican II pour les religions non chrétiennes (*Nostra aetate*, n. 2).

3. **Le thème de la lumière à Vatican II.** — L'intérêt des chrétiens d'aujourd'hui pour le thème de la lumière se fait jour déjà dans les titres choisis pour un certain nombre de revues nouvelles : *Lumière et vie* (depuis 1951, voir le liminaire du n. 1, p. 5-6), *Lumen vitae* (depuis 1946, voir n. 1, p. 13-14), *Lumière du monde* (depuis 1971), *Lumen* (revue catholique danoise, depuis 1960), etc.

Le deuxième concile du Vatican a utilisé de nombreux textes bibliques relatifs à la lumière : le Christ est la lumière des nations, la lumière du monde, qui éclaire tout homme (*Lumen gentium*, n. 1, 3, 16, 65; *Gaudium et spes*, n. 10, 44, 46, 57); il a conduit les hommes à la lumière divine (*Ad gentes*, n. 11); l'Église continue à répandre cette lumière de l'Évangile (*Ad gentes*, n. 11, 12, 22; *Apostolicam actuositatem*, n. 7; *Gaudium et spes*, n. 3, 43, 46, 50, 63), lumière de vie (*Dignitatis humanae*, n. 14), de pleine vérité et de révélation divine (*Lumen gentium*, n. 23, 55; *Gaudium et spes*, n. 18, 33, 40; *Optatam totius*, n. 16; *Dignitatis humanae*, n. 8). On peut en outre, semble-t-il, déceler un apport plus spécifique dans l'usage fréquent de deux expressions : la *lumière de la foi*, les chrétiens sont la *lumière du monde*.

1° L'expression LUMEN FIDEI revient souvent dans les textes du concile, en deux sens différents.

1) Cette lumière, c'est d'abord celle qui apparaît au croyant dans *l'objet même de la foi* (fides *quae* creditur), dans les vérités révélées; dans ce cas, l'expression est synonyme de *lumière* de la *révélation*, de l'*Évangile*, du *mystère de salut*. Il s'agit de l'ensemble du donné révélé qui, bien qu'encore « enveloppé d'ombre » (*Lumen gentium*, n. 8), illumine déjà, éclaire et guide la vie des chrétiens; ceux-ci peuvent dès maintenant, selon « la pleine lumière de la foi », s'unir à ceux qui sont déjà en possession de la gloire céleste et « prendre par avance une part déjà savoureuse à la liturgie de la gloire parfaite » (51), jusqu'au jour où le mystère du Seigneur « éclatera en pleine lumière » (8).

Ce « dépôt de la foi » (la formule est employée en *Lumen gentium*, n. 25; *Unitatis redintegratio*, n. 6; *Dei Verbum*, n. 10; *Gaudium et spes*, n. 62) est par lui-même porteur d'une lumière qui invite l'intelligence humaine à le contempler, mais qui provoque aussi l'admiration, l'amour (cf *Perfectae caritatis*, n. 19) et la joie (*Sacrosanctum concilium*, n. 103). La foi nous fait atteindre non pas une vision indifférente, une lumière froide et impersonnelle, mais la beauté même de Dieu rayonnant dans son Fils : « L'homme parvient, dans la foi, à contempler et goûter *(sapiendum)* le mystère du plan d'amour de Dieu » (*Gaudium et spes*, n. 15).

Il faudrait citer ici les pages de H. Urs von Balthasar sur les aspects esthétiques de la révélation (*Herrlichkeit*, t. 1, Einsiedeln, 1961, p. 123-210 *Das Glaubenslicht*; trad. franç., *La gloire et la croix*, coll. Théologie 61, Paris, 1965, p. 109-183). On peut relever, avec H. de Lubac, qu'une présentation de la révélation en termes de « parole » et d' « écoute » est insuffisante :

> Il nous faut donc dépasser l'opposition, qui fut celle d'un certain nombre d'exégètes et d'historiens, entre la révélation biblique qui se fait *par la voix et par l'oreille* et le *paganisme congénital du monde grec* qui cherche à *atteindre Dieu à partir d'images visuelles*; opposition qui serait, disait-on, celle des *hommes religieux qui entendent et qui sont devant Dieu* et des *esthètes qui veulent voir*. Car *il peut exister une certaine idolâtrie du mot et de la parole qui n'est pas moins dangereuse que celle de la forme*, et si la révélation biblique est bien une révélation de la parole, *elle n'est pas uniquement cela*. Les théophanies de l'ancien Testament nous suggèrent que, *en dessus même de la parole, il y a la vision*, et *toute la Bible est réellement soulevée par ce désir et cette nostalgie de voir Dieu*. Or, à travers l'humanité de Jésus, Dieu fait apparaître sa gloire (commentaire du Préambule, et du ch. 1 de *Dei Verbum*, dans *Vatican II. La Révélation divine*, t. 1, coll. Unam Sanctam 70a, Paris, 1968, p. 162-163; les passages soulignés sont extraits

de l'étude de J. Guillet, *La rencontre de Dieu et le chemin du dialogue*, dans *Orientations. Rencontres culturelles du Laus*, 1966, p. 101, 112).

Ainsi, l'objet même de la foi apporte une lumière dont l'éclat est cause d'admiration et de joie : ceci est fréquemment souligné dans l'Exhortation apostolique *Gaudete in Domino* de Paul VI (9 mai 1975; AAS, t. 67, p. 290-291, 293-295, 301-302; trad. franç. dans *Documentation catholique*, t. 72, 1975, p. 502-505, 507-510). Ce point mériterait à lui seul une longue étude, qui devrait aussi tenir compte des apports de la psychologie moderne sur les associations spontanées *lumière-joie, ténèbres-tristesse*. La liturgie a su faire un admirable usage de ce symbolisme primordial (voir les études de F. Dölger, *Sol salutis..; Lumen Christi*, signalées *supra*, col. 1157 et 1171).

Toutefois, la lumière que rayonnent les objets de la foi ne nous parvient ici-bas que voilée d'ombre; le thème de l'obscurité de la foi, bien connu des théologiens et des auteurs spirituels, apparaît aussi dans Vatican II : c'est seulement lorsque le Christ apparaîtra que « la clarté de Dieu illuminera la cité céleste et l'Agneau sera son flambeau » (*Lumen gentium*, n. 51; cf *Gaudium et spes*, n. 39; *Nostra aetate*, n. 1). Cette ténèbre oblige le croyant à un effort toujours renouvelé pour conserver la joie de la foi, les yeux fixés sur la lumière qui semble se cacher. Urs von Balthasar insiste beaucoup sur l'union entre « la gloire » et « la Croix », et la tension qui en résulte; mais la conviction de pouvoir s'unir plus étroitement à la passion du Christ devient pour le chrétien cause d'une joie encore plus profonde. Paul VI évoque à ce sujet l'exemple de François d'Assise, devenu presque aveugle et continuant à chanter Frère Soleil, celui aussi de Thérèse de l'Enfant-Jésus, heureuse dans l'obscurité la plus totale « de rester là quand même, de fixer l'invisible lumière qui se dérobe à sa foi » (*Gaudete in Domino*, AAS, p. 307; *Doc. cath.*, p. 506; cf Thérèse, *Manuscrits autobiographiques*, Paris, 1973, p. 227). Paul VI fait encore mention de l'œuvre de G. Bernanos, pour exprimer « cette joie évangélique des humbles qui transparaît partout dans un monde qui parle du silence de Dieu » (AAS, p. 320; *Doc. cath.*, p. 509-510; cf L. Barjon, *Le silence de Dieu dans la littérature contemporaine*, Paris, 1955, p. 177-184).

On pourrait mentionner aussi le poète Patrice de la Tour du Pin † 1975, dont l'œuvre entière foisonne de symboles de lumière et de ténèbres. D'autres écrivains ont évoqué le thème de la nuit, spécialement de la nuit de Pâques, plus éclatante que le jour (voir VS, t. 124, n. d'avril 1971, consacré au thème de la nuit). De toute manière, aujourd'hui comme toujours, la certitude de la foi ne s'oppose pas à de longs cheminements dans la nuit, comme le Christ à Gethsémani, à la fois illuminé par la certitude de l'amour de son Père et opprimé par le mystère imminent de sa Passion (cf R.-L. Oeschlin, *Illuminations et longs cheminements*, VS, t. 120, 1969, p. 41-56).

2) La foi est aussi *lumière dans le croyant* (fides *qua* creditur). Le concile Vatican II présente à plusieurs reprises la foi comme *source de lumière* : « La théologie... scrute, sous la lumière de la foi, toute la vérité qui se trouve enfermée dans le mystère du Christ » (*Dei Verbum*, n. 24); « la foi éclaire toutes choses d'une lumière nouvelle » (*Gaudium et spes*, n. 11); pour les prêtres, « la lumière de la foi aide à exercer leur discernement sur ce qui se trouve sur leur chemin » (*Presbyterorum ordinis*, n. 17; cf, pour les religieux, *Perfectae caritatis*, n. 2); elle permet aux laïcs « d'approfondir dans la vie familiale, professionnelle, culturelle et sociale, leurs raisons d'agir et à l'occasion de les révéler aux autres » (*Apostolicam actuositatem*, n. 11).

Il n'est pas évident que cet enseignement du concile ait été inspiré par les recherches théologiques antérieures, notamment celles de P. Rousselot (*Les yeux de la foi*, dans *Recherches de science religieuse* = RSR, t. 1, 1910, p. 241-259, 444-475), qui méritent une mention dans cette étude. Pour Rousselot, la foi possède sa propre lumière et donne à l'intelligence la faculté d'illuminer et de percevoir les signes de crédibilité avec une certitude et une fermeté qu'aucune étude purement rationnelle ne peut apporter. S'appuyant sur des textes remarquables de saint Thomas (*Summa theologica* 2ª 2ae, q. 1, a. 4, ad 3; q. 2, a. 3, ad 2; *In Boethium de Trinitate*, q. 3, a. 1, ad 4), le jeune théologien allait plus loin que d'autres thomistes qui, tout en admettant une grâce de lumière apportée par la foi, maintenaient la nécessité ou au moins la possibilité de la perception préalable d'une crédibilité rationnelle.

Pour le détail des discussions : DTC, *Foi*, t. 6, 1920, col. 260-275 (S. Harent). — R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, Louvain, 1945, p. 451 svv. — *Mémorial P. Rousselot* = RSR, t. 53/3, 1965 : articles de F. Holstein, *Le théologien de la foi*, p. 422-461, et de G. de Broglie, *L'illumination des signes de crédibilité par la grâce*, p. 495-521.

Cette position théologique est de grande importance pour une intelligence de la lumière de foi (cf art. Foi, Esprit de foi, DS, t. 5, col. 529-613) : il faut, en effet, affirmer que le croyant possède en lui, par la grâce, une capacité d'éclairer les événements de sa vie personnelle ou sociale et d'y percevoir des signes, invisibles pour d'autres, de la présence aimante de Dieu et de sa volonté. Tout se passe comme si s'ouvraient en lui de nouvelles facultés de voir, « les yeux de la foi », selon l'expression de P. Rousselot. Le concile emploie à plusieurs reprises dans un contexte semblable la formule « sens de la foi » : « Le Christ accomplit sa fonction prophétique... aussi par les laïcs, que, pour cette raison, il a établis ses témoins et pourvus du *sens de la foi* et de la grâce de la parole » (*Lumen gentium*, n. 35, citant *Actes* 2, 17-18 : discours de Pierre appliquant la prophétie de Joël à l'effusion de l'Esprit au jour de la Pentecôte). Pour comprendre ce passage, il faut se rappeler la promesse de Jésus : « L'Esprit Saint que le Père enverra en mon nom vous enseignera toutes choses et vous fera ressouvenir de tout ce que je vous ai dit » (*Jean* 14, 26; cf I. de la Potterie, *La vie selon l'Esprit..*, coll. Unam Sanctam 55, Paris, 1965, p. 92 Le Paraclet). On peut donc parler d'un véritable « sens spirituel », d'un pouvoir de percevoir la Parole de Dieu d'une manière personnelle et vitale, d'une intelligence plus profonde dont les apôtres eux-mêmes, « éclairés par la lumière de l'Esprit de Vérité, jouissaient » (*Dei Verbum*, n. 19).

Cette lumière nouvelle est exprimée aussi par la métaphore de l'*onction* (*Lumen gentium*, n. 12), dont Jean se sert à deux reprises (1 *Jean* 2, 20 et 27; cf 2 *Cor.* 1, 21-22). Selon I. de la Potterie, cette onction (ou mieux *huile* ou *onguent d'onction*), signifie la parole de Dieu que les chrétiens ont reçue par la foi, mais qui est intériorisée dans le cœur de chacun par l'action de l'Esprit (*La vie selon l'Esprit*, p. 107-167 L'onction du chrétien par la foi). Dans le même sens, saint Tho-

mas parlait d'une connaissance de « connaturalité », donnée à celui qui vit dans la charité et attribuée au don de sagesse; c'est peut-être à cet enseignement que le concile fait allusion, en disant que « les laïcs doivent chercher à connaître toujours plus profondément la vérité révélée et demander instamment à Dieu le *don de sagesse* » (*Lumen gentium*, n. 35). Cf P. Roy, *Lumière et Sagesse*, 2e partie, *Les dons du Saint-Esprit*, Montréal, 1948, p. 133-196; DTC, *Dons du Saint-Esprit*; DS, Contemplation, Divinisation, Esprit Saint, Illumination, Imitation du Christ, s. Jean, Laïcat.

2° Les chrétiens « lumière du monde ». — Ce qui précède montre l'importance et les implications de la parole du Christ : « Vous êtes... la lumière du monde » (*Mt.* 5, 14), reprise fréquemment par Vatican II et déjà exploitée auparavant par les divers mouvements d'apostolat des laïcs. Ayant rejeté par le baptême les ténèbres du péché et de l'erreur, devenus fils du « Père des lumières » (*Jacq.* 1, 17), les chrétiens sont « lumière dans le Seigneur » (*Éph.* 5, 8; sur ce passage, voir les commentaires de G. Therrien, *Le discernement dans les écrits pauliniens*, coll. Études bibliques, Paris, 1973, p. 194-216, avec la bibliographie donnée dans les notes, en particulier sur les rapprochements avec les textes de Qumrân). Pour préciser le sens de ces métaphores, il convient de distinguer plusieurs aspects.

1) Le premier est indiqué à la suite du dernier texte : « Vivez en enfants de lumière. Et le fruit de la lumière s'appelle bonté, justice, vérité » (*Éph.* 5, 9). Il s'agira donc, pour les chrétiens, de *mettre leur vie en accord avec leur foi* : c'est « avant tout cette cohérence de la vie avec la foi qui fait d'eux la lumière du monde » (*Apostolicam actuositatem*, n. 13). L'Église, qui les sanctifie par les sacrements, « les engage à toutes les œuvres de charité, de piété et d'apostolat, pour manifester par ces œuvres... qu'ils sont la lumière du monde » (*Sacrosanctum concilium*, n. 9); par leur ferveur et leur charité, l'Église elle-même apparaîtra comme lumière du monde (*Ad gentes*, n. 36). En réalité, c'est la lumière même du Christ ressuscité et vivant en eux qui doit rayonner dans leur vie et se manifester ainsi aux hommes qui la cherchent :

« Lumière d'espérance et de vie, elle leur sera donnée souvent dans la rencontre d'hommes, de femmes et de communautés monastiques qui les accueillent, qui les écoutent et qui (les) marquent profondément... par la qualité exceptionnelle de leur engagement à cause du Christ et pour le monde ». Le pasteur Gagnebin, auquel nous empruntons ces lignes (*Recréer une aire de lumière..*, p. 139-140), cite le témoignage du poète P. Jaccottet (*Paysages avec figures absentes*, Paris, 1970, p. 174) : « J'apercevrais la lumière dans la patience, le courage, le sourire d'hommes effacés qui s'oublient et ne s'en prévalent pas, qui endurent avec gaieté, qui rayonnent jusque dans le manque ».

La vie des vrais chrétiens rayonne la lumière : on songe à la qualité de leur accueil, à leur faculté de comprendre et d'accepter l'interlocuteur tel qu'il est, avec ses faiblesses et ses péchés mêmes, pour qu'il se sente non pas jugé et condamné, mais au contraire aimé, pardonné s'il le faut. Dans cette attitude des chrétiens, devrait transparaître la lumière du regard de Jésus sur le jeune homme qui voulait le suivre (*Marc* 10, 21), mieux encore de celui qui bouleversa Pierre après son triple reniement (*Luc* 22, 60). C'est sans doute le besoin de se sentir ainsi reconnu, mis en lumière, qui pousse tant d'hommes à fuir l'anonymat des foules pour s'unir en communautés fraternelles (cf Koinônia, DS, t. 8, col. 1762-1765).

2) Le second aspect est le *discernement* : « Discernez ce qui plaît au Seigneur » (*Éph.* 5, 10). Puisque les chrétiens possèdent la lumière et sont eux-mêmes « lumière », ils peuvent projeter sur les événements et les choses une clarté qui leur permettra, en échappant aux idées et préjugés du monde, d'opérer un discernement entre le bien et le mal pour saisir et réaliser ce que le Seigneur attend d'eux dans les situations concrètes. Saint Paul revient fréquemment sur ce thème : *Rom.* 12, 2; *Phil.* 1, 8; *Col.* 3, 10; cf *Héb.* 5, 14 (voir G. Therrien, *Le discernement..*, p. 200-204).

La constitution *Gaudium et spes* (n. 11, 1) exprime bien cette prérogative du Peuple de Dieu : « Mû par la foi, se sachant conduit par l'Esprit du Seigneur qui remplit l'univers, le Peuple de Dieu s'efforce de *discerner* dans les événements, les exigences et les requêtes de notre temps, auxquels il participe avec les autres hommes, quels sont les signes véritables de la présence et du dessein de Dieu. La foi en effet éclaire toute chose d'une lumière nouvelle ».

La tâche des prêtres est de faire atteindre aux fidèles cette maturité chrétienne en les aidant à « devenir capables de lire dans les événements, petits ou grands, ce que réclame une situation, ce que Dieu attend d'eux » (*Presbyterorum ordinis*, n. 6). Il faudrait rappeler ici l'enseignement traditionnel sur la vertu de *prudence* et ce qui a été dit plus haut sur la lumière de la foi; voir aussi Discernement des esprits, DS, t. 3, col. 1222-1291.

3) Les chrétiens ont en outre la mission de *répandre la lumière de l'Évangile* sur tous les hommes; tout l'effort d'évangélisation peut s'exprimer en termes de lumière, puisqu'il s'agit de lutter contre les ténèbres de l'ignorance et de l'erreur et de compléter la lumière imparfaite des autres religions (cf *Lumen gentium*, n. 1, 8, 23; *Ad gentes*, n. 11, 12, 22, etc). La littérature missionnaire abonde de ces termes; qu'il suffise de citer la consultation organisée par la Conférence épiscopale de l'Inde et publiée sous le titre *Light and Life we seek to share..*, Bangalore, 1973. Mais on ne peut limiter cette exigence de la lumière aux pays insuffisamment évangélisés. Le discernement moral s'opère dans un monde où les ténèbres demeurent, et le chrétien ne peut rester passif devant cette situation :

« Pour le baptisé devenu lumière dans le Christ, la vie chrétienne et le discernement de ce qui est agréable au Seigneur ne consistent pas uniquement dans l'abstention à l'égard du monde des ténèbres, dans un repliement sectariste sur la communauté des Fils de lumière (comme à Qumrân), ou dans la seule « dénonciation »; ils impliquent aussi une responsabilité missionnaire : *convertissez!* » (G. Therrien, *Le discernement..*, p. 206; cf p. 205, la discussion sur le sens du verbe ἐλέγχειν dans *Éph.* 5, 11 et 13).

4. **Pureté du regard.** — Deux passages des synoptiques attirent l'attention sur la pureté du regard ou la rectitude de l'intention. L'image est très suggestive : la lampe du corps, c'est l'œil; c'est par lui en effet que pénètre la lumière dans le corps. Il faut donc qu'il soit *sain* (sens physique de *haplous*), sinon la lumière sera déformée ou même absente. Transposée dans l'ordre spirituel, cette image indique la nécessité de « purifier » le regard intérieur; l'*haplotès* sera dès lors la simplicité, l'absence de duplicité, l'entière loyauté dans l'acceptation de la lumière et de la volonté

de Dieu (cf O. Bauernfeind, Ἁπλοῦς, ἁπλότης, dans Kittel, t. 1, p. 385-386; C. Spicq et M.-F. Lacan, *Simplicité*, dans *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 1970, col. 1238-1239; art. Katharsis, DS, t. 8, col. 1673-1674, 1681; voir aussi Docilité au S. Esprit et Garde du cœur). C'est cette « simplicité dans le Christ » que Paul réclame des corinthiens, qu'il a « fiancés à un époux unique » pour les « présenter au Christ comme une vierge pure » (2 *Cor.* 11, 2-3). Elle suppose un constant effort de *sincérité*, dont les auteurs spirituels ont souvent parlé.

Concrètement, cet effort se traduira par le refus de « servir deux maîtres », comme l'indique Matthieu (6, 24). Tout péché implique en fait un péché contre la lumière, dans la mesure même où il y a un désordre de la raison pratique, un jugement erroné sur le choix à faire : « De même que la prudence est de quelque manière participée dans toutes les vertus en tant qu'elle les dirige; ainsi l'imprudence dans tous les vices et péchés : aucun péché ne peut être commis en effet s'il n'y a défaut dans un acte de la raison dirigeante, ce qui est imprudence » (Saint Thomas, *Summa..*, 2ª 2ae, q. 53, a. 2, trad. Th. Deman). C'est pourquoi la Bible qualifie fréquemment les pécheurs de *sots*, *insensés*, *aveugles*.

Un refus habituel de rechercher la sincérité et d'accepter toute la lumière, fût-elle douloureuse, conduit à cet aveuglement spirituel que Jésus reproche vigoureusement à certains de ses auditeurs (*Mt.* 15, 14; 23, 16-34). Il y a un péché contre la lumière, un refus de voir, qui est gravement coupable et même rend pratiquement impossible la conversion. C'est dans ce sens que la plupart des exégètes catholiques interprètent les passages de l'Évangile sur « le péché contre l'Esprit Saint » (*Mt.* 12, 31-32; *Luc* 12, 10). M.-J. Lagrange (cf DS, t. 9, col. 75-76) explique avec bonheur ces textes difficiles :

« Tous les péchés sont remis : sans doute, à la condition que le coupable implore son pardon... Si donc un péché n'est jamais remis, n'est-ce pas parce que, en vertu de sa nature propre et tant qu'il dure, il exclut la pénitence? C'est ainsi que l'entend l'Église, et c'est bien le sens du texte... Les scribes eux-mêmes, après leur injure grossière, auraient pu obtenir leur pardon. Cependant, c'est bien à cause de leur aveuglement volontaire et du danger d'impénitence qui les menaçait que Jésus leur adresse cet avis » (*L'Évangile de Jésus-Christ*, coll. Études bibliques, Paris, 1930, p. 327-328).

Par contre, Dieu est toujours proche de ceux qui cherchent, humblement et douloureusement parfois, à cheminer dans la lumière, et de ceux qui le cherchent, parce qu'ils l'ont déjà trouvé (cf Blaise Pascal, *Pensées*, Mystère de Jésus, éd. L. Brunschvicg, n. 553). Tel était le sentiment de John Henry Newman dès 1833, qui répétait au plus fort de sa maladie en Sicile : « Je ne mourrai pas; je n'ai pas péché contre la lumière » (*Apologia pro vita sua*, éd. M.J. Svaglic, Oxford, 1967, p. 33; cf B.-D. Dupuy, *De l'ombre à la lumière. Introduction aux écrits spirituels de Newman*, VS, t. 102, 1960, p. 540-562).

On pourra consulter un ouvrage d'ensemble couvrant le même champ de recherches que le présent article : *Le thème de la lumière dans le judaïsme, le christianisme et l'Islam*, par A. Abécassis (pensée juive), M.-M. Davy et J.-P. Renneteau (christianisme), Mohammad Mokri (Iran ancien et Islam), Paris, 1976 (avec illustrations).

Joseph Lécuyer.

LUMINEUX (Phénomènes). — 1. *Non mystiques.* — 2. *D'ordre mystique.* — Nous avons ici en vue les phénomènes lumineux constatés par des témoins chez certains saints et mystiques. Ils sont généralement regardés comme des phénomènes « transcendants », foncièrement différents par leur origine, leur nature et leurs effets, des phénomènes analogues d'ordre « naturel » ou « préternaturel ». La luminosité en question est, en réalité, un phénomène lié, comme une conséquence, à des moments de ferveur, notamment d'ordre mystique, comme l'extase ; mais on la rencontre aussi hors de ce contexte et d'une manière stable chez des personnages d'une haute sainteté.

1. **Luminosités non mystiques.** — 1° D'ordre naturel normal. — La zoologie et la botanique nous en offrent des exemples fort répandus : lucioles, protozoaires marins phosphorescents, polypes, poissons marins doués d'organes luminescents, etc. Dans le monde végétal, certaines moisissures et algues. Ces phénomènes sont explicables par la science. On a observé que la photogénèse cellulaire suppose humidité, température favorable et oxygène, mais que la luminosité elle-même dépend du système nerveux (cf H. Bon, *Medicina e religione*, trad. mise à jour et augmentée par A. Alliney, Turin-Rome, 1948, p. 236).

2° D'ordre naturel paranormal. — Nous envisageons ici les phénomènes lumineux qui se produiraient lors d'expériences spirites. Il s'agit de sortes de feux follets se dégageant à faible distance du médium. Le plus souvent, lorsque ces phénomènes ont eu lieu en présence d'observateurs critiques, des fraudes ont été décelées; la semi-obscurité des séances les favorise. Si elle est avérée ou inexpliquée, cette luminosité médiumnique doit être distinguée aussi bien de la luminosité naturelle normale que des phénomènes constatés chez certains saints : ce n'est pas le corps du médium lui-même qu'elle rend lumineux (cf H. Bon, *ibidem*).

3° D'ordre diabolique. — Par définition, des phénomènes lumineux d'origine diabolique seraient d'ordre naturel, quoique supérieur aux forces ordinaires de la nature humaine, mais non pas à celles de la nature angélique. S'il s'agit réellement d'une intervention d'origine diabolique, on admet qu'une lumière puisse être projetée sur le corps d'une personne déterminée ou produire sur les assistants l'illusion optique de phénomènes lumineux. Des critères extérieurs permettent de la déceler, en particulier la stérilité effective du phénomène, le manque d' « édification » spirituelle chez les assistants, le contexte d'orgueil, de parade et de vanité où il s'inscrit.

2. **La luminosité d'ordre mystique**, de par son origine surnaturelle *quoad modum*, est de tout autre sorte. Son caractère « surnaturel » est évidemment indémontrable scientifiquement, mais, lorsqu'il s'agit de cas bien attestés, les explications de type scientifique sont insuffisantes, inapplicables ou réductrices de l'ensemble formé par le phénomène et son contexte spirituel. Les cas bien attestés sont assez nombreux, spécialement dans les procès informatifs en vue des béatifications. Nous en citons quelques-uns.

1° Données historiques. — On trouve un choix abondant, mais sommairement présenté, de phénomènes lumineux dans *Die christliche Mystik* de J. J. von Görres (Ratisbonne, 1836-1840).

On sait le goût de cet auteur pour le merveilleux, son manque de sens critique et combien sa conception

de la mystique défigure l'authentique mystique chrétienne (cf DS, t. 6, col. 576-577). Quoi qu'il en soit, selon Görres, les phénomènes observés ne sont ni uniformes, ni toujours de même coloration. Habituellement, la lumière est blanche et la forme est celle d'une auréole autour de la tête ou celle de rayons partant de la tête. Parfois, c'est le visage qui est lumineux, ou seulement les yeux, ou tout le corps. Parfois encore, la lumière a la forme d'une étoile, d'une comète ou d'une croix.

Si l'on se base sur les documents, on observe une continuité de ces phénomènes dans l'aire judéo-chrétienne, depuis la Bible jusqu'à nos jours. Laissant de côté les récits des passions des premiers martyrs, nous nous limitons à quelques cas attestés et plus signifiants.

Rappelons d'abord le rayonnement du visage de Moïse à la suite de sa rencontre avec Yahvé (*Ex.* 34, 28-35) et la transfiguration de Jésus (*Matth.* 17, 2 et paral.); celle-ci est une préfiguration, une anticipation de l'épiphanie pascale, une théophanie où la « gloire » de Dieu rayonne sur la personne de Jésus (cf art. Gloire, DS, t. 6, col. 424, 431-434).

Parmi les saints et les mystiques, citons d'abord *François d'Assise* † 1226, le stigmatisé de l'Alverne. Son premier biographe, Thomas de Celano, rapporte un fait précis : une nuit, François s'éloigna de ses frères; vers le milieu de la nuit, « per ostiolum domus *currus igneus* splendidissimus intrans, bis et ter *huc atque illuc* per domicilium se convertit supra quem globus maximus residebat, qui *solis* habens aspectum noctem *clarere* fecit ». Les frères se sentaient « illuminés tout autant dans le corps que dans l'âme », convaincus qu'ils étaient que « c'était l'âme du saint père qui les avait imprégnés de ces rayons... » (*Vita* I, pars 1, c. 18, n. 47, dans *Analecta franciscana*, t. 10, Quaracchi, 1926-1941, p. 37).

Plus spectaculaire encore, la lumière qui investit l'Alverne entier lors de la stigmatisation de François, mais le fait n'est rapporté que tardivement, dans les *Considerazioni delle gloriose stimmate* qui figurent en appendice aux *Fioretti* (éd. G. Bastianini, Assise, 1963, p. 241).

A propos d'*Angèle de Foligno* † 1309, une de ses compagnes a rapporté deux faits au directeur spirituel d'Angèle, Fra Arnaldo, qui les consigne. D'abord, la présence d'une étoile lumineuse sur le corps de la bienheureuse lors d'une extase :

La compagne vit « quasi stellam unam rotundissimam... multae et mirae varietatis, et colorum innumerabilium resplendentium. Et procedebant ex ea radii... Et postquam processerant de pectore illius iacentis in latere, plurificabant se radii ascendendo vel ascendentes sursum versus caelum. Et istud vidit oculis corporeis vigilando, et erat hora prope tertia. Et stella erat non multum magna » (*L'Autobiografia e gli scritti della beata Angela da Foligno*, d'après un codex de Subiaco, éd. M. Faloci Pulignani, avec trad. italienne, Città di Castello, 1932, p. 54, n. 38).

L'autre fait se passe dans la rue : « Dum ipsae ambae (Angèle et sa compagne) irent per viam, praedicta fidelis Christi effecta fuit alba, resplendens, laeta, rubicunda, et oculi erant facti grossi et in tantum resplendentes quod nullo modo videbatur esse ipsa... Et dicebam ei : quid tibi prodest quod cooperis tibi vultum? Oculi tui videntur splendere sicut candelae » (*ibidem*, p. 148, n. 89). Cela arriva, précise Arnaldo, non pas une fois, mais souvent et ce phénomène se produisait en rapport avec une grâce mystique (p. 150).

Un fait du même genre est rapporté dans la *Vita* de *Catherine de Sienne* † 1380, rédigée par son directeur Raymond de Capoue (AS, 30 avril, t. 3, Anvers, 1675, p. 893, n. 160). Raymond atteste aussi avoir vu lui-même, au moment de la communion, le visage de la sainte « sicut faciem angeli emittentem radios et splendorem, habentemque figuram quodammodo aliam, ita ut in mente dicerem : ista non est facies Catharinae » (p. 932c, n. 316).

Dans la vie de sainte *Lydwine de Schiedam* † 1433 (DS, *infra*, col. 1269-1270; *Bibliotheca sanctorum*, t. 8, 1966, col. 45-46), on rapporte que ses compagnes la virent entourée d'une lumière éclatante, soit le jour, soit la nuit, lorsque l'ange la visitait ou qu'elle sortait de sa contemplation; à ce phénomène se joignait celui d'un merveilleux parfum qui se dégageait de son corps et de sa cellule (*Vita* B, n. 126, et *Vita* A, n. 129, AS, 14 avril, t. 2, Anvers, 1675, p. 331d et 297c).

Même phénomène de lumière chez *Colette de Corbie* † 1447, selon ce que rapporte la sœur Colette d'Applincourt (AS, 6 mars, t. 1, Anvers, 1668, p. 558) : elle vit sortir de la bouche de la sainte « quandam facem igneam... lucidam et resplendentem, sic in altum ascendentem quod caelos tangere videbatur ». La même source raconte qu'une sœur, étant entrée par mégarde dans l'oratoire où la sainte priait, « vidit illam tanta pulchritudine tantoque splendore nitescentem quod statim cecidit in terram... » (p. 559).

Dans le procès informatif de Barcelone en vue de la béatification d'*Ignace de Loyola* † 1556, Juan Pascual dépose en 1582 : « J'ai vu sa chambre pleine de lumière resplendissante et lui-même soulevé de terre et à genoux, pleurant et soupirant, en disant ces mots : Mon Dieu, vous êtes infiniment bon de supporter un homme aussi mauvais et pervers que je suis! » (MHSI, *Monumenta ignatiana. Fontes narrativi*, t. 3, Rome, 1960, p. 192-193).

La biographie du saint par J. P. Maffei (Rome, 1585) rapporte que Luis Gonçalvez da Camara, jésuite familier d'Ignace à Rome, a fréquemment observé le rayonnement du visage du saint lorsqu'il méditait; l'ayant souvent approché pour lui porter quelque message urgent et le trouvant ainsi le visage éblouissant, il en restait tout interdit, sans pouvoir rien dire (cf aussi AS, 31 juillet, t. 7, Anvers, 1731, p. 615, n. 1075).

A propos de saint *Philippe Néri* † 1595, Aurelio Bacci déclare l'avoir vu auréolé d'une lumière resplendissante et donne à ce sujet des détails précis (Pier Giacomo Bacci, *Vita di S. Filippo Neri*, livre 3, ch. 1, Turin, 1686, p. 259-260); témoignage analogue de Vincent Lanteri, évêque de Raguse : baisant la main de Philippe, il fut stupéfait de la voir « auro ipso nitidiorem et solari radio splendidiorem » (*ibidem*; AS, 26 mai, t. 6, Anvers, 1688, p. 590f, n. 361).

De nombreux témoins ont dit que le visage de sainte *Thérèse d'Avila* † 1582 fut aperçu rayonnant de lumière pendant son oraison (AS, 15 octobre, t. 7, Bruxelles, 1845, p. 399e, n. 1315). Cependant, selon O. Leroy (VSS, novembre 1935, p. 81-83), les termes employés (visage d'un rouge vif, etc) n'assurent pas qu'il s'agissait d'une irradiation lumineuse, à strictement parler.

Dans la vie de *Marie-Madeleine de Pazzi*, carmélite † 1607, les phénomènes lumineux apparaissent, comme un charisme, en liaison avec son expérience extatique (Ermanno del SS. Sacramento Ancilli, S. *Maddalena de' Pazzi: Estasi, dottrina, influsso*, Rome, 1966). « Son visage, laissant là soudainement le teint pâle devenu le sien en raison de ses pénitences.., devenait tout ardent et plein, ses yeux brillants et étincelants, comme des étoiles, et, ne pouvant se contenir, elle

s'écriait : O Amour, O Dieu! » (V. Cepari, *Vita di S. Maddalena de' Pazzi*, Rome, 1669; éd. Prato, 1884, p. 247-248; Procès I, p. 298; *Bibliotheca sanctorum*, t. 8, 1966, col. 1119).

On peut encore citer les cas des jésuites Bernardin Realino † 1616 (*Summarium super virtutibus*, réimpression, Rome, 1828, p. 183, 187-190, 192-193, 200-203) et François Suarez † 1617, le grand théologien espagnol (R. de Scorraille, *François Suarez*, t. 2, Paris, 1913, p. 301).

Saint *François de Sales* † 1622 fut également favorisé du phénomène lumineux. Le fait est rapporté dans sa biographie écrite par Charles-Auguste de Sales (Lyon, 1634) et repris par Benoît XIV (*De servorum Dei beatificatione..*, livre IV, pars 1, c. 26, n. 26, *Opera omnia*, t. 4, Prato, 1841, p. 309).

A la fin d'un sermon sur le premier commandement, comme e saint s'adressait à Dieu le Père, « visus est ab universo populo tota radiare facie, tantoque splendore undique circumfusus, ut vix prae nimio lumine videri distincte posset ». De son côté Jeanne-Françoise de Chantal écrit de lui : « Quand il priait, quand il était à l'office, ou qu'il disait la très sainte Messe, à laquelle il paraissait un ange, pour la grande splendeur qui était en son visage..; quand il consacrait.., il prenait encore une nouvelle splendeur, on l'a remarqué mille fois » (lettre à Jean de Saint-François, dans *Sainte Jeanne-Françoise Frémyot de Chantal, sa vie et ses œuvres*, éd. d'Annecy, t. 3, Paris, 1876, p. 254).

Plus récemment, on cite le cas du franciscain observant *Tommaso da Cori* † 1729 (Procès de béatification; Luca da Roma, *Vita del B.P.Tommaso da Cori*, 1786, p. 127). O. Leroy, qui a fait sur notre sujet une étude dont nous nous inspirons, hésite devant les témoignages concernant le curé d'Ars, *Jean-Marie Vianney* † 1859 (VSS, nov. 1935, p. 157); mais il rapporte le cas, presque contemporain, de Jean-Michel Roy, prêtre de Bétharram, auréolé de lumière au retour de la messe le 11 juillet 1933 (*ibidem*, p. 157-158).

2° Critères de discernement. — A évaluer globalement le nombre et la diversité des phénomènes lumineux en contexte religieux, on peut faire sienne la remarque d'O. Leroy : « Seule l'Église catholique, grâce en particulier à sa procédure de béatification, possède sur la luminosité des mystiques une documentation utilisable pour l'historien » (VSS, janvier 1936, p. 41).

En ce qui concerne le discernement de l'authenticité de tels phénomènes, nous avons l'étude de Prosper Lambertini, le futur pape Benoît XIV : son *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* (éd. citée *supra*) est un travail solide qui garde en grande partie sa valeur, même si sa pensée, à la recherche des critères de l'authenticité de signes venant de Dieu et donc miraculeux, ne laisse pas d'intermédiaire entre le naturel ou le démoniaque et le divin; nous savons aujourd'hui qu'existent des phénomènes psychosomatiques et parapsychologiques dont la science n'a pas encore apporté d'explication. Quoi qu'il en soit, voici les critères énumérés par Lambertini pour que le phénomène lumineux puisse être tenu pour miraculeux :

a) sa luminosité est plus éclatante que celle des lumières ambiantes; — b) elle n'est pas instantanée, sous forme d'éclair, mais d'une certaine durée; — c) elle se manifeste alors qu'on parle de Dieu ou dans un contexte de prière; — d) la personne qui en est favorisée doit présenter des marques évidentes de sainteté; — e) le phénomène doit produire des fruits spirituels chez ceux qui en sont témoins; — f) la personne favorisée, par son intercession, a obtenu déjà d'autres faits extraordinaires. Si tous ces critères sont réunis, on peut conclure que le phénomène lumineux est d'origine divine, soit immédiatement, soit par l'intermédiaire d'une cause seconde. Ce sont donc les circonstances antécédentes, concomitantes et subséquentes qui permettent d'exclure qu'il s'agisse d'un phénomène naturel ou d'origine diabolique. Le but de cette intervention divine est de manifester et de confirmer devant autrui la sainteté de son serviteur (*loco cit.*, n. 27, p. 309-310).

3° Appréciation théologique. — Lorsqu'il s'agit d'un tel phénomène d'origine divine, une seule explication théologique est possible : celle d'une irradiation qui, de l'esprit en contact avec Dieu se transmet au corps; l'âme habitée par Dieu, laisse transparaître à travers le corps quelque chose de la lumière divine. Ce rayonnement spirituel n'empêche pas cependant de considérer le phénomène lumineux comme physique, comme une lumière organique, mais il est suscité par l'Esprit Saint. Finalement, on peut voir dans un tel phénomène comme une irradiation anticipée de la glorieuse clarté des corps dans le monde nouveau de la résurrection (cf J. Ribet, *La mystique divine*, t. 2, Paris, 1903, ch. 29, n. 6).

A. Farges, *Les phénomènes mystiques distingués de leurs contrefaçons humaines et diaboliques*, Paris, 1920. — A.-M. Lépicier, *Le monde invisible*, Paris, 1931. — O. Leroy, *La splendeur corporelle des saints*, VSS, nov.-déc. 1935, p. 65-85, 139-160; janvier 1936, p. 29-43; tiré à part, Paris, 1936; *La lumière sur le lampadaire*, dans *Carmel*, 1965, n. 3, p. 184-205. — H. Thurston, *The Physical Phenomena of Mysticism*, Londres, 1952, ch. 5; trad. ital., Albe, 1956; franç., Paris, 1961. — A. Royo Marin, *Teologia de la perfección cristiana*, 5e éd., Madrid, BAC, 1968, p 952-954. — A. Blasucci, *Fenomenologia della vita spirituale* (ronéoté), Rome, 1971, p. 158-159.

Antonio Blasucci.

LUMNIUS (Van Lummen, de Lumnis; Jean-Frédéric), prêtre, 1533-1602. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits.* — 3. *Spiritualité.*

1. Vie. — Né dans la commune de Lummen (province du Limbourg belge), Jan Frederickx Lumnius (et non Lummius) reçut son éducation humaniste et religieuse à Diest chez Nicolas Eschius (DS, t. 4, col. 1060-1066), qui le prépara à son ordination sacerdotale (1557) et qui eut toujours pour lui des sentiments paternels. A partir de 1562, Lumnius est curé du béguinage d'Anvers, reconstruit en 1545 à son emplacement actuel. En 1579, les troubles religieux obligent les béguines à se disperser en trois groupes et Lumnius en accompagne un à Louvain, où il fait imprimer son deuxième livre néerlandais; de là, il se réfugie à Liège, où il écrit et publie les premiers livres de son *Thesaurus*. Rentré à Anvers libérée par Alexandre Farnèse, Lumnius réorganise le béguinage aux points de vue matériel et spirituel; il composa divers statuts que les évêques d'Anvers et de Malines approuvèrent et imposèrent dans leur juridiction (cf Prims, p. 190). En dehors de son activité littéraire et du soin des béguines, Lumnius s'adonna assidûment à la prédication, les curés du béguinage étant en même temps « vicarii extra ecclesiam » de la cathédrale Notre-Dame. Il mourut le 23 février 1602.

2. Écrits. — 1° *En latin.* — 1) *De extremo Dei iudicio et Indorum vocatione*, Anvers, 1567, petit in-8°, 269 pages.

En appendice, un petit poème *De praesenti calamitate elegia* (description de l'exemplaire de l'université de Gand par P. Berg-

mans qui corrige le titre donné par les bibliographes : non pas *Iudaeorum*, mais *Indorum*); — Venise, 1569, in-4° (dans la préface de l'éd. suivante, Lumnius dit que cette éd. de 1569 a été faite *me nesciente*); — sous le titre *De vicinitate extremi iudicii Dei et consommationis saeculi..*, Anvers, 1594, petit in-8°, 12 + 270 + 13 p.

Cette dernière édition, remaniée et corrigée, est intéressante à plus d'un titre. Quand *Le Bibliophile belge* (t. 3, 1846, p. 419) écrit que Lumnius y annonce le jugement dernier pour l'an 1613, il a lu négligemment le texte; Lumnius remarque en passant que le mot *iudicium* donne le chronogramme 1613, mais il ne cesse de se défendre de savoir « ce que ni les anges ni même le Fils de l'Homme n'avaient eu mission d'annoncer » (*Matth.* 24).

Son insistance sur les vérités austères des fins dernières vient de son ardeur apostolique; il veut inculquer à ses contemporains la crainte du jugement pour les prémunir contre le luxe et l'insouciance de leurs responsabilités religieuses. Il voit dans la vocation à la foi des peuples des Indes occidentales et orientales un signe des « derniers temps »; c'est pour lui l'occasion de louer la jeune compagnie de Jésus qui annonce la foi aux Indes et en Amérique latine; les peuples qui commencent à entrer dans l'Église sont pour Lumnius comme les ouvriers de la onzième heure : le règlement des comptes par le Maître de la Vigne approche (livre 1, ch. 9, p. 161).

2) *Evangelica strena ad omnem studiosam iuventutem..*, Anvers, Plantin, 1568, in-8°, 39 p. Dédié par Lumnius à J. A. Balenus, son condisciple à l'école d'Eschius, devenu directeur du gymnase de Diest, l'ouvrage met en poèmes les chapitres 1-10 et 24-28 de l'évangile selon Matthieu; y sont intercalées des exhortations en prose à l'adresse de la jeunesse.

3) *Thesaurus christiani hominis ex scriptis... Augustini..*, 1e partie, Liège, 1581, petit in-8°, 8 + 336 + 12 p. (dédié au prince-évêque Ernest de Bavière; comprend deux livres); — la seconde partie parut à Liège, 1582, d'après Daniëls, qui n'en connaît pas d'exemplaire; — Anvers, Plantin, 1588, 501 p., avec préface, dédicace et index; c'est l'édition complète des six livres de l'ouvrage : De contemptu divitiarum, De flagello Dei sive de medicina animae, De prosperitate et adversitate huius saeculi, De felicitate coelestis Patriae, De Christo eiusque Corpore, quod est Ecclesia (livres 5-6). L'ouvrage est destiné aux prêtres. Bien qu'il soit une anthologie de textes augustiniens, la composition est assez remarquable du point de vue de la prédication. Les trois derniers livres, rédigés après le retour d'exil de Lumnius, forment un contre-poids aux conceptions austères de ses publications précédentes; l'attente du jugement se double de la nostalgie du ciel et le combat pour l'Église se trouve solidement fondé dans la tradition de l'Église, Corps du Christ. Le riche contenu de cette anthologie est parsemé de brèves allusions aux erreurs du temps.

4) *Elegia de piaculis Adamiticis, hoc est de culpa primi parentis et de gratia nostri Salvatoris. Item De vita, doctrina et passione Christi... et ... de renovatione interioris hominis*, Anvers, 1600, in-8°, 72 f. : recueil de poèmes dédié à l'évêque d'Anvers Torrentius (cf *Bibliotheca catholica neerlandica impressa*, La Haye, 1954, cité BCNI, n. 4582).

5) *De origine Begguinarum*, cité par Foppens. P. Coens, dans sa *Disquisitio de origine Beguinarum* de 1629, cite abondamment cet écrit (cf Philippen, p. 155) : Lumnius fut l'un des premiers à soutenir que Lambert li Beges de Liège fut le fondateur de l'institution des béguines, contre ceux qui l'attribuaient à sainte Begga.

2° *Écrits néerlandais.* — 1) *Van Dleven der christelijcker maechden* (« De la vie des vierges chrétiennes »), quatre dialogues; en appendice la traduction du *De virgine lapsa* de saint Ambroise; Anvers, Plantin, 1571, petit in-8°, 333 p. Bergmans signale à l'université de Gand une édition sans date (Anvers, H. Verdussen) reproduisant le même texte et les mêmes pages que l'édition princeps.

Ce livre, destiné aux béguines, ne prétend pas défendre théologiquement l'état virginal contre les attaques des hérétiques (« Je laisse cela aux savants professeurs de Louvain »); Lumnius y met en scène « Bonaventure » (qu'il interprète : les biens à venir) et « Angela » qui l'interroge sur la bonne nouvelle; cette dernière consiste en ce que les vierges anticipent la vie céleste : étrangères ici-bas *(uitlanders)*, elles seront là-haut « chez elles » *(inlanders)*. Lumnius montre ici beaucoup de finesse psychologique et de connaissance de la vie fermée du béguinage; il décrit aux béguines le Christ chef du Corps mystique comme étant spécialement leur Époux.

2) *Catholijck onderwijs, om te vlieden het quaet van desen tijt ende om te verlanghen na den salighen eewighen tijt* (« Enseignement catholique pour éviter le mal des temps présents et désirer la béatitude de l'éternité »), Louvain, 1580, 8 + 278 f.

Dans la Préface, Lumnius supplie les anversois de garder la foi catholique; après avoir quitté la ville en 1577, il avait rédigé une longue lettre en ce sens; il la reprend et l'amplifie jusqu'à en faire un volume, daté du 4 décembre 1579 (au printemps de cette année, il avait été banni par les calvinistes). Lumnius blâme ouvertement les mœurs de ses concitoyens. Dans le quatrième livre, il présente la vie spirituelle à ceux qui désirent « vivre selon l'esprit ». L'âme y est célébrée comme le règne de Dieu et le temple de sa sagesse, et l'Église comme l'Épouse du Christ.

Dans le chapitre conclusif, il recommande un exercice en cinq points qu'il ne développe pas : a) la contrition et une confession générale, — b) demander à Dieu la grâce d'exercer les vertus nécessaires au salut, — c) prier pour l'Église entière, le clergé et les ordres religieux, les gouvernants, nos amis et nos ennemis, — d) remercier pour toutes les grâces reçues par nous-mêmes, par les anges, par les autres hommes, en particulier pour celles qui furent données aux anges déchus et aux damnés, car ils n'en remercient pas, — e) méditer en esprit la vie et la passion de Jésus et en imiter les exemples. Dans son ouvrage de 1589 (*infra*, n. 4), Lumnius pense que ce livre n'a atteint que peu de lecteurs, vu les temps troublés.

3) *Daghelijckxghe oefeninge met haar instructie in vijf deelen bedeylt...* (« Exercices journaliers... ») pour les béguines d'Anvers et tous les hommes pieux, Louvain, 1583 (BCNI, n. 3809); c'est probablement les *Exercitia spiritualia in gratiam virginum antverpiensium* signalés par Valère André et datés par lui de 1610. Y a-t-il un rapport entre ces exercices et celui que présente le chapitre conclusif de l'ouvrage précédent? En serait-ce une seconde édition (cf BCNI, n. 5595)?

4) *Van een gereformeert Christelijck leven te leyden...* (« Traité d'une vie chrétienne réformée... Comment l'homme, image de Dieu par la connaissance et l'amour, doit se renouveler dans son esprit, et libérer et purifier son cœur et ses sens de tout péché »), Anvers, Plantin, 1589, petit in-8°, 8 f. + 529 p.

Le long titre de cet ouvrage, dédié aux magistrats d'Anvers redevenue catholique, explique bien son contenu. Après des considérations sur l'homme créé à

l'image et à la ressemblance de Dieu, quatre livres offrent une morale chrétienne, en descendant parfois jusqu'à des cas de conscience précis; tous les exemples sont pris dans la Bible et résolus à la lumière des Pères, surtout Augustin et Ambroise. Plus que dans ses autres œuvres, Lumnius révèle son attrait pour les détours du cœur humain et ses imperfections secrètes. Le style est attrayant et le texte parsemé d'histoires.

5) *Huyselijcke regeltucht of Regeltuchte des levens*, en 7 livres, Anvers, 1589; l'ouvrage est, selon Prims (p. 190), le plus volumineux de ceux qu'écrivit Lumnius; Daniëls donne un titre latin *(De disciplina domestica)*, mais n'a trouvé nulle part ce livre. — 6) *Olympia seu de sui conversione dialogus*, titre d'un ouvrage en néerlandais, 1600, d'après Valère André. — 7) *Meditationes in Missae sacrificium pro laicis*, en néerlandais, d'après V. André. — 8) *Statuten der Hofmeesteressen van het Begijnhof te Antwerpen* (« Statuts des maîtresses du Béguinage d'Anvers »), reproduits dans Philippen, Appendice VIII, p. 355-364.

3. Spiritualité. — Fidèle disciple d'Eschius, réformateur des béguines, Lumnius présente dans ses œuvres les idées chères à son maître : spiritualité de l'homme image de Dieu, incorporation au Christ, vie cachée en Dieu et vie de Dieu en nous comme en son temple. Mais, bien plus engagé qu'Eschius dans les troubles du temps, Lumnius a une tournure plus ascétique, passablement austère. Il aime l'Église Corps mystique du Christ, plus en militant qu'en contemplatif. Remarquable est sa finesse psychologique dans l'analyse des passions humaines. Il connaît bien la Bible et les Pères. Son style est coulant, populaire, direct dans ses œuvres néerlandaises, pur et classique dans les latines. Une des idées dominantes, et pas seulement dans le *De vicinitate iudicii*, qui marqua vraisemblablement sa figure spirituelle, est celle de la grande responsabilité de l'homme de par l'imminence du jugement de Dieu (qu'il voit de préférence comme jugement dernier); il ne cherche pas à énerver et alarmer ses lecteurs, mais veut leur inculquer le sérieux de la vie et les introduire, s'ils vivent chrétiennement, dans la confiance et la joie de voir bientôt « le triomphe du saint Règne du Christ... dont nous avons par la vertu de l'Esprit d'adoption le bonheur d'être les membres » (*De vicinitate*, f. 3*r).

Voir surtout P. Daniëls, *Jan Frederickx van Lummen*, dans *De Banier* (Hasselt), t. 1, 1893, p. 73-75, 85-88; *Joannes Fredericus Lumnius*, dans *L'ancien Pays de Looz*, t. 2, 1898, p. 64-65; complément bibliographique par P. Bergmans, t. 3, p. 40-41. — Consulter aussi J. F. Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. 2, Bruxelles, 1739, p. 641-642.

L.J.M. Philippen, *Begijnhoven*, Anvers, 1918, surtout p. 150-154, 355-364 *(Statuts)*, 403, 443. — Fl. Prims, *Geschiedenis van Antwerpen*, t. 8, vol. 3, Bruxelles, 1943, p. 188-191.

OGE, Tables, 1951-1953 (quelques mentions). — *Biographie nationale* (de Belgique), Bruxelles, t. 12, 1892, col. 572. — Hurter, *Nomenclator*, t. 3, 1907, col. 617-618. — *Bibliotheca catholica neerlandica impressa* (BCNI), La Haye, 1954.

Louis Moereels.

LUNE (symbolisme religieux). — 1. *Au temps des Pères.* — 2. *Durant le moyen âge.*

Le symbolisme de la lune n'est pas à chercher dans l'Écriture qui, en ce domaine, se borne à mettre en garde contre les dangers de l'ambiance païenne; par contre, il occupe une place notable et significative dans les écrits des Pères et ensuite au moyen âge. Il y véhicule nombre de thèmes qu'il semble utile de recueillir.

Dans le Moyen-Orient ancien, tout comme ailleurs, la déesse Lune détenait une place d'honneur particulière. Aussi le monothéisme de l'ancien Testament formule-t-il des prescriptions strictes contre les empiètements du culte lunaire (*Deut.* 4, 19; 17, 3-5; 2 *Rois* 23, 5). C'est Dieu qui a créé la lune (*Gen.* 1, 16-19). Un calendrier lunaire réglait la désignation des jours de fête de l'année (*Ps.* 104, 19), et leur comput était un privilège réservé aux rabbis de Jérusalem. Prêché d'abord aux juifs, l'Évangile n'avait nul besoin de polémiquer contre le culte de la lune.

1. **Au temps des Pères.** — C'est seulement lorsque le christianisme entra dans un monde païen, profondément imbu de curiosité et de crainte à l'égard des astres, que la lutte commença vraiment. Peut-être pourrait-on en discerner des traces dans les épîtres aux Galates (4, 20) et aux Colossiens (2, 16); mais ce furent les Pères qui, de façon claire, dénoncèrent le danger. Débarrasser des fausses croyances ne représentait cependant qu'un aspect de la stratégie de l'Église; il fallait imaginer et susciter un choix de suppléances pour éliminer des superstitions profondément liées au mouvement des astres. En fait, une interprétation sacramentelle du monde autorisait, encourageait même les chrétiens à voir dans la réalité matérielle des reflets des mystères divins. La réaction des Pères en face du culte de la lune est un bel exemple de l'élimination du paganisme par le christianisme, en utilisant précisément le symbolisme de la nature pour mener le néophyte au mystère central du Christ et de l'Église.

1° *L'Église et la Pâque.* — L'interprétation symbolique la plus largement répandue concernant la lune trouve sans doute sa source dans Origène; elle réapparaît souvent dans la tradition alexandrine et laisse quelques traces occasionnelles chez les Pères d'Antioche et de Cappadoce. Le jeu du soleil et de la lune (le masculin et le féminin) portait témoignage dans le firmament au *mysterium magnum* (*Éph.* 5, 32), à l'union féconde du Christ et de son Église. Comme la lune revigorée par sa rencontre, chaque mois, avec le soleil, durant le temps de la nouvelle lune, éclaire la terre, de même l'Église reflète la vie et la lumière du vrai Soleil, le Christ, pour que les chrétiens aient leur esprit illuminé par la grâce de Dieu : « Sicut autem sol et luna illuminant corpora nostra, ita et a Christo atque Ecclesia illuminantur mentes nostrae » (Origène, *Hom. in Genesim* 1, 7, GCS 6, p. 9). Dans l'élan de la lune vers son extinction, qui est tout ensemble pour elle union vivifiante avec le soleil, Origène voyait l'expression visible d'une loi chrétienne fondamentale. En effet, l'Église, envisagée comme un tout, se hâte vers la fin des temps, vers le moment où le Christ, le Soleil de justice, brillera du plein éclat de sa gloire, où sa lumière deviendra superflue, enveloppée qu'elle sera dans l'unité désirée avec son Époux. De même, l'âme chrétienne, microcosme du monde spirituel, pourrait voir dans la lune-Église une figure de son propre élan vers l'unité, dans le Christ, avec le Père : un chemin, à travers l'obscurité de la souffrance et du renoncement, vers la victoire glorieuse, telle est la route à suivre pour l'Église et pour le chrétien, sur les pas du Christ (voir spécialement Origène, *Hom. in Numeros* 23, 5, GCS 7, p. 217-218).

Cette théologie de l'Orient fut accueillie en Occident par Ambroise. L'évêque de Milan développa le thème des « souffrances de la lune », comme une image de la *kénose* du Christ : le Verbe s'est fait chair pour unir son Église à sa propre destinée; dans les souffrances et les persécutions l'Église grandit; à travers sa décroissance apparente, elle approche de la *pleine lune* de la Pâque éternelle : « car c'est en direction de cette solennité qu'il faut chercher aussi bien la perfection de l'Église que la plénitude de la foi lumineuse, comme le dit le prophète, en parlant du Fils de Dieu : quia sedes ejus sicut sol in conspectu meo et sicut luna perfecta manebit » (*Epist.* I, 23, 4, PL 16, 1028a). Augustin donna à ce thème d'ecclésiologie lunaire une puissance accrue d'intériorisation, en le mettant en liaison plus étroite avec la Pâque : dans la lune est symbolisée la Pâque chrétienne, le passage de la mort à la vie qui s'opère dans l'âme des fidèles, quand l' « homme extérieur » est évacué pour faire place à l' « homme intérieur ». En se convertissant au-dedans d'elle-même, l'âme tout ensemble se tourne vers la sagesse d'en haut de la divine vérité.

Ce symbolisme, s'il est valable pour la conversion de l'homme individuel, à partir d'Adam déchu, à qui il a été uni, vaut bien plus encore de l'Église entière, en laquelle se renouvelle le drame de la rédemption. Bien qu'elle soit *testis in caelo fidelis* (*Ps.* 88, 38), cette Église erre souvent dans l'obscurité, loin de la Jérusalem céleste, vers laquelle elle soupire. C'est un fait que le cheminement de la lune vers le soleil, sa transition pascale, comporte pour elle une évanescence progressive. Les souffrances de l'Église dans le temps et son obscurité dans le monde, qui sont un obstacle à la foi de plusieurs, sont basées en fait sur le mystère du « soleil mourant ». L'Incarnation et le *scandale de la Croix* sont l'essence de l'existence de l'Église, appelée qu'elle est à prolonger le sort du Christ ici-bas, au regard du monde. Ce n'est qu'à la fin des temps qu'elle fera l'expérience de son *Aufhebung* paradoxale : disparaissant dans l'embrassement de son Époux, elle sera exaltée en honneur immortel, au-dessus de tout changement dans le temps.

Origène, *Hom. in Genesim* I, 7 et 11, GCS 6, p. 8-10, 13; *Com. in Johannem* I, 25, et VI, 55, GCS 4, p. 30-31, 163-164; *Hom. in Numeros* 23, 5, GCS 7, p. 217-218; *Hom. in Reges* 1, 4, GCS 8, p. 5-7; *Hom. in Leviticum* 5, 2, GCS 6, p. 336-337; *Hom. in Ezechielem* 9, 3, GCS 8, p. 411. — Méthode, *Symposium* 8, 4-5, GCS, p. 85-87. — Athanase, *Expositio in ps.* 88, 38, PG 27, 392. — Grégoire de Nazianze, *Poemata de seipso* 1, 38, PG 37, 1326. — Théodoret de Cyr, *Com. in Canticum* 4, 9, PG 81, 176-178, 180. — Cyrille d'Alexandrie, *Frag. Comm. in ps.* 88, 37, PG 69, 1213. — Anastase le sinaïte, *In Hexaemeron* 4 et 12, PG 89, 891-892, 895-896, 902-903, 1076.

Ambroise de Milan, *Hexaemeron* IV, 2, 7, et 8, 31-32, CSEL 32, 1, p. 115, 136-138; *Explan. ps.* 35, 26, et 43, 19, CSEL 64, p. 68, 277; *De patriarchis* 3, 13, CSEL 32, 2, p. 131; *Epist.* I, 23, 4, PL 16, 1028a. — Augustin, *Epist.* 55, CSEL 34, 2, p. 169-213; *Enarratio in ps.* 10, 3-4, et *in ps.* 71, 8 et 10, PL 36, 131-133, 906-908; *in ps.* 103, sermo 3, 19-26, et *in ps.* 120, 12, PL 37, 1373-1378, 1614-1616. — Jérôme, *Comm. in Isaiam* 18, 66, CCL 73 A, p. 795-796; *Comm. in Amos* 2, 4, CCL 76, p. 264. — Maxime de Turin, *Sermones* 30 et 31, CCL 23, p. 117-123. — Isidore de Séville, *De natura rerum* 18, 4-6 et 21, 3, PL 83, 991-992, 994.

2° *Baptême et eschatologie.* — Une autre ligne d'exposé, chez les Pères, du même thème de théologie lunaire prit son départ dans la croyance païenne que la lune est la mère de toute éclosion de vie. Sa position mitoyenne entre le soleil et la terre, son influence sur la croissance et le changement avaient été observées de longue date. De plus, l'agréable et nourrissante rosée qui tombait au temps de la nouvelle lune était attribuée à une synthèse faite par elle des vertus à base de l'eau de la terre et du feu du soleil. Ces données qui jouaient un rôle important dans le culte de la lune furent combattues par nombre de Pères; quelques-uns cependant, notamment Méthode d'Olympe et Anastase le sinaïte, trouvèrent dans cette croyance païenne une illustration plus profonde des mystères chrétiens. Non seulement la puissance de rayonnement de l'Église sur le monde, durant l'absence de son Époux, lui vient de son union avec le Christ, mais c'est de la même union que dérive aussi pour elle son pouvoir d'administrer les eaux du baptême, source de chaleur et de vie. Car la Mère des fidèles a été introduite dans le cycle de mort et de vie de son Sauveur, Seigneur et Époux, afin de pouvoir continuer son office sur terre.

Méthode, *Symposium* 3, 8, et 8, 6, GCS, p. 35, 88. — Anastase le sinaïte, *In Hexaemeron* 4, 5, 9, PG 89, 900-905, 911-913, 1002. — Ambroise de Milan, *Hexaemeron* IV, 8, 32, CSEL 33, p. 137-138. — Maxime de Turin, *Sermo* 31, CCL 23, p. 121-123. — Isidore de Séville, *De natura rerum* 18, 6, PL 83, 992.

Nombre de païens, sous l'influence d'Aristote et du Portique, dépeignaient la lune comme le point de séparation entre deux mondes, celui de la terre, sombre, infesté par les démons, sous la loi d'un destin inexorable, et celui des cieux, lumineux, spirituel. Le royaume éthéré était l'objet de leurs vœux, comme la vraie demeure de leurs âmes. Les vicissitudes de la lune, en ses phases de croissance et de décroissance, suscitaient assez fréquemment des sentiments de sympathie. L'Église, tout ensemble, écarta et transforma ces croyances populaires. A partir des apologistes, la libération du destin fut attribuée au Christ, sous la protection aimante de qui le néophyte était placé par les eaux baptismales, que dispensait l'Église, la véritable lune. Par ailleurs, on faisait appel aux mêmes astres pour vaincre la réaction hostile du milieu païen à l'égard de la résurrection de la chair : car, dans le ciel, la mort de la lune et son retour à la vie s'opèrent en forme corporelle. Ainsi l'Église transposait l'aspiration païenne à la liberté et à la paix dans le désir chrétien d'accomplissement final, à la fin du monde présent : par le Christ, dans l'Église, au Père des lumières.

Tatien, *Oratio ad graecos* 9, éd. T. Otto, *Corpus apologetarum*, Iéna, 1867 svv, t. 6, p. 42. — *A Diognète* 7, 3, SC 33 bis, 1965, p. 68. — Justin, *Apologia* I, 61, Otto, t. 1, p. 166. — Aristide, *Apologia* 3, 2, et 6, 3, éd. J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig, 1907, n. 6, 3. — Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum* I, 13, et II, 15, éd. Otto, t. 8, p. 40, 102. — Clément d'Alexandrie, *Excerpta ex Theodoto* 78, 1, GCS 3, p. 131; *Stromata* V, 14, 106, et VII, 10, 57, GCS 2, p. 397, et GCS 3, p. 42. — Origène, *Comm. in Romanos* 3, PG 14, 927; *Exhort. martyrum* 13, GCS 1, p. 13. — Méthode, *Symposium* VIII, 13, 15-16, GCS, p. 98, 103-105, 109-110. — Grégoire de Nysse, *De anima et resurrectione*, PG 46, 32-33. — Basile, *In Hexaemeron* 6, 2-3, PG 29, 120-124. — Cyrille de Jérusalem, *Catechesis* 18, 10, PG 33, 1028. — Sévérien de Gabala, *De mundi creatione* 3, 2 et 5, PG 56, 448-449, 453. — Eznik de Kolb, *De Deo* 1, 3, PO 28, p. 553. — Anastase le sinaïte, *In Hexaemeron* 4, PG 89, 897 — Jean Damascène, *De fide orthodoxa* 2, 7, PG 94, 897. — Jean Chrysostome, *Expos. in ps.* 134, 3, PG 55, 392.

Tertullien, *De resurrectione carnis* 12, PL 2, 810-811. — Pseudo-Cyprien, *De resurrectione mortuorum* 126-132, CSEL 3, 3, p. 313. — Gaudence de Brescia, *Sermo in Pascha* 3, PL 20, 861. — Ambroise de Milan, *Hexaemeron* IV, 3, 8-9 et 8, 33, CSEL 32, 1, p. 116, 139. — Jérôme, *Com. in Isaiam* IV, 3, 19-21, CCL 73, p. 56. — Augustin, *Enarr. in ps.* 10, 3, PL 36, 133; *in ps.* 88, 5, et 102, 9, PL 37, 1134, 1323-1324. — Maxime de Turin, *Sermo* 31, 2, CCL 23, p. 122.

2. **Le symbolisme marial au moyen âge.** — L'imagination créatrice ne se limitait pas à la seule Église des Pères : le moyen âge et la période baroque allèrent au-delà des sobres indications de ceux-ci, appliquant à Marie le symbolisme lunaire. Cette interprétation se faisait souvent en référence au texte de l'Apocalypse (12, 1-6). Pour l'ensemble des Pères, la femme avec la lune sous les pieds était un symbole de l'Église. Méthode d'Olympe applique ce symbole à la doctrine traditionnelle, selon laquelle l'Église donne naissance au Christ dans ses membres. Pour lui, la lune signifiait à la fois le pouvoir de l'Église sur les eaux vivifiantes du baptême et ses enfantements douloureux jusqu'à ce que le nombre des « pneumatikoi » ait atteint la plénitude (*Symposium* 8, 6-7, GCS, p. 88-90). Bien que Méthode rejetât expressément l'interprétation mariale, d'autres, dans la tradition orientale, rapportèrent le passage à la Mère de Dieu (Épiphane de Salamine, *Panarion* 78, 11, GCS 37, p. 462; Œcumenius, *Comm. in Apocalypsim*, éd. H. C. Hoskier, Ann Arbor, 1928, p. 136-142; Aréthas, *Comm. in Apocalypsim*, PG 106, 660-662, 668). Dans leur exégèse, la lune symbolisait la loi mosaïque ou la synagogue. On peut trouver une application du symbole à l'Église, sinon à Marie, à partir de *Gen.* 1, 16, dans Anastase le sinaïte (*Hexaemeron* V, PG 89, 913; cf H. Rahner, *Griechische Mythen*, p. 209-210).

En Occident, à la suite d'Ambroise (*Expos. evang. sec. Lucam* II, 7, 57, CCL 14, p. 33, 55-56), Augustin mit en parallèle les rôles respectifs de Marie et de l'Église (*Sermones* 188, 4; 191, 3; 192, 2; 213, 7; PL 38, 1004-1005, 1010, 1011-1012, 1018, 1064), et sa transition, dans un texte sur les psaumes, de la Vierge Marie à la femme de l'Apocalypse, puis à la fille de Sion et enfin à l'Église pourrait être fondée sur un principe similaire d'interprétation (*Enarr. in ps* 142, 3, PL 37, 1845-1846). Quodvultdeus appliqua ce texte à la fois à Marie et à l'Église (*De symbolo ad catechumenos*, PL 40, 661).

C'est au moyen âge que devint fréquente la référence à Marie et à l'Église (Ambroise Autpert, *Expos. in Apocalypsim* V, 12, 1-6, CCM 27, p. 443-445 : « Ipsa beata ac pia Virgo hoc in loco personam gerit Ecclesiae »; Alcuin, *Comm. in Apoc.* V, 12, PL 100, 1152-1154; Bérengaud, *Expos. super visiones Apoc.* IV, 12, PL 17, 874-877; Haymon d'Auxerre, *Expositio in Apoc.* III, PL 117, 1081-1083). La lune était considérée comme signifiant soit les hérétiques, soit les choses temporelles et changeantes (*Sir.* 26, 12), à bon droit foulées aux pieds, soit la sainte Écriture, qui éclaire le chemin de l'Église. Saint Bernard, dans son commentaire du Cantique des cantiques, affermit dans la conscience médiévale le parallélisme Marie-Église; ailleurs, il unit dans une imagerie nouvelle diverses traditions concernant le texte de l'Apocalypse : l'Église-Marie foule aux pieds la « stultitia mentis » et Marie est établie comme gracieuse intermédiaire entre le Christ, le Soleil, et son Église, la lune (*Sermo infra oct. Assumpt.*, PL 183, 430-432). Thomas de Cantimpré, suivant la *Clavis Melitonis* III, 6 (éd. J.-B. Pitra, *Spicilegium solesmense*, t. 2, Paris, 1855, p. 66), croyait pouvoir étendre à Marie les attributs de la lune que la *Clavis* appliquait à l'Église, lui référant celui de « mater humorum » en tant qu'elle est « mater gratiarum ».

L'art médiéval n'hésita pas à comparer la lune et Marie tout comme il la comparait à l'Église. Une ancienne miniature allemande s'accompagne de cette explication : « In gremio Matris residet Sapientia Patris / Luna fovet Solem cui Sol dedit ipse nitorem » (H. Schwarzenski, *Vorgotische Miniaturen der ersten Jahrhunderte deutscher Malerei*, Leipzig, 1927, p. 43). Peu à peu la référence à Marie prit le pas sur la référence à l'Église : la citation « pulchra ut luna » du Cantique (6, 10) servit souvent à illustrer le symbolisme marial. A partir de la seconde moitié du seizième siècle, la représentation de la Vierge Marie debout sur le croissant de la lune reçut une large diffusion, comme expression de la croyance en la Conception immaculée de la Vierge.

A l'époque moderne, voir notamment les deux ouvrages du jésuite M. Sandaeus, *Maria, luna mystica* et *Maria, sol mysticus* (Cologne, 1634 et 1636, 706 et 638 p.).

Conclusion. — 1° Les horizons soulignés dans le symbolisme ont varié, au cours des âges, en fonction des milieux intéressés, imprégnés de paganisme au temps des Pères, dans l'ensemble christianisés au moyen âge; mais, dans l'un et l'autre cas, le recours au symbolisme a permis de mettre en lumière des données centrales de la foi concernant le Christ, le mystère pascal, Marie, l'Église, la place de la souffrance et de la mort dans l'économie du salut, et son terme glorieux. 2° Le développement du parallèle Marie-Église et le changement qui s'y est opéré au moyen âge s'est accompagné d'un changement corrélatif dans l'application du symbolisme : dans les deux cas, Marie est passée de plus en plus au premier plan. Ce symbolisme, basé sur une conception religieuse, parfois quasi sacramentelle, du monde, trouve-t-il encore place en un temps de désacralisation? Newman, au siècle dernier, le pensait.

W.H. Roscher, *Selene et Verwandtes*, Leipzig, 1890; *Nachträge zu Selene et Verwandtes*, 1895. — M. Petit, *La lune en Canaan et Israël*, dans *La lune, mythes et rites*, coll. Sources orientales 5, Paris, 1962, p. 129-150. — G. Delling, Μήν, dans Kittel, t. 4, p. 641-645. — H. Bietenhard, *Die Vorstellung über den Himmel im Urchristentum und Spätjudentum*, Tübingen, 1951. — Hugo Rahner, *Das christliche Mysterium von Sonne und Mond*, dans *Eranos-Jahrbuch*, t. 10, 1943, p. 305-404; reproduit dans *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zurich, 1945, p. 125-224, et dans la trad. franç., *Mythes grecs et mystère chrétien*, Paris, 1954, ch. 4; voir aussi *Symbole der Kirche*, Salzbourg, 1964, p. 13-87, 91-173. — E. Neumann, *Ueber den Mond und das matriarchale Bewusstsein*, dans *Eranos-Jahrbuch*, t. 18, 1950, p. 323-376. — V. Recchia, *La poesia cristiana. Introduzione alla lettura del « Carmen de luna » di Sisebuto di Toledo* († 621), dans *Vetera christianorum*, t. 7, 1970, p. 21-58.

Apokalyptisches Weib, dans *Lexikon der Marienkunde*, t. 1, Ratisbonne, 1967, col. 311-315. — *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Rome, 1968-1972 : *Apokalyptisches Weib, Ecclesia, Immaculata Conceptio, Maria, Mond, Sonne und Mond.*

Voir aussi : pour l'Écriture, B. Reiche et L. Rost, *Biblisch-historisches Handwörterbuch*, t. 2, Göttingen, 1964, p. 1235-1236; pour le parallèle Marie-Église, G.M. Roschini, *Dizionario di Mariologia*, Rome, 1961, p. 107 : *Chiesa.*

John Michael McDermott.

LUPI (Ignace), frère mineur, 1585-1659. — Né à Bergame en 1585, entré chez les *Riformati* de la custodie de Brescia en 1603, Ignacio Lupi assuma les fonctions de lecteur en théologie, de consulteur de l'Inquisition et, à plusieurs reprises, de custode. Il mourut à Bergame le 6 octobre 1659.

Il intéresse la spiritualité par sa *Teologia mistica insegnata da Giesù Cristo co' suoi tocchi interni* (Bergame, 1659). On peut regretter que cet ouvrage n'ait guère attiré l'attention des historiens de la spiritualité. Malgré son caractère systématique et artificiel (tout au long de son livre Lupi traite à part de la « mistica attiva » et de la « mistica passiva »), et en dépit de sa présentation scolastique (causes matérielle, formelle, efficiente et finale de la mystique, = 1° et 2° parties), la *Teologia mistica* semble être un des rares et bons témoins des productions mystiques en italien à cette époque.

La source essentielle de Lupi est la doctrine du pseudo-Denys, commentée par le franciscain Antoine de Monelia † 1527; il manifeste en même temps une connaissance des auteurs spirituels médiévaux et contemporains tout à fait étonnante : Bonaventure et Thomas d'Aquin, Ruysbroeck et Harphius (« Arfio »), Thomas a Kempis, Denys et Ludolphe le chartreux, Gerson et Laurent Justinien; parmi les modernes, Lupi retient, entre autres, les maîtres de l'école carmélitaine, des franciscains comme Barthélemy de Saluces et Sixte de Cucchi, le dominicain D. Gravina, le minime espagnol F. Caldera (Caldeira; Lupi l'appelle Caldara; cf DS, t. 2, col. 19-20), et deux jésuites, Alphonse Rodriguez et Achille Gagliardi, auteur, précise-t-il, du *Compendio della perfettione christiana* (p. 92, 298, 546).

La troisième partie de la *Teologia* (p. 411-607) est manifestement la plus originale et la plus intéressante : elle est consacrée (en deux traités) à l'explication du vocabulaire et des « nomi e detti oscuri » des mystiques, ou encore aux symboles de l'Écriture retenus par les auteurs mystiques. Il y aurait lieu de rapprocher ce vocabulaire (qui s'inspire du *Lexicon theologicum* de Jean Alten-Steig, Haguenau, 1517 svv) de ceux, classiques, de M. Sandaeus, de A. Civoré, d'Honoré de Sainte-Marie ou même de Mᵉ Guyon dans ses *Justifications*. Pour apprécier l'intérêt de ce vocabulaire (disposé dans l'ordre alphabétique), relevons-en quelques termes : *Amore* (amour extatique), *Anima* (âme raisonnable, fond de l'âme), *Annichilatione* (des sens et des puissances), *Apice* (« apex mentis »), *Caligine* (ténèbre du silence, de la contemplation, ténèbre fruitive), *Gerusalemme* (maison, temple, autel, tabernacle, etc), *Introversione mistica*, *Luna*, *Occhio del contemplativo*, etc.

Autres publications de Lupi, intéressant la pastorale et le droit canon : *Commentaria in censuras et casus reservatos dioecesis Bergomi* (Bergame, 1633, 1636); édition remaniée et complétée par M.A. Guerrinus, chanoine de Bergame (*Tractatus novissimus de casibus et censuris episcopis reservatis*, 1681); un condensé, réalisé par A.A. Fornoni, parut à Bologne en 1752 (*Compendium in commentaria casuum reservatorum I. Lupi...*). — *Commentaria in excommunicationis censuram pro indemnitate hospitalis magni... Bergomensis* (1637). — *Nova lux in edictum S. Inquisitionis ad praxim sacramenti poenitentiae* (1648).

D. Calvi, *Scena letteraria degli scrittori bergamaschi*, Bergame, 1664, p. 335-337. — Sigismondo da Venezia, *Biografia serafica degli uomini illustri*, Venise, 1846, p. 691. — Costantino (Muttinelli) da Val Camonica, *Scriptores... Reformatorum provinciae Brixiensis*, Brescia, 1884, p. 39-45. — H. Sbaralea, *Supplementum..*, t. 2, Rome, 1921, p. 23. — *Enciclopedia cattolica*, t. 7, 1951, col. 1700-1701.

Clément Schmitt.

LUPOLI (Raphaël), rédemptoriste, évêque, 1767-1827. — Né à Frattamaggiore (Naples) le 31 octobre 1767, Raffaelle Lupoli entra chez les rédemptoristes et fit sa profession le 25 décembre 1782. Il fut ordonné prêtre en 1790. Ayant connu personnellement à Pagani Alphonse de Liguori, Lupoli voulut imiter son dévouement au salut des âmes les plus abandonnées et se sentit appelé aux missions populaires. Il fut élu conseiller général du supérieur général de sa congrégation. Promu par la volonté du roi de Naples à l'évêché de Larino dans les Abruzzes, Lupoli déclina cette charge, mais Pie vii l'obligea à l'accepter; il fut consacré à Rome le 25 mai 1818. Il mourut dans sa ville épiscopale le 12 décembre 1827.

Lupoli gouverna son diocèse avec sagesse, comme le montrent ses *Memorie* biographiques (insérées dans l'éd. de 1832 de ses *Esposizioni evangeliche*). Il reconstruisit le séminaire, assura une meilleure formation scientifique et morale à de nombreuses vocations sacerdotales, fonda deux écoles pour jeunes filles analphabètes et leur dressa un règlement inspiré de saint Alphonse. Il se préoccupa aussi du catéchisme et de la vie liturgique, mais surtout il fut un exemple de la pauvreté évangélique, allant jusqu'à donner sa paillasse, et fut très sensible aux conditions de vie des plus pauvres.

Bon théologien, Lupoli publia, à côté de petits ouvrages de dévotion, des livres d'une doctrine solide pour les prêtres et le public cultivé.

Il conoscimento di Gesù Cristo (5 vol., Naples, 1813; réduit à 3 vol., 1822-1823; un court résumé de l'ouvrage eut quatre éditions); — *Il conoscimento di Maria Santissima* (Naples, 1816), dédié à son frère aîné Michel-Ange, l'intrépide archevêque de Gonza, puis de Salerne; — *Esposizioni evangeliche per le domeniche e feste del anno* (2 vol., Naples, 1818; 1832, avec les *Memorie*). — Les *Istruzioni al popolo sopra il sacramento della penitenza* (Naples, 1823, 1841, 1856), à la fois doctrinales et pratiques, rendirent Lupoli fameux parmi les missionnaires napolitains, car ce livre fut utilisé par eux dans leurs prédications jusqu'aux premières décennies du 20ᵉ siècle.

Dans tous ses écrits, Lupoli apparaît un disciple chaleureux de saint Alphonse, dont il possède l'équilibre et l'ardeur apostolique.

Aux Archives historiques C.SS.R. : F. Kuntz, *Annales C.SS.R.*, x, f. 391; xviii, f. 221, 277. — M. De Meulemeester, *Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes*, t. 2, Louvain, 1935, p. 259. — *Hierarchia catholica*, t. 7, Padoue, 1968, p. 232.

Oreste Gregorio.

LUQUET (Jean-Félix-Onésime), prêtre des Missions Étrangères, évêque, 1810-1858. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. *Vie*. — Né à Langres le 17 juin 1810, Jean-Félix Luquet s'orienta d'abord vers l'architecture qu'il apprit durant six ans (1828-1834) et pratiqua quatre ans.

On lui doit la construction de trois églises dans le diocèse de Langres. Il fonda la Société historique et archéologique de Langres en 1836 et organisa la création du musée archéologique de la ville. Il publia un important travail : *Antiquités de Langres*, Langres,

1838. La même année, il entra au Séminaire Saint-Sulpice de Paris, y devint sous-diacre en 1841, puis entra au séminaire des Missions Étrangères de Paris, le 19 juillet 1841. Ordonné prêtre le 21 mai 1842, il partit le 21 décembre pour la mission de Pondichéry, où il arriva en juin 1843. Le vicaire apostolique, Clément Bonnand † 1861, y préparait pour janvier 1844 un synode; le plan déjà fixé comportait trois questions : le clergé autochtone, la pastorale des chrétiens et l'évangélisation des non-chrétiens. Peu après le synode qu'il avait animé et dominé, Bonnand envoya Luquet présenter à Rome le travail accompli.

Par son talent, son entregent, le jeune missionnaire fit impression à Rome; Grégoire XVI le nomma évêque d'Hésébon et coadjuteur de Mgr Bonnand, celui-ci disposait de collaborateurs remarquables, alors que Luquet ne connaissait ni les langues ni la psychologie de l'Inde, où il n'avait passé que treize mois, surtout dans un travail de secrétariat. Cette nomination provoqua des réactions assez vives en Inde, si bien que Bonnand conseilla à Luquet de rester quelque temps à Rome. Luquet fut nommé consulteur de la Congrégation *De propaganda fide*; il exerça une grande influence sur cette congrégation et au-dehors, sur plusieurs fondateurs de congrégations missionnaires en particulier. Quand Bonnand l'invita à revenir en Inde, Luquet consulta son médecin qui lui déconseilla ce départ; il passa donc à Rome les quatorze dernières années de sa vie, jusqu'à sa mort en 1858.

2. *Œuvres.* — Luquet a publié vingt-huit volumes, cinq plaquettes et une quinzaine d'articles. Ses manuscrits inédits sont encore plus nombreux : trente volumes de notes, six de correspondance (lettres reproduites ou résumées); on conserve treize volumes des lettres qu'il reçut, parfois de personnalités de premier plan.

Seule la pensée missionnaire de Luquet a fait l'objet d'une étude (cf bibliographie); ce consulteur de la Propagande a été un théoricien du clergé autochtone hiérarchique : il voulait pour chaque Église et tout de suite des évêques du pays et non pas des vicaires apostoliques. Là est sa principale originalité. Pour le reste, il a puisé son inspiration dans les écrits des fondateurs de la Société des Missions Étrangères, les premiers règlements, l'*Histoire de l'établissement du christianisme dans les Indes Orientales* (1803), sans oublier l'*Instruction* de la Propagande aux vicaires apostoliques en instance de départ pour la Chine (1659). On trouve ses vues dans un livre, rédigé en quelques mois durant son séjour au séminaire des Missions Étrangères : *Lettres à Mgr l'Évêque de Langres sur la congrégation des Missions Étrangères* (Paris, 1842, XXXIV + 584 p.). Les archivistes Joseph Voisin et Jean Tesson ont coopéré plus qu'au simple titre de documentalistes à cet ouvrage qui est en fait une histoire de la Société.

Pour exalter les Églises de couleur, Luquet écrivit une *Vie de saint Benoît le More* (Paris, 1854). Il publia des biographies de laïcs : d'Anna Maria Taïgi (Rome, 1849; Plancy, 1851; Paris, 1863) et du médecin Gioacchino di Sanctis (Rome, 1857). Son dernier ouvrage, *De la vocation ou moyen d'atteindre sa fin dans le mariage et dans la vie parfaite* (2 vol., Paris, 1857), est jugé par l'auteur comme le plus sérieux et le plus soigné de ses travaux.

Luquet a été un étonnant précurseur en divers domaines : missiologie, études bibliques, œcuménisme, place du laïcat dans l'Église. Parmi ses dernières volontés figure l'interdiction de parler de lui pendant cinquante ans. Avait-il prévu que, passé ce délai, on chercherait d'autres maîtres?

A. Launay, *Mémorial de la Société des Missions Étrangères*, t. 2, Paris, 1916, p. 411-413 (bibliog.). — R. Roussel (et P. Viard), *Un précurseur, Mgr Luquet*, Langres, 1960 (liste exhaustive des écrits de Luquet). — J. Millot, *La pensée missiologique de Mgr Luquet*, thèse de 3e cycle, Sorbonne, inédite. — J. Guennou, *Mgr Luquet, architecte de l'Église*, dans *Spiritus*, t. 4, 1963, p. 327-329 (remarques critiques sur les travaux parus à cette date sur Luquet).

Jean GUENNOU.

LUSCINIUS (traduction de NACHTGALL ou NACHTIGAL; OTHMAR), prêtre, vers 1487-1537. — Luscinius est né à Strasbourg vers 1487 et fut le disciple de Jacques Wimpheling, le grand pédagogue. Il vint à Paris, où F. Andrelini lui enseigna le latin et le futur cardinal Aléandre le grec. La théologie lui fut dispensée à Louvain, le droit à Padoue, et à Vienne il apprit la musique qui tint un grand rôle dans sa vie. Après un voyage jusqu'en Grèce et en Turquie, on le trouve en 1510 à Augsbourg où il fréquente Conrad Peutinger. En 1514, il est rentré à Strasbourg et admis dans le cercle humaniste de la ville, la *Sodalitas literaria*.

Organiste et chanoine de Saint-Thomas, il publie des manuels pour la diffusion du grec, puis des textes classiques; parmi eux, les *Dialogues des dieux* (1515) de Lucien, qu'il défend par l'exemple « des livres des hébreux », eux aussi remplis de crimes et de turpitudes. Outre Virgile, Martial, Hésiode, Isocrate, il publie en 1511, chez Mathias Schürer, les *Collectanea sacrosancta* comprenant les grands textes chrétiens (*Pater*, *Ave Maria*, les Symboles de foi, le chapitre 1er de saint Jean, etc). Partisan comme tous les humanistes de la doctrine de l'Immaculée Conception de Marie, il s'occupe aussi de morale et de droit, publiant en 1516 la *Summa rosella* (ou *baptistana*), somme alphabétique de cas de conscience, compilation du franciscain Baptiste de Salis. Deux ans plus tard, ce sera la *Summa silvestrina* du dominicain Silvestre Prieras. Il part alors pour l'Italie où il devient docteur en droit.

En 1519, Luscinius publie l' « Exposition sur les Épîtres de saint Paul » d'Haimon d'Auxerre (DS, t. 7, col. 91-97). Dans la préface, il rejette assez durement les scolastiques et plaide pour un retour aux Pères de l'Église et, par leur intermédiaire, à l'Écriture sainte.

N'ayant pu obtenir un canonicat plus avantageux, scandalisé par les prédicateurs qui encourageaient l'ignorance, ami de Mélanchthon et de Hutten, Luscinius est d'abord hésitant devant l'entrée en scène tumultueuse de Luther et gêné par ses attaques contre le Pape (Lettre à Jean de Botzheim, 1er mars 1521). Dans son ouvrage satirique *Grunnius sophista* (1522), les questions controversées de la justification, de la prédestination, sont bien évoquées par le sophiste, mais son interlocuteur humaniste se contente d'en appeler à Jésus-Christ sans se prononcer plus avant. En 1523, Luscinius quitte Strasbourg acquise à la foi nouvelle et se réfugie à Augsbourg chez les bénédictins de Saint-Ulrich. En novembre paraît sa version latine de l' « Harmonie des Évangiles » attribuée à Ammonius d'Alexandrie, qui fut rapidement traduite en allemand.

Les *Allegoriae Psalmorum* (1524) expliquent les allégories par ordre alphabétique et les font suivre des *Plectra* (Lyres), qui sont les arguments des Psaumes, et des *Scrupi*, ces cailloux que sont les imperfections de la Vulgate. Pour ses explications, Luscinius recourt à l'Écriture elle-même, « sans écorce », persuadé que le Christ révèle ses mystères à ceux qui manifestent

leur foi et leur intégrité de vie (f. A 2r). A partir de ces corrections, il donna une traduction latine du Psautier (août 1524), qui fut bientôt traduite en allemand, avec des notes sur l'humilité et la confiance en Dieu, de nombreux parallèles bibliques, mais sans allusion aux problèmes théologiques de l'heure.

Nommé prédicateur à Saint-Maurice d'Augsbourg, il assiste à la Dispute de Bade (1526). Mal à l'aise à Augsbourg qui inclinait aussi vers la Réforme, il cherche à gagner Fribourg-en-Brisgau qu'il ne pourra rejoindre qu'au début de 1529. Suspecté par les deux camps, ayant une position équilibrée sur la foi et les œuvres (*Allegoriae*, f. A 7r), Luscinius dut sortir de son silence le 8 septembre 1528; après quoi il lui fut interdit de prêcher dans la ville. Luscinius se mit alors à l'édition de Plutarque, dénonçant pourtant dans la préface ceux qui refusent à l'homme raison et liberté.

Ayant pu gagner Fribourg, vivant dans la même maison qu'Érasme, avec des disputes et des réconciliations, Luscinius fait un pèlerinage à sainte Marie-Madeleine dans le midi de la France. Il se retire ensuite à la chartreuse de Fribourg et publie la *Musurgia seu Praxis musicae* (1536). Peu de temps avant sa mort, il voulut être admis chez les chartreux; il n'en eut pas la consolation, mais cette volonté témoigne de ses sentiments à l'égard de la vie monastique en un temps où elle était si violemment attaquée. Il mourut au début de septembre 1537.

Plus spirituel que philosophe ou théologien, doué d'un solide sens de l'humour dont il faisait volontiers la théorie (*Joci ac sales*, 1523; *Seria jocique*, 1529), Luscinius fut avant tout un humaniste pacifique, à la foi sincère et profonde qu'il confessa autant par son silence et ses exils que par la parole. A la dissonance des controverses il préférait l'harmonie de la musique. Comme il le dit à propos du Psautier : « Pourquoi ne pas mêler la Vérité éternelle à la beauté des cantilènes et au charme de la musique? » (*Allegoriae*, f. A 2r).

Voir surtout Ch. Schmidt, *Histoire littéraire de l'Alsace*, t. 2, Paris, 1879, p. 174-208 et 412-418 (bibliographie des 32 œuvres publiées à Strasbourg et à Augsbourg). — Sur le musicien, Y. Rokseth, *Othmar Nachtgall..*, dans *L'humanisme en Alsace. Congrès de Strasbourg 1938*, Paris, 1939, p. 192-204. — LTK, t. 6, 1961, col. 1221.

Guy-Thomas Bedouelle.

1. **LUTGARDE D'AYWIÈRES (sainte)**, bénédictine puis cistercienne, 1182-1246. — 1. *Biographie.* — 2. *Figure spirituelle.*

1. *Biographie.* — Née en 1182 à Tongres d'un père bourgeois et d'une mère noble, Lutgarde est à douze ans *oblata* chez les bénédictines de Saint-Trond; elle y fait sa profession religieuse à seize ou dix-sept ans et est élue prieure à l'unanimité en 1205. Mais elle décide de changer de « religion » et d'entrer chez les cisterciennes de l'abbaye de Herkenrode, fondée en 1182. Son confesseur Jean de Liro, la voix du Seigneur et la béguine Christine de Brustem (DS, t. 2, col. 874) lui demandent de se joindre à un petit groupe de religieuses vivant au village des Awirs (Aquiria; actuellement Gleixhe, près de Liège) sous la règle bénédictine, mais qui voulaient être incorporées à l'ordre de Cîteaux. Avant juin 1206, Lutgarde les rejoint et en 1207 l'évêque de Liège Hugues de Pierrepont lui confère la consécration des vierges. Le prévôt de Nivelles offrant des terrains à Lillois, au nord de sa ville, la communauté s'y établit en 1210; le 30 octobre de la même année, Innocent III prend sous sa protection « le monastère de Notre-Dame des Awirs de l'ordre de Cîteaux ». En 1215, Godefroid vicomte de Bruxelles invite les moniales à bâtir une abbaye à Couture-Saint-Germain; avant 1217, la communauté y est installée, toujours sous le nom de Notre-Dame d'Aywières. Lutgarde y mourut le 16 juin 1246. Une de ses sœurs l'y avait rejointe et était morte avant elle.

2. La *figure spirituelle* de Lutgarde nous est accessible à travers la *Vita* écrite par le dominicain Thomas de Cantimpré, dont la première rédaction remonte à 1248; elle sera retouchée par lui en 1254 ou 1255.

Une étude attentive montre que Thomas ne rapporte les faits extraordinaires que sur la foi de deux témoins, tandis qu'il tient de la sainte elle-même ce qui concerne sa vie intérieure. Si on compare cette *Vita* avec les œuvres antérieures de Thomas, et mis à part la question des phénomènes extraordinaires, on constate, à notre avis, qu'il est devenu plus attentif et plus compétent en matière de théologie mystique. En bref, la *Vita* est une source sérieuse. Thomas a recueilli des détails sur la jeunesse et la période bénédictine de Lutgarde, sur son intelligence et sa formation intellectuelle, essentiellement monastique; il la trouvait un peu « fruste et très simple dans sa façon habituelle de s'exprimer » (I, 15); elle-même se disait « sans instruction, inculte et laïque » (= ne sachant pas le latin; I, 12).

Thomas s'attache surtout à montrer l'épanouissement du « cœur » de la sainte, à l'école de saint Bernard, dans le mystère du Sauveur; comment, d'abord éprise de l' « amour charnel » (l'amour de soi et la générosité naturelle envers autrui), puis par l'amour mercenaire de son Seigneur (II, 5), elle est entraînée à l'amour filial de Dieu (II, 9). Cet itinéraire est cependant très personnalisé : Thomas met en relief le charme et la sensibilité compatissante de Lutgarde, qui imprègnent toute sa vie, bien que transformés par la grâce (II, 38, 41; III, 17), et expliquent ses nombreuses amitiés : le dominicain Bernard pénitencier d'Innocent IV, les abbés Jean d'Affligem et Simon de Foigny, la bienheureuse Marie d'Oignies, Christine l'admirable, Sibylle de Gages, la duchesse Marie de Brabant, Jacques de Vitry (qui lui écrivit de Palestine, cf *Revue bénédictine*, t. 25, 1908, p. 185-192) et le bienheureux Jourdain de Saxe, successeur de saint Dominique.

Elle hérita de l'école bénédictine le goût de la liturgie, qui fut le sol nourricier de sa vie spirituelle; elle vécut le mystère chrétien à travers la célébration de la Parole et des sacrements du Seigneur. Après l'office elle retenait l'un ou l'autre texte pour le « ruminer » (II, 32) et prolonger sa prière. Saint Bernard lui donna le sens de l'ascèse austère (Lutgarde fit trois jeûnes de sept ans : II, 2 et 9; III, 4) et la douceur de son amour imprégné d'humilité.

Thomas a surtout été frappé par les grâces mystiques reçues par Lutgarde; il fut le confident et comme le témoin de son intimité surnaturelle avec Dieu. Malheureusement, il ne s'y étend guère, et volontairement (Prologue; I, 15; III, 9); il décrit seulement quelques visions, dont, selon L. Reypens, la cohérence et la progression attestent l'authenticité spirituelle.

La première vision rapportée est celle de la plaie du côté du Christ (I, 2), qui amène Lutgarde, la première dans l'histoire spirituelle chrétienne, à la découverte du Cœur du Christ et à cette prière : « Je veux ton Cœur... Épanche l'amour de ton Cœur dans le mien.

Que je possède mon cœur en Toi; sous ta protection, pour toujours, il est en sécurité » (I, 12). La deuxième vision est celle de l'étreinte du Crucifié, signifiant la participation de Lutgarde à l'œuvre de la Rédemption. Puis celle de l'Aigle qui transforme son amour « charnel » pour l'humanité du Christ en amour spirituel pour le Verbe de Dieu (I, 15). Les cinq visions ultérieures sont dans le prolongement de l'inspiration désormais centrale de Lutgarde : joindre son amour à l'amour rédempteur et propitiatoire qui émane du Cœur du Seigneur (II, 2, 6, 9, 21, 41).

Dans la dernière période de sa vie, Lutgarde, devenue aveugle, s'oriente vers sa propre mort, mais ses visions d'alors ne parlent que de reconnaissance, d'intercession pour les pécheurs; elle désire rejoindre les saints et surtout « voir le Seigneur » (cf III, 9, la description émouvante d'une vision de la « face du Christ »).

Thomas nous a dépeint Lutgarde comme une disciple parfaite de saint Bernard. De tout son amour, — la raison étant ici secondaire —, elle a vécu autant qu'il lui était donné le mystère de la Croix, et donc de l'amour du Christ. L'ascèse lui fait porter la Croix. Les expériences mystiques l'introduisent à l'amour issu de la Croix. Elle n'a pas essayé de décrire la charité qui brûlait son âme, comme par exemple Béatrice de Nazareth (DS, t. 1, col. 1310-1314); son attention fut polarisée par la Passion rédemptrice. La première, elle découvrit le Cœur de Jésus et, à la spiritualité de saint Bernard, elle ajouta la satisfaction par substitution. Témoin de ces grâces, Thomas de Cantimpré a pensé pouvoir comparer Lutgarde à l'Épouse du *Cantique*, convaincu que « sic affici deificari est » (Saint Bernard, *De diligendo Deo* 10, 28, PL 182, 991a).

Vita, éd. dans AS, 16 juin, t. 3, Anvers, 1701, p. 234-262; L. Surius, *De probatis sanctorum historiis*, t. 3, Cologne, 1572, col. 657-676; C. Henriquez, *Lilia Cisterciі*, t. 1, Douai, 1633, p. 359-400 (sans le prologue). — Sur les mss : G. Hendrix, *Handschriften van de Vita Lutgardis..*, dans *Sint Lutgart. Tentoonstellingskataloog*, n. 2, Bruges, 1974; *Filologische Studie van het middelnederlandse Leven van Lutgart*, thèse de Louvain, 1975. Il existe des traductions manuscrites 1) en néerlandais : celle en thiois conservée à Copenhague, attribuée probablement à tort à Guillaume d'Afflighem (DS, t, 6, col. 1180-1181); celle de Broeder Geraert (15e siècle; Amsterdam); celle d'un anonyme (15e s.; Bollandistes) et d'un autre anonyme (17e s.; Bruges); 2) en français : celle d'un anonyme (16e s.; Louvain); celle de G. Molinet (1545; Chantilly).

Vies modernes par J. Broeckaert, Bruxelles, 1874 (trad. néerlandaise, Bruxelles, 1874); — anonyme, Notre-Dame de Lérins, 1875; — anonyme (M. Heynen), Tournai, 1889; — H. Nimal, *Vies de quelques-unes de nos grandes saintes au Pays de Liège*, Liège, 1898, p. 177-239; à part, 1907; — P. Jonquet, Bruxelles, 1907; — A Janssens, Louvain, 1921; — G. Lambert, Wauthier-Braine, 1927.

Milieu historique. — Th. Ploegaerts, *Les moniales cisterciennes*, t. 1 *Histoire de l'abbaye d'Aywières*, Bruxelles, 1924. — J.-M. Canivez, *L'Ordre de Cîteaux en Belgique..*, Forges-lez-Chimay, 1926. — S. Roisin, *L'efflorescence cistercienne et le courant féminin de piété au* XIIIe *siècle*, RHE, t. 29, 1943, p. 342-378; *La méthode hagiographique de Thomas de Cantimpré*, dans *Miscellanea historica... A. De Meyer* t. 1, Louvain, 1946, p. 546-557; *Sainte Lutgarde..*, dans *Collectanea ordinis cisterciensium reformatorum*, t. 8, 1946, p. 161-172; *L'hagiographie cistercienne dans le diocèse de Liège au* XIIIe *siècle*, Louvain, 1947. — A. Van Roy, *Lutgardis*, Bruges, 1946.

Spiritualité. — L. Reypens, *Sint Lutgarts mystieke opgang*, OGE, t. 20, 1940, p. 7-49. — Th. Merton, *Quelles sont ces plaies? Vie d'une mystique cistercienne, sainte Lutgarde*, Paris, 1953. — A. Deboutte, *Lutgart als mystieke heilige*, dans *Sint Lutgart. Tentoonstellingskataloog*, n. 1, Bruges, 1974, p. 52-68.

Iconographie : art. de B. Spaapen, OGE, t. 20, 1946, p. 102-137, 438-444; t. 23, 1949, p. 210-213; et de P.J. Preis, *ibidem*, t. 21, 1947, p. 280-303.

Enciclopedia cattolica, t. 7, 1951, col. 1727-1728. — *Nationaal biographisch Woordenboek*, t. 2, Bruxelles, 1966, col. 482-492. — *Bibliotheca sanctorum*, t. 8, 1966, col. 396-400.

Bibliographie : A. Deboutte, *De Heilige Lutgart. Tentoonstelling 5-15 april 1963. Bibliografie 1246-1846*, Louvain, 1963.

Depuis 1947, paraît la revue trimestrielle *Sinte Lutgart, schutsvrouw van Vlaanderen* (Louvain).

Alfred Deboutte.

2. LUTGARDE DE WITTICHEN (bienheureuse), tertiaire franciscaine, 1291-1348. — Lutgarde naquit en 1291 dans une modeste famille près de Schenkenzell, dans la vallée de la Kinzig (Forêt-Noire). La souffrance physique, la méditation de la vie et de la passion du Christ, le service des malheureux furent, dès son enfance, les valeurs autour desquelles se construisit sa personnalité spirituelle, très tôt marquée aussi d'expériences mystiques intenses. Dès l'âge de douze ans, elle se joignit aux tertiaires franciscaines d'Oberwolfach, à quelques lieues de chez elle, qui menaient une existence de béguines vouée à la prière, la mortification et l'action charitable. Au bout de quinze ans, elle commença à penser à une autre voie, mais n'en découvrit les termes précis qu'à la suite de cinq ans d'exercices spirituels systématiquement appliqués à la méditation de la volonté de Dieu. Le jour de l'Assomption 1323, à la messe, elle se sentit appelée à fonder un ermitage en pleine forêt où elle se retirerait avec trente-quatre compagnes, en l'honneur des trente-quatre années de la vie terrestre du Christ.

Une fois surmontés les doutes qui l'assaillirent sur l'authenticité de cette vocation, elle quêta de porte en porte dans la région pour la réalisation de son projet. Une rudimentaire demeure de bois fut bâtie près de Wittichen, où elle s'établit le 18 octobre 1324 avec trente-quatre franciscaines d'Oberwolfach. Un incendie dévasta les lieux peu après. Avec l'aide et l'influence de la reine Agnès de Hongrie qu'elle était allé trouver au couvent de Königsfelden, Lutgarde put reconstruire une église et des bâtiments plus solides. Les donations ne cessèrent dès lors d'affluer et le nombre des religieuses de croître.

L'intention de la fondatrice, plusieurs documents en témoignent (cf AFH, t. 47, 1954, p. 201-203), était de pratiquer la Règle de sainte Claire, mais en conservant une autonomie et un statut canonique d'ermitage (cf *Bullarium franciscanum*, cité BF, t. 7, n. 147). En 1376, la communauté ayant atteint la centaine de religieuses, plusieurs demandèrent au Saint-Siège que l'effectif fût réduit à cinquante et que le couvent passât totalement au deuxième ordre de saint François, avec juridiction des frères mineurs et clôture perpétuelle.

Grégoire XI, malgré un avis favorable, laissa la décision au jugement de l'évêque de Constance (BF, t. 6, n. 1434). L'incorporation aux clarisses ne se produisit finalement que sous Boniface IX (BF, t. 7, n. 421).

Lutgarde était morte le 16 octobre 1348, et les faits miraculeux attribués à son intercession attirèrent rapidement beaucoup de monde sur sa tombe. Il semble que l'évolution de sa fondation vers les clarisses soit due au désir de plusieurs des sœurs d'empêcher que la notoriété du monastère nuise à la vie spirituelle.

La biographie de Lutgarde, écrite par son confesseur Berthold, curé de Bombach (Brisgau), est restée long-

temps inconnue; elle ne fut retrouvée et publiée qu'en 1863. Ce texte, dont la manière s'apparente à celle des *Fioretti* de saint François, souligne par une foule d'anecdotes la confiance totale et joyeuse de la bienheureuse en la Providence, son amour pour la pauvreté; il montre aussi son insertion profonde dans le milieu spirituel des Amis de Dieu (DS, t. 1, col. 493-499) : Lutgarde est en relation avec les dominicaines de la région rhénane et avec Agnès de Hongrie; le style des fréquentes visions dont elle est gratifiée la fait bien la contemporaine de Christine Ebner, Adélaïde Langmann, etc. Sa vocation est déterminée par une vision dramatique des souffrances du Christ et de son Église; elle reçoit des révélations sur les événements du conflit entre Jean XXII et Louis de Bavière ou du grand schisme; enfin, elle passera la dernière année de sa vie au service des victimes de la grande peste noire. Parmi les expressions de sa dévotion, on note son goût pour les prières numériques (34 000 *Ave Maria*, 34 messes, 30 jours de jeûne, etc). Comme chez Marguerite d'Oyngt † 1310, on rencontre chez elle l'appellation de « Père » attribuée à Jésus (cf RAM, t. 25, 1949, p. 237, 240-241).

La reconnaissance de ses restes fut faite en 1629, mais son culte n'a pas été confirmé officiellement; elle ne figure pas non plus au martyrologe franciscain. La longue disparition de sa biographie explique peut-être cette absence.

Berthold de Bombach, *Vie* en allemand, éd. F.J. Mone, *Quellensammlungen der badischen Landesgeschichte*, t. 3, Karlsruhe, 1863, p. 438-468. — K. Eubel, *Geschichte der oberdeutschen (Strassburger) Minoriten-Provinz*, Wurtzbourg, 1886, p. 12, 227. — G. Reichenlechner, *Das Luitgardenbuch*, Passau, 1889. — M. de Villermont, *Une sainte ignorée, Lutgarde de Wittichen*, dans *Études franciscaines*, t. 13, 1905, p. 147-158, 297-308, 416-432, 515-531. — J. Joergensen, *Aichhalden e la B. Lutgarda*, dans *La Verna*, t. 10, 1913, p. 385-401. — L. Heizmann, *Das Frauenkloster Wittichen*, Bühl, 1925. — W. Stammler et K. Langosch, *Verfasserlexikon*, t. 3, Berlin, 1943, col. 193-194. — LTK, t. 6, 1961, col. 1202-1203. — *Bibliotheca sanctorum*, t. 8, 1967, col. 400.

Jérôme Poulenc.

LUTGER D'ALTZELLE, cistercien, † 1234. — Moine cistercien de Pforte (diocèse de Naumbourg), Lutger devint le quatrième abbé d'Altzelle (diocèse de Meissen). Il démissionne après le 26 août 1211, mais on le retrouve abbé en 1224. Il meurt en 1234. Il laisse de nombreux sermons latins, inédits, tous conservés à la bibliothèque de l'université de Leipzig.

A côté de deux sermons isolés pour les fêtes des saints Augustin et Bernard (mss 166, f. 159-165, et 278, f. 2-5), l'œuvre de Lutger est réunie dans trois recueils : le ms 452 (f. 1-198), *Liber ferialis*, offre une soixantaine de sermons *de tempore* et *de sanctis* (Avent, Noël, Épiphanie, Purification, Annonciation, Rameaux, Pâques, Ascension, Pentecôte, Assomption, les saints Benoît, Guy, Jean-Baptiste, Pierre et Paul, Bernard, Augustin, Nativité de Marie, Toussaint, Dédicace). — Le ms 453 (f. 1-206), *Liber festivus*, donne 57 sermons, tous différents de ceux du recueil précédent, sur les mêmes sujets (sont omis les saints Benoît, Guy, Bernard, Augustin; en plus : samedi des Quatre-temps de l'Avent, *De sacramento missae*, *De officio missae et dignitate sacerdotii*, vigile de Noël). — Enfin le ms 454 (f. 1-214), *Liber azymorum*, recueille un sermon pour le Jeudi saint, un pour le Vendredi saint, vingt-huit pour Pâques et douze pour l'Assomption.

Dans ses sermons, Lutger ne procède pas selon un plan net; il suit le texte de l'Écriture pour baliser ses exposés. Son commentaire porte sur la lettre du texte; l'interprétation est généralement allégorique. Lutger connaît très bien la Bible. Parmi les Pères, il cite surtout Augustin, mais aussi Grégoire le Grand, Cyprien, Ambroise, Chrysostome, Isidore, Bède, Boèce, Maxime de Turin, Prosper, etc. Parmi les anciens, Cicéron et Perse, entre autres. Il s'inspire beaucoup de la liturgie, qu'il connaît parfaitement, et aussi de la vie monastique. Au point de vue littéraire, il affectionne les interrogations et les assonances. La mystique des nombres ne lui est pas inconnue. De temps à autre se manifeste quelque touche poétique.

J.A. Fabricius, *Bibliotheca mediae et infimae latinitatis*, t. 4, Hambourg, 1735, p. 844. — G. Buchwald, *Abt Ludiger von Altzelle als Prediger*, dans *Beiträge zur sächsischen Kirchengeschichte*, fasc. 34-35, 1924-1925, p. 1-52. — R. Helssig, *Katalog der lateinischen und deutschen Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig*, t. 4 *Die theologischen Handschriften*, vol. 1, 1e partie, Leipzig, 1926-1935, p. 196, 406-407, 731-736. — J.B. Schneyer, *Wegweiser zu lateinischen Predigtreihen..*, Munich, 1965, p. 14, 44, 177, 419, 429, 491; *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters*, t. 4, Münster, 1972, p. 95-107.

Maur Standaert.

LUTHER (Martin), moine augustin, réformateur protestant, 1483-1546. — 1. *Vie et carrière jusqu'en 1512.* — 2. *Theologia crucis, 1513-1518.* — 3. *Décisions de Réforme, 1518-1525.* — 4. *Vie, et œuvres des années ultérieures, 1526-1546.* — 5. *Doctrine spirituelle de la maturité.*

Pour les œuvres citées, nous utilisons les sigles suivants : WA *(Weimar Ausgabe)* : *D. Martin Luthers Werke*, Weimar, 1883 svv, avec référence au volume, à la page et à la première ligne citée. — WABr *(Briefwechsel)* : volume, numéro de la lettre, première ligne citée, page. — WADB *(Deutsche Bibel)* : volume, page, première ligne citée. — OE : *Martin Luther, Œuvres*, éd. Labor et Fides, Genève, 1957 svv : tome (en chiffres romains), page.

1. VIE ET CARRIÈRE JUSQU'EN 1512

Second fils de Hans Luder et de Margarete Ziegler, Martin naquit le 10 novembre 1483 à Eisleben, dans le domaine des comtes de Mansfeld, et fut baptisé le lendemain. En 1484, Hans s'établit à Mansfeld et quitta la condition paysanne pour devenir actionnaire d'une mine de cuivre. Plus tard, Martin soulignera la sévérité de sa vie familiale et la piété morne, teintée de superstition, du milieu de sa jeunesse. Après neuf ans d'école communale à Mansfeld (1488-1497) et un an à l'école cathédrale de Magdebourg, sous la conduite des Frères de la vie commune (cf DS, t. 3, col. 730), il poursuivit sa formation à l'école Saint-Georges d'Eisenach, où il avait de nombreux parents.

Au printemps 1501, Martin vint à l'université d'Erfurt pour étudier la logique, la philosophie naturelle et l'éthique, dans une ambiance très marquée par la *via moderna* d'Ockham et Gabriel Biel † 1495. Après quelques insuccès au début, il obtint le titre de maître ès arts, second sur dix-sept candidats (début 1505). Sur ordre de son père, il s'inscrivit à la faculté de droit. Mais en juin il quitta brusquement Erfurt, peut-être à cause du danger de peste, pour rendre visite à ses parents. Au retour, terrifié par un orage, il invoqua sainte Anne et fit vœu d'entrer en religion s'il échappait à la foudre. Seize ans plus tard, préfaçant le *De votis monasticis iudicium* par une lettre à son père, il déclarait n'être pas devenu religieux par libre choix, mais sous la contrainte d'un vœu prononcé en danger de mort.

Il entra effectivement au couvent des ermites de Saint-Augustin d'Erfurt, le 17 juillet 1505, et fut admis à la profession en septembre 1506. Ce couvent appartenait à la congrégation de l'Observance et se distinguait par le goût du savoir. Luther y entreprit cette étude passionnée de la Bible qui le rendit tout à fait maître du texte. Quelques mois d'étude sur l'*Exposition du canon de la messe* de G. Biel (cf DS, t. 1, col. 1607) le préparèrent à l'ordination sacerdotale (avril 1507). Pendant sa première messe, et au moment des paroles de la consécration, il se trouva comme paralysé par la crainte devant l'auguste présence de Dieu; en cette même occasion, il dut affronter son père, qui n'avait pas encore accepté pleinement sa vocation.

Destiné par ses supérieurs aux études théologiques, il enseigna pourtant durant un an (1508-1509) l'*Éthique* d'Aristote à l'université récemment créée de Wittenberg, dans l'électorat de Saxe. C'est là qu'il subit l'influence de Johann von Staupitz, vicaire général de l'ordre en Allemagne, dont il évoquait plus tard avec gratitude la spiritualité mystique, centrée sur le Christ. En mars 1509, il écrivait à un ami d'Eisenach, Johann Braun, son dégoût de la philosophie qu'il aurait échangée volontiers pour la théologie « qui scrute le noyau du fruit, la moëlle du grain et la moëlle des os » (WABr 1, 5, 39, p. 17; OE VIII, p. 9). Il revint à Erfurt pour l'année préparatoire au grade de *sententiaire* (1509-1510), mais dut interrompre ces études pour un voyage à Rome (fin 1510).

Luther devait appuyer les protestations du couvent d'Erfurt contre les projets de Staupitz qui visait à fusionner les congrégations observantes et conventuelles des augustins de Saxe. Ses démarches furent vaines, mais il eut l'occasion de visiter en pèlerin les églises stationales et les sanctuaires romains richement pourvus d'indulgences. Il fit une confession générale, qui ne réussit pas cependant à lui procurer une paix intérieure durable. A son retour, il fut de nouveau appelé à Wittenberg, où il se réconcilia avec Staupitz et reçut l'ordre de continuer ses études en vue de lui succéder comme professeur d'Écriture sainte. Le 19 octobre 1512, il obtint le doctorat en théologie et entreprit la préparation intensive de ses premiers cours magistraux.

Le seul document qui nous renseigne sur la pensée de Luther avant 1513 est la série de notes écrites en marge d'un exemplaire des *Sentences* de Pierre Lombard, et qui semblent dater de 1509-1510. On n'y trouve aucune mise en question des thèses occamistes sur la *potentia absoluta* de Dieu et les capacités de l'homme *ex puris naturalibus*. Le jeune sententiaire y notait son aversion pour la « rance philosophie » d'Aristote (WA 9, 43, 5) et son dessein de détourner les étudiants du labyrinthe des *viae* scolastiques vers Augustin et d'autres Pères (29, 1). Il n'identifiait pas alors le péché avec la concupiscence, mais s'étendait pourtant sur la condition périlleuse de l'homme déchu, enclin à la désobéissance et incapable d'observer aisément la loi de Dieu (75, 11). En traitant du don de grâce, il tendait à présenter l'Esprit Saint comme agissant immédiatement sur la volonté pour lui faire éliciter des actes d'amour sans la médiation créée de l'*habitus caritatis* (43, 2). On entrevoit déjà une conception dramatique de la vie humaine : l'homme éprouve l'entraînement fâcheux de la concupiscence, mais il est aussi devant Dieu, qui est *toujours prêt* (71, 14) à l'aider et à le guider gracieusement vers le progrès spirituel.

Sigles des périodiques : ARG = *Archiv für die Reformationsgeschichte*. — KD = *Kerygma und Dogma*. — L = *Luther*. — LJ = *Luther Jahrbuch*. — LR = *Lutherische Rundschau*. — NZST = *Neue Zeitschrift für systematische Theologie*. — TJ = *Theologisches Jahrbuch*. — VCa = *Verbum Caro*. — ZKG = *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. — ZTK = *Zeitschrift für Theologie und Kirche*.

Pour les premières années, la biographie fondamentale est encore O. Scheel, *Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation*, 2 vol., 3e-4e éd., Tübingen, 1930. — Sauf rares exceptions, on mentionnera seulement les études parues après 1960; pour la période antérieure, voir la bibliographie raisonnée de E. G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, t. 1, Paris, 1961, p. 311-334.

E. Kleineidam, *Die Universität Erfurt in den Jahren 1501-1510*, dans *Reformata Reformanda* (Festschrift H. Jedin), t. 1, Münster, 1965, p. 142-195. — F. Lau, *Luthers Eintritt ins Erfurter Augustinerkloster*, L, t. 27, 1956, p. 49-70. — C. Augustijn, *Luthers intrede in het klooster*, Kampen, 1968. — S. Hotzel, *Luther im Augustinerkloster zu Erfurt 1505 bis 1511*, 2e éd., Berlin, 1971.

E. Wolf, *Luther und Staupitz*, Leipzig, 1927. — D. Steinmetz, *Misericordia Dei. The Theology of Johannes von Staupitz*, Leyde, 1968. — P. Vignaux, *Luther commentateur des Sentences*, Paris, 1935. — L. Saint-Blancat, *Recherches sur les sources de la théologie luthérienne primitive (1509-1510)*, VCa, t. 8, 1954, p. 81-91.

R. Weijenborg, *Neuentdeckte Dokumente im Zusammenhang mit Luthers Romreise*, dans *Antonianum*, t. 32, 1957, p. 147-202. — H. Vossberg, *Im heiligen Rom. Luthers Reiseeindrücke 1510-1511*, Berlin, 1966.

Sur le développement psychologique du jeune Luther, cf bibliographie générale, col. 1240-1241.

2. THEOLOGIA CRUCIS, 1513-1518

Les cinq premières années de professorat donnèrent à Luther une position de premier plan dans l'université de Wittenberg; le 18 mai 1517, il pouvait décrire ainsi à Johann Lang, prieur des augustins d'Erfurt, son influence novatrice.

« Theologia nostra et S. Augustinus prospere procedunt et regnant in nostra universitate Deo operante. Aristoteles descendit paulatim inclinatus ad ruinam prope futuram sempiternam » (WABr 1, 41, 8, p. 99; OE VIII, p. 17).

Un an plus tard, il écrit à son vieux maître Josse Trutvetter qu'à son avis « il est impossible de réformer l'Église si l'on n'extirpe pas radicalement les canons, les décrétales, la théologie scolastique, la philosophie, la logique, telles qu'elles sont traitées actuellement », et qu'il prie chaque jour pour que « la pure étude de la Bible et des saints Pères soit remise en honneur » (74, 33, p. 170; OE VIII, p. 32).

Luther appliqua ses idées réformatrices dans ses cours sur le *Psautier* (1513-1515), les Épîtres aux *Romains* (1515-1516), aux *Galates* (1516-1517) et aux *Hébreux* (1517-1518). Nous avons la bonne fortune de lire ces cours, non publiés en son temps, et de suivre ainsi l'évolution qui en fit un réformateur. Ces années le conduisirent à la *theologia crucis*, base de sa protestation d'octobre 1517 contre la prédication et la pratique des indulgences, et dont il fit un exposé succinct dans la Dispute d'Heidelberg (27 avril 1518). C'est un remarquable enseignement spirituel sur la vie de l'homme *coram Deo*, dont la valeur n'est diminuée ni par les sombres courants souterrains de la vie intérieure ni par la violence qu'il fait parfois subir à l'enseignement de l'Écriture (par exemple, par l'abus du paradoxe ou une vue pessimiste de l'homme). La conversion est, après tout, l'éternel message du christianisme.

1° Luther inaugure ses *Dictata super Psalterium* (publiés d'après ses notes et celles des étudiants en WA 3-4, réédition critique en WA 55) en prenant une

option herméneutique délibérée au sujet du schème traditionnel des quatre sens de l'Écriture. Il décide d'interpréter les psaumes comme une prophétie et d'appliquer leur sens littéral au Christ priant et souffrant. L'idée théologique sous-jacente est que l'Écriture traite de l'*œuvre de Dieu* qui se déploie d'abord dans le Christ, au sens littéral, puis dans le croyant au sens tropologique. Le dessein de Dieu est de conformer les croyants à l'image de son Fils (55 II /1, 63, 15; 4, 243, 14). Sous la main de Dieu, le chrétien est assimilé à la prière et aux épreuves du Christ évoquées dans le texte :

> Là où le Christ souffre et prie en affliction corporelle selon la lettre des psaumes, sous les mêmes mots souffre et prie toute âme fidèle engendrée dans le Christ, instruite et consciente d'être tentée ou tombée dans le péché. Car jusqu'à aujourd'hui le Christ est moqué, mis à mort, flagellé, crucifié en nous-mêmes (3, 167, 30).

Cette vue théologique sur la vie du croyant est un trait constant des *Dictata*, puisque, pour Luther, le sens tropologique est « le sens dernier et principalement visé par l'Écriture » (3, 335, 19). Ce qui est perçu dans le Christ est réalisé par la *foi en Christ (fides Christi)* qui nous renouvelle. L'optique théologique de Luther est fortement centrée sur l'appropriation de la rédemption dans la vie de foi :

> Quaecumque de adventu primo in carnem dicuntur, simul de adventu spirituali intelliguntur... Quid enim prodesset Deum hominem fieri, nisi idipsum credendo salvaremur? Quocirca Christus non dicitur iustitia, pax, misericordia, salus nostra in persona sua nisi effective. Sed fides Christi, qua iustificamur, pacificamur, per quam in nobis regnat (4, 19, 33).

Quelles sont donc ces expériences et exigences spirituelles incluses dans la *fides Christi*? Un trait fondamental est l'acceptation de la parole du jugement divin pour une accusation de soi-même impitoyable : « Tout notre effort doit tendre à grandir et aggraver nos péchés et ainsi à nous accuser toujours plus, à nous juger et nous condamner sans cesse. Plus en effet quelqu'un se condamne profondément et grandit ses péchés, plus il est apte à la miséricorde et à la grâce de Dieu » (3, 429, 7; cf 291, 14). Justice et vie nous adviennent avec l'apparition d'une humilité paradoxale qui nous conforme à la croix du Christ (3, 458, 2).

Extrême paradoxe : le jugement de Dieu et la justice qui sauvent coïncident, dans la mesure où le croyant accepte sa condamnation dans la foi et qu'il est sauvé par la grâce. Qui adhère à Dieu dans la foi conforme sa vie au jugement divin « par le châtiment et la purification de la chair et la condamnation de toutes les choses du monde » : alors, il est fait juste par la grâce de Dieu (3, 462, 35).

> Le premier enseignement de Luther insiste fortement sur la soumission à Dieu et en trouve une application dans l'obéissance aux prélats de l'Église; ceux-ci, bien qu'ils ne soient pas princes par droit propre mais seulement vicaires, doivent être respectés et obéis comme représentants du Christ (4, 404, 1). La justice appropriée aux sujets consiste en « humilité, obéissance et soumission résignée de leur volonté propre au supérieur » (405, 32). Luther critique parfois les religieux de son temps, qui réservent leur jugement devant les ordres du supérieur et répètent un « diabolique pourquoi? » (55 II /1, 10, 13). Comme les juifs qui préféraient leurs œuvres à l'œuvre divine de la *fides Christi*, ils suivent leurs idées propres et « ne comprennent pas l'œuvre du Seigneur » (cf *Ps.* 28, 5; 3, 154, 38).

Cette soumission à l'action transformante de Dieu ne doit point se limiter au moment décisif de la conversion, car une authentique humilité conduit au désir de progresser toujours (4, 315, 34). Le croyant reste charnel et ne peut jamais se complaire avec assurance dans l'œuvre accomplie : « Nous sommes toujours en mouvement, toujours à justifier, nous qui sommes justes » (4, 364, 14). Ce souci d'humilité et de progrès incessant étaient particulièrement nécessaires au temps de Luther, car les tentations toujours présentes dans l'Église prenaient alors la forme de la *paix et de la sécurité*, aux dépens d'une vraie dévotion :

> Nunc est invalescentia tepidorum et malorum... Quia accidia iam regnat adeo, ut ubique sit multus cultus Dei, scilicet literaliter tantum, sine affectu et sine spiritu, et paucissimi ferventes. Et hoc fit totum, quia putamus nos aliquid esse et sufficienter agere (3, 416, 17).

Le jeune professeur d'Écriture sainte avait conscience de suivre un sentier tout à fait inexploré dans l'Université du moyen âge tardif. Il prisait fort la *via negativa*, pour son sens de l'insuffisance du langage humain à parler du Dieu que l'on devrait adorer en silence. Il se montrait critique envers « nos théologiens », pour leur vaine assurance dans les disputes. Le vrai théologien aime le silence, le ravissement et l'extase (3, 372, 13). L'esprit scolastique est sans respect, et sa faconde fait obstacle à l'enseignement que Dieu donne à l'intime du cœur (3, 382, 19). Le paradoxe a une place de choix dans l'Écriture, car l'œuvre de Dieu est cachée sous des apparences contraires : dans le Christ comme en nous, Dieu « dat sub contrariis, et discordat signum a signato » (4, 82, 17).

Les commencements de Luther (1513-1515) révèlent une pensée passionnément attachée à deux pôles : le Christ et la vie chrétienne, l'un et l'autre placés sous le signe de la croix. En 1515, il aborde le monde des épîtres pauliniennes, et les semences jetées dans les *Dictata* vont germer en « théologie de la croix » *(theologia crucis)* dans les cours sur *Romains*, *Galates*, *Hébreux*. S'appuyant sur les ouvrages anti-pélagiens d'Augustin, Luther devient un interprète vigoureux de la condition de l'homme déchu, de la conversion comme renoncement décisif à l'estime de soi, du combat incessant avec le *peccatum radicale et manens* et, surtout après 1517, du Christ comme source sacramentelle de vie, attitudes et conduites nouvelles.

2° Luther situe le drame central de l'*Épître aux Romains* dans l'opposition entre la justice qui est fruit de nos efforts et objet de notre complaisance *(propria et domestica iustitia)*, et la justice qui nous est octroyée du dehors *(externa et aliena iustitia)*, par pure grâce (WA 56, 158, 10; 159, 12). Pour accueillir celle-ci comme un don de Dieu, il faut abdiquer tout sentiment d'œuvrer nous-mêmes et « devenir un pécheur » en besoin de grâce. L'impératif fondamental de l'Écriture est un changement radical « dans le sentiment, l'estime et l'opinion de nous-mêmes » (223, 7), sous la parole accusatrice de Dieu :

> La Parole de Dieu, si elle vient, vient contre notre sentiment et notre vœu. Elle ne laisse pas subsister notre sentiment, même dans les choses les plus saintes, mais détruit, déracine, dissipe tout... Et le signe qu'un homme possède et porte en lui-même la Parole de Dieu, c'est qu'il ne trouve rien en lui-même pour se complaire, mais seulement pour se déplaire (423, 19).

La conception du repentir s'enrichit d'un élément décisif quand Luther recourt à *Rom.* 7, 5, 7 et 20 pour

expliquer les *peccata* de *Rom.* 4, 7. Il s'ensuit que le péché n'est ni un choix ou un acte momentanés, ni une obligation au châtiment, mais quelque chose de plus fondamental et durable : « passio, fomes, et concupiscentia, sive pronitas ad malum et difficultas ad bonum » (271, 6). Définition lourde de conséquences pour la spiritualité comme pour la théologie. Si le péché est une maladie profonde et durable de l'affectivité, là est le fondement d'une conscience continuelle du péché, d'une « humble accusation de soi-même » et d'un combat incessant pour obtenir la guérison, même après l'absolution sacramentelle (cf 274, 2, où Luther présente ces vues comme une intuition personnelle).

L'homme est « en même temps pécheur et juste » : pécheur parce que toujours miné par le mal et incapable de servir Dieu avec joie, librement et gratuitement (308, 7), juste néanmoins parce qu'il se juge selon la vérité (226-230) et que le jugement de Dieu enveloppe tout le processus : notre propre accusation, le don inchoatif de la justice présentement caché sous des apparences contraires, et l'achèvement eschatologique de son œuvre de guérison :

> Nunquid ergo perfecte iustus? Non, sed *simul peccator et iustus*; peccator revera, sed iustus ex reputatione et promissione Dei certa, quod liberet ab illo donec perfecte sanet. Ac per hoc sanus perfecte est in spe, in re autem peccator, sed initium habens iustitiae, ut amplius quaerat semper, semper iniustum se sciens (272, 17).

La conversion, dès lors, est le passage de l'orgueilleuse complaisance en soi-même à l'accusation de soi devant Dieu. Elle se déploie dans une vie de purification pénitente, avec une ardente supplication pour obtenir la grâce d'une pleine guérison : « Toute la vie du peuple nouveau, du peuple fidèle, du peuple spirituel, dans le gémissement du cœur, la voix de la parole, l'action du corps se passe uniquement à demander, chercher et supplier pour être justifié sans cesse jusqu'à la mort » (264, 16; cf 257, 26).

Une telle conception de la condition humaine explique les critiques violentes de Luther contre les thèses de ses maîtres occamistes :

> C'est pur délire de dire que l'homme, par ses seules forces, peut aimer Dieu par-dessus toutes choses, et accomplir les œuvres de précepte selon la substance des faits, mais non selon l'intention de celui qui ordonne, parce qu'on ne les accomplit point dans la grâce. O stulti, o *Sautheologen!* (274, 11).
>
> Les vues scolastiques sur la volonté, le péché, la préparation à la grâce répandent l'hérésie pélagienne dans l'Église et détournent les hommes de prier pour avoir la grâce qui guérit. On croit pouvoir obtenir automatiquement celle-ci « en faisant ce que l'on peut » (faciendo quod in se est), et on oublie à quel point la maladie profondément enracinée du péché nous laisse affaiblis et pervertis (502, 14).

A cette solution éthique des occamistes, Luther oppose la conversion radicale de la *theologia crucis*, c'est-à-dire de la foi « par laquelle l'homme rend son intelligence captive sous la parole de la croix, se renonce à lui-même et écarte de lui toutes choses » (sensum suum captivat in verbum crucis et abnegat se et a se omnia, 419, 15). La vie de foi est privée de toute fausse sécurité : « ceux qui sont vraiment justes » ne gémissent pas seulement sur leur mauvaise volonté actuelle, mais encore « parce qu'ils se voient incapables de se rendre compte combien profondément et jusqu'où est mauvaise leur volonté... Ils s'humilient, pleurent et gémissent tant qu'ils ne sont pas parfaitement guéris, ce qui n'arrive qu'à la mort » (235, 32).

> Luther applique le même enseignement dans une lettre contemporaine (8 avril 1516) à son confrère Georg Spenlein :
>
> Apprends à connaître Christ, et Christ crucifié; apprends à chanter sa louange, à désespérer de toi-même et à dire : Toi, Seigneur Jésus, tu es ma justice, mais moi je suis ton péché; tu as assumé ce qui est à moi, et tu m'as donné ce qui est tien... En effet, Christ n'habite que chez les pécheurs. Réfléchis à ce grand amour et vois-y la plus douce des consolations. En effet, s'il convient de parvenir à la quiétude de la conscience par nos efforts et nos épreuves, pourquoi donc est-il mort? (WABr 1, 11, 24, p. 35; OE VIII, p. 10).

Dans une dispute universitaire (25 septembre 1515), Luther défendit ses vues anti-occamistes sur les capacités de l'homme déchu. Faisant appel à Paul et Augustin comme à ses alliés (WA 1, 147, 31), il expose en toute clarté la condition désespérée de l'homme sans la grâce : « Homo Dei gratia exclusa praecepta servare nusquam potest, neque se vel de congruo vel de condigno ad gratiam praeparare, verum necessario sub peccato manet » (147, 10).

3° Les cours sur l'*Épître aux Galates* (1516-1517) confirment ces théories. La foi conduit à l'union avec le Christ, et ainsi constitue toute justice (WA 57 II, 69, 23), mais pas seulement par la connaissance du Christ; elle est affaire de « vie, essence et expérience à l'exemple et à l'image du Christ » (94, 7). Cependant, aucun croyant n'a une foi telle qu'elle ne puisse et doive s'accroître, « jusqu'à faire mépriser parfaitement toutes choses en dehors du Christ » (70, 29).

> Conjointement avec ces cours, Luther prêche régulièrement dans l'Église paroissiale de Wittemberg. Le 1er janvier 1517, il donne un exposé organique sur sa conception de la vie chrétienne. Un point fondamental est la priorité du repentir purifiant sur les bonnes œuvres. Mais « cette purification est œuvre de Dieu et infusion de grâce, une justification sans nous » (WA 1, 118, 15). L'insistance moralisante des prédicateurs provoque une pernicieuse confiance en soi-même, tandis que « la doctrine de la foi enseigne que l'homme doit sans cesse gémir intérieurement, conscient que son cœur n'est pas pur même si ses œuvres sont pures, et que la volonté n'est pas saine du fait que les mœurs sont bonnes » (118, 37). Le pardon divin n'est accordé qu'à l'homme humble qui gémit sur son impureté et voit des fautes là où d'autres croient voir des actes méritoires (119, 11).
>
> Le 14 février, Luther souligne que la source authentique de la vie nouvelle est donnée aux hommes dans le Christ, lorsqu'ils se tournent vers lui en désespoir d'eux-mêmes, sous la conduite de Dieu. Il passe d'un coup de l'*extra nos* du don de Dieu à l'*intra nos* du Christ :
>
> « Où donc est la sagesse? où la justice?.. Non pas en nous, mais dans le Christ, hors de nous en Dieu » (139, 4). « Ils ne sont pas oisifs, ceux en qui le Christ s'est révélé sagesse; et celui qui ne vit pas lui-même, mais en qui vit le Christ, il n'est pas à craindre que le Christ soit oisif (en lui), tout au contraire, il est actif, et cela en toute suavité et facilité » (140, 19).

4° Ce dernier texte rappelle que la pensée de Luther prit son essor avec l'exégèse christologique du Psautier. Après de brefs aperçus au cours des années suivantes, la série de cours sur l'*Épître aux Hébreux* (1517-1518) va lui permettre de riches développements sur la christologie, et la mise en relief de nombreux aspects de l'œuvre salvifique du Christ. La *fides Christi* apporte une vitalité entièrement nouvelle car, par elle, le Christ vit, agit et règne dans le croyant : « D'elles-mêmes, les œuvres jaillissent au dehors, de cette foi : notre patience

de la patience du Christ, notre humilité de la sienne.., si toutefois nous croyons fermement qu'il a fait tout cela pour nous » (WA 57 III, 114, 7).

Pour expliquer l'œuvre du Christ, Luther utilise les termes d'Augustin : *sacramentum* et *exemplum*. Comme sacrement, le Christ est le signe et la cause efficace de la vie nouvelle en ceux qui lui sont unis par le lien de la foi. Sa passion et son exaltation sont des événements rayonnants d'efficacité salutaire, auxquels participent les croyants par la conversion qui les fait mourir à leurs attaches perverses. Par suite, on ne saurait imiter le Christ en commençant par une lutte d'ordre moral : « Celui qui veut imiter le Christ en tant qu'exemple, il est nécessaire qu'il croie d'abord d'une foi ferme que le Christ a souffert et qu'il est mort pour lui en tant que sacrement » (114, 5). Dieu a fait du Christ le signe suprême au regard du monde entier. Pour ceux qui sont attirés vers lui, il est l'instrument dont Dieu se sert pour conduire les hommes au salut (124, 9). Sa mort et son entrée dans les cieux sont les sacrements de la mort à notre justice propre et de notre vie nouvelle dans l'amour des choses d'en haut (222, 29).

La base de cette liaison remarquable de la justification et de la vie nouvelle avec la christologie se trouve dans la conception dramatique que Luther se fait de la rédemption. Rompant avec la théorie anselmienne de la satisfaction, qui avait si longtemps dominé la pensée occidentale, Luther s'inspire d'*Hébr.* 2, 14 pour remettre en valeur les thèmes patristiques de la mort victorieuse qui apporte la vie et de la défaite du diable. Luther était fasciné par la coïncidence paradoxale de la mort avec la vie dans l'événement rédempteur, où l'œuvre de mort de Satan contre le Christ fut changée en œuvre de vie par la résurrection (128, 13) :

> Comme il est impossible que le Christ, vainqueur de la mort, meure à nouveau, ainsi il est impossible que meure celui qui croit en lui... Comme le Christ, par son union avec la divinité immortelle a vaincu la mort en mourant, ainsi le chrétien, par son union avec le Christ immortel (qui se fait par la foi en lui) triomphe aussi de la mort en mourant (129, 16).

Les exposés de Luther sur la *fides Christi* dans ses cours sur *Hébreux* se développent en deux directions qu'il n'est pas facile d'harmoniser. Il ne laisse aucun doute sur la primauté et la suffisance de cette foi. On est chrétien uniquement dans la mesure où on écoute la parole de Dieu, « ideo solae aures sunt organa christiani hominis » (222, 7). Sous l'influence des mystiques, Luther peut, tout d'abord, insister sur l'ampleur de l'abnégation requise du fait que nous sommes conduits à la justice et à l'union à Dieu dans la foi : « C'est donc une chose très difficile que la foi en Christ, car elle est ravissement et transport *(translatio)* de tout ce que l'homme sent au-dedans et au-dehors, vers ce qu'il ne sent ni au-dedans, ni au-dehors, c'est-à-dire vers le Dieu invisible, très-haut, incompréhensible » (144, 10; cf 185, 2).

Thème central dans le premier ouvrage, l'exigence d'un renoncement à notre propre estime devant Dieu s'est trouvée confirmée par la lecture occasionnelle des sermons de Jean Tauler (recommandés en WA 56, 378, 13; 1, 137, 15; WABr 1, 26, 13, p. 65; 30, 58, p. 79; 66, 8, p. 160) et l'étude de *Eyn theologia deutsch* (cf WA 1, 152-153; 375-379) dont Luther préparait l'édition (1516, 1518).

Mais un autre thème central apparaît, qui traduit l'attention constante de Luther à la manière dont les simples chrétiens vivent leur foi dans les *sacrements* de l'Église. Dans ces événements, qui forment la trame profonde de la vie chrétienne, l'homme rencontre le Christ comme *sacrement* et comme *Grand Prêtre*. La *foi en Christ* consiste précisément à saisir comme donnée *pour moi* la grâce qu'il nous communique dans ces actes sacramentels. Cette appropriation personnelle est fortement soulignée :

> Nul n'obtient la grâce parce qu'il est absous, baptisé, communié, oint, mais *parce qu'il croit obtenir la grâce* en étant ainsi absous, baptisé, communié, oint (WA 57 III, 169, 23). Bien plus, il ne suffit pas de croire que le sang du Christ est versé pour la rémission des péchés, si nous ne croyons pas qu'il est versé pour la rémission de nos propres péchés. Ainsi, c'est par la foi en la parole du Christ que le sang du Christ purifie la conscience (208, 29).

Ces textes sont les premiers témoins de l'enseignement de Luther sur la *foi appréhensive (fides apprehensiva)*, qui s'approprie l'œuvre du Christ comme promise et valable *pour moi* (cf *infra*, col. 1233-1234). L'objet prévalent de la foi se déplace de la parole divine du jugement (thème dominant des *Dictata* et du *Commentaire aux Romains*) à la parole consolatrice de miséricorde (cf encore WA 57 III, 209, 19; 215, 18; 233, 10).

5° *La question des indulgences.* — A la fin de l'année 1517, Luther commence à exprimer ses inquiétudes devant la réaction des fidèles aux indulgences offertes pour financer la construction de la basilique Saint-Pierre. La *theologia crucis*, avec son insistance sur le repentir et la difficile guérison de la contagion du péché, vient en conflit avec l'exultation populaire à la perspective d'un salut offert par le pape au prix de modiques efforts. Luther écrivit à l'archevêque Albert de Mayence (31 octobre 1517, WABr 1, 48, p. 111-112; OE VIII, p. 18-20) pour le presser d'exercer son contrôle sur les prédicateurs; il lui transmit ses 95 thèses qui montrent combien discutables étaient les audaces des prédicateurs au regard d'une saine théologie (WA 1, 233-238). Aucun témoignage de l'époque ne dit qu'il les ait affichées; lui-même prétend n'avoir fait aucun geste public avant le temps requis pour recevoir une réponse des autorités de l'Église (WA 1, 528, 20; WA 54, 180, 16). En conclusion du *Tractatus de indulgentiis*, troisième document transmis à l'archevêque, Luther exprime clairement sa pensée :

> Il faut éviter avec soin que les indulgences... ne soient pour nous cause de sécurité et de paresse, aux dépens de la grâce intérieure; travaillons ardemment pour que soit guérie la maladie de la nature, ayons soif de venir à Dieu pour son amour et par mépris de cette vie et dégoût de nous-même; bref, cherchons assidûment sa grâce qui guérit (WABr 12, 4212a, 152, p. 9).

Mais ce plaidoyer pour une réforme de la pénitence chrétienne resta sans écho; bien mieux, Luther fut cité en cour de Rome pour doctrine suspecte.

Le 26 septembre 1517, la *Disputatio contra scholasticam theologiam* avait exprimé avec force et précision l'opposition de Luther aux vues occamistes. Les forces naturelles de l'homme déchu sont insuffisantes pour éviter le péché et préparer la venue de la grâce; la rectitude morale est inaccessible à l'homme éloigné de Dieu et perverti par l'amour de lui-même et des créatures : « ex parte autem hominis, nihil nisi indispositio, immo rebellio gratiae gratiam praecedit » (WA 1, 225, 29). Égarés par la philosophie, les scolastiques ont exagéré les capacités de l'homme et négligé le rôle de la grâce; celle-ci seule est le « vivus, mobilis, et operosus spiritus » (227, 1) qui extirpe du cœur la convoitise et la colère

et conduit l'homme à mettre ses délices dans la loi de Dieu (227, 22 et 33; 228, 11 et 19).

En avril 1518, Luther se rendit au chapitre triennal des augustins d'Allemagne à Heidelberg. Staupitz le chargea d'y tenir une dispute théologique devant un auditoire enthousiaste, d'où sortiront plusieurs champions de la Réforme, tels que Martin Bucer et Johann Brenz. Partant de la pénétration profonde du péché dans les puissances de l'homme, Luther montre que celui-ci, laissé à lui-même, non seulement fait de mauvais choix mais encore agit sans crainte « in mera et mala securitate » (WA 1, 358, 29), retirant à Dieu sa gloire de façon perverse. Parler de « libre choix » à son sujet est une tromperie, parce qu'il est captif du péché (339, 35). Dès lors, pour une préparation adéquate à la grâce, il faut insister sur l'inclination perverse de l'homme et son éloignement de Dieu, et provoquer ainsi le désir de la grâce. La conversion passe par le désespoir vis-à-vis de soi-même (361, 19 et 23).

La justification suit alors comme un pur don, infusé par la foi (364, 5). Elle n'est pas le produit de l'activité humaine, mais c'est par elle que le croyant devient actif pour le bien (364, 7). La source de cette vie nouvelle est la force du Christ lui-même, que le croyant possède par la foi et qui accomplit en lui l'observation effective des commandements divins (364, 23).

La *Dispute de Heidelberg* expose en outre (thèses 19-24) les principes fondamentaux de la méthode théologique suivie par Luther au cours de sa vie. Il revendique, contre la spéculation, les droits de la *theologia crucis*, qui seule trouve Dieu « absconditum in passionibus » (362, 9). Il nous faut d'abord le rencontrer « dans l'humilité et l'ignominie de la croix » (362, 12), pour parvenir à le connaître dans sa gloire et sa majesté : « in Christo crucifixo est vera theologia et cognitio Dei » (362, 18). Mais cette théologie n'est pas affaire de savoir. Tandis que la *theologia gloriae* mène à l'amour pervers de grandes choses en ce monde, la *theologia crucis* est voie de souffrance, de conversion et de soumission à l'œuvre de Dieu (362, 31). Cette doctrine austère de l'*anéantissement de soi* en conformité au Christ crucifié est la semence féconde tout ensemble du programme de réforme et des enseignements de la maturité sur la *fides Christi*, doctrine consolante du pardon gracieux que Luther développera dans ses études ultérieures sur saint Paul et surtout dans ses instructions populaires pour guider les consciences inquiètes.

1. *Études générales.* — A. Hamel, *Der junge Luther und Augustin*, 2 vol., Gütersloh, 1934, 1935. — E. Vogelsang, *Luther und die Mystik*, LJ, t. 19, 1937, p. 32-54. — G. Rupp, *The Righteousness of God*, Londres, 1953. — E. Hägglund, *The Background of Luther's Doctrine of Justification in Late Medieval Theology*, dans *Lutheran World*, t. 8, 1961, p. 24-46. — L. Grane, *Contra Gabrielem* (Biel), Copenhague, 1962. — R. Schwarz, *Fides, spes und caritas beim jungen Luther*, Berlin, 1962. — B. Moeller, *Tauler und Luther*, dans *La Mystique rhénane*, Paris, 1963, p. 157-168. — L. Grane, *Modus loquendi theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515-1518)*, Leyde, 1975.

M. Elze, *Züge spätmittelalterlicher Frömmigkeit in Luthers Theologie*, ZTK, t. 62, 1965, p. 381-402. — B. Lohse, *Die Bedeutung Augustins für den jungen Luther*, KD, t. 11, 1965, p. 116-135. — G. Müller, *Die Einheit der Theologie des jungen Luther*, dans *Reformatio und Confessio*, Berlin-Hambourg, 1965, p. 37-51; *Ekklesiologie und Kirchenkritik beim jungen Luther*, NZST, t. 7, 1965, p. 100-128. — S. Ozment, *Homo spiritualis. A Comparative Study of the Anthropology of Tauler, Gerson and M. Luther (1509-1516)*, Leyde, 1968. — J. Wicks, *Man Yearning for Grace. Luther's Early Spiritual Teaching*, Washington, 1968, et Wiesbaden, 1969.

2. *Dictata super Psalterium.* — F. Hahn, *Faber Stapulensis und Luther*, ZKG, t. 57, 1938, p. 356-432. — G. Ebeling, *Lutherstudien*, t. 1, Tübingen, 1971, p. 1-220 (reprise d'articles antérieurs sur l'herméneutique du premier Luther).

W. A. Quanbeck, *Luther's Early Exegesis*, dans *Luther Today*, Decora, Iowa, 1957, p. 35-103. — A. Brandenburg, *Gericht und Evangelium. Zur Worttheologie in Luthers erster Psalmenvorlesung*, Paderborn, 1960. — G. Metzger, *Gelebter Glaube*, Göttingen, 1964. — R. Schwarz, *Vorgeschichte der reformatorischen Busstheologie*, Berlin, 1968. — J. Vercruysse, *Fidelis Populus*, Wiesbaden, 1968. — J. S. Preus, *From Shadow to Promise. Old Testament Interpretation from Augustine to Young Luther*, Cambridge, Mass., 1969. — S. Hendrix, *Ecclesia in via. Ecclesiological Developments in Medieval Psalms Exegesis and the Dictata super Psalterium of M. Luther*, Leyde, 1974.

3. *Commentaire sur Romains.* — R. Hermann, *Luthers These « Gerecht und Sünder zugleich »*, 2e éd., Gütersloh, 1960. — P. Althaus, *Paulus und Luther über den Menschen*, 4e éd., Gütersloh 1963. — W. Pauck, introduction à *Luther. Lectures on Romans*, coll. Library of Christian Classics 15, Philadelphie-Londres, 1961, p. XVII-LXVI. — J. Lortz, *Luthers Römerbriefvorlesung- Grundanliegen*, dans *Trierer theologische Zeitschrift*, t. 71, 1962, p. 129-153, 216-247. — W. Grundmann, *Der Römerbrief des Apostles Paulus und seine Auslegung durch M. Luther*, Weimar, 1964. — L. Grane, *Augustins « Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos » in Luthers Römerbriefvorlesung*, ZTK, t. 69, 1972, p. 304-330.

4. *Commentaire sur Hébreux.* — E. Ellwein, *Die Entfaltung der theologia crucis in Luthers Hebraeerbriefvorlesung*, dans *Theologische Aufsätze*, Munich, 1936, p. 382-402. — J. P. Boendermaker, *Luthers Commentaar on de Brief aan de Hebreeën..*, Assen, 1965. — K. Hagen, *A Theology of Testament in the Young Luther : The Lectures on Hebrews*, Leyde, 1974.

5. *Controverse sur les indulgences. Les 95 thèses.* — H. Volz, *M. Luthers Thesenanschlag und dessen Vorgeschichte*, Weimar, 1959. — E. Iserloh, *Luthers Thesenanschlag. Tatsache oder Legende?*, Wiesbaden, 1962; *Luther zwischen Reform und Reformation*, 3e éd., Münster, 1970; trad. angl., *The Theses Were Not Posted*, Boston, 1968; trad. ital., *Luthero tra Riforma cattolica e protestante*, Brescia, 1970. — K. Honselmann, *Urfassung und Drucke der Ablassthesen M. Luthers*, Paderborn, 1966. — H. Bornkamm, *Thesen und Thesenanschlag Luthers*, Berlin, 1967. — K. Blockx, *L'affichage des 95 thèses de Luther. État de la question*, RHE, t. 62, 1967, p. 776-791. — R. Bäumer, *Die Diskussion um Luthers Thesenanschlag..*, dans *Um Reform und Reformation*, éd. A. Franzen, Münster, 1968, p. 53-95. — R. E. McNally, *The Ninety-Five Theses of Luther*, dans *Theological Studies*, t. 28, 1967, p. 439-480. — J. Wicks, *Martin Luther's Treatise on Indulgences*, *ibidem*, p. 481-518.

6. *Dispute d'Heidelberg.* — K. Bauer, *Die Heidelberger Disputation Luthers*, ZKG, t. 21, 1901, p. 233-268. — J. Kostlin, *Luthers Sätze vom freien Willen in der Heidelberger Disputation*, *ibidem*, p. 517-573. — H. Weidmann, *M. Luther und seine Heidelberger Thesen von 1518*, dans *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz*, t. 124, 1968, p. 187-201.

3. LES DÉCISIONS DE RÉFORME

Les 95 thèses attirèrent l'attention du public. Leur diffusion rapide (treize impressions en 1518) rendit à maints humanistes et hommes d'Église l'espoir d'une réforme longtemps désirée. Mécontent de voir circuler dans la masse ces positions faites pour une dispute universitaire, Luther prépara un *Sermon sur l'indulgence et la grâce* (mars 1518; WA 1, 243-246), destiné aux gens du peuple; dans les *Resolutiones* plus développées (août 1518; 1, 525-628), il donna au public cultivé un exposé technique sur les questions traitées : repentir, purgatoire, pouvoir des clefs, condition présente de la

théologie et de la prédication. Il s'y montrait tout à fait conscient de la gravité des problèmes :

L'Église a besoin de réforme, et ce n'est pas l'affaire du pape seul ni de nombreux cardinaux (comme en font preuve les deux derniers conciles), mais celle du monde entier, bien mieux de Dieu seul. Le temps de cette réforme, seul le connaît celui qui a créé les temps. D'ici là nous ne pouvons cependant nier des défauts si manifestes. On abuse du pouvoir des clefs, au service de l'avarice et de l'ambition (WA 1, 627, 27).

1° **Premiers conflits.** — Les confrères dominicains de Tetzel, le prédicateur des indulgences en Allemagne, cherchèrent à parer les attaques de Luther en le faisant citer à Rome comme hérétique. Sylvestre Prierias, Maître du Sacré Palais, publia en juin 1518 son jugement sur les 95 thèses : *Dialogus de potestate papae*. Dans sa *Responsio*, Luther le récusa dédaigneusement comme dépourvu de toute base biblique, patristique ou canonique et présentant uniquement des opinions thomistes et des prétentions infaillibilistes excessives (WA 1, 647-686). Mais les procédures canoniques commençaient. Frédéric le Sage, prince-électeur de Bavière, reçut l'ordre de faire comparaître Luther, son sujet, devant le cardinal Cajetan, légat du pape à la Diète d'Augsbourg (12-14 octobre 1518), qui avait entrepris une étude attentive des publications de Luther. Celui-ci fut blessé par la demande que lui fit Cajetan de rétracter ses erreurs sur la nature du « trésor de l'Église » (interprété comme un simple usage du pouvoir des clefs) et sur la disposition requise pour être absous du péché (la *fides sacramenti*, conviction assurée du pardon). Les discussions aboutirent bien vite à une impasse et furent interrompues. Luther rédigea un appel en forme au pape, qui fut affiché à Augsbourg, le lendemain de son départ secret de la ville. De retour à Wittenberg, il publia les *Acta Augustana* (WA 2, 6-22), compte rendu des discussions avec Cajetan, et entreprit la démarche audacieuse d'un appel au concile général par-dessus le pape (notarié le 28 novembre, et imprimé aussitôt sans son agrément).

L'hiver 1518-1519 fut une période difficile pour le réformateur en herbe : menacé d'excommunication et de mise au ban de l'Empire, il ne se connaissait aucun allié, en dehors du petit groupe des professeurs de Wittenberg. Sa réflexion personnelle prit un tour apocalyptique; une lettre de décembre révèle sa crainte croissante que l'Antéchrist ne soit à l'œuvre à Rome. En janvier 1519, il rencontre l'émissaire de Rome, Miltitz, et accepte de garder le silence sur les questions discutées, à condition que l'autre parti, Prierias par exemple, fasse de même.

Mais la mort de l'empereur Maximilien (12 janvier 1519) changea la situation politique. La diplomatie pontificale sollicita l'appui de Frédéric le Sage pour entraver l'élection de Charles de Bourgogne au trône impérial. Les actions canoniques contre Luther furent suspendues et on put croire qu'il éviterait la censure. Ses œuvres trouvaient une audience toujours plus large; les étudiants affluaient à Wittenberg et lui-même put se préparer à loisir pour les discussions prévues avec Johann Eck d'Ingolstadt (cf DS, t. 4, col. 86-93).

Fin 1518, celui-ci avait attaqué les *Resolutiones* de Luther en leur reprochant de mettre en question les origines primitives de la primauté romaine. A Leipzig (27 juin-16 juillet 1519), les premiers débats furent dominés par l'habile défense de la coopération du libre arbitre avec la grâce, opposée par Eck à la négation de la liberté soutenue par Andreas Carlstadt, collègue plus âgé de Luther. Le 4 juillet commença une discussion de dix jours entre Eck et Luther sur la pénitence, les indulgences, le purgatoire, les conciles généraux et la primauté romaine (WA 2, 254-383). Les réponses implacables d'Eck obligèrent Luther à exprimer des doutes sur la légitimité de la condamnation de Jean Hus au concile de Constance et à déclarer sa position sur la primauté romaine, qui ne reposait à son avis que sur un *ius humanum*. A partir de ce moment, les attaques contre les « papistes » devinrent un élément typique dans la polémique de Luther, et la poussée vers le schisme s'accentua. Après la dispute, Eck rédigea une longue défense de la primauté pontificale, puis gagna Rome pour urger les procédures canoniques.

Dans les *Resolutiones* des thèses de Leipzig, Luther exprime vivement son désaveu de la scolastique qui lui fut enseignée : « J'y avais oublié le Christ, maintenant je l'ai retrouvé dans Paul » (WA 2, 414, 22). Désormais il engage la bataille sur un front plus large, et prend des positions d'une importance fondamentale pour son identité dans l'Église : la papauté n'est pas une instance décisive, les conciles peuvent errer; ainsi la théologie devient tout ensemble plus libre et davantage matière d'engagement personnel :

Credo me theologum esse christianum et in regno veritatis vivere, ideo me debitorem esse non modo affirmandae veritatis, sed etiam asserendae et defendendae seu per sanguinem seu per mortem. Proinde volo liber esse et nullius seu concilii seu potestatis seu universitatum seu pontificis autoritate captivus fieri (404, 11).

Le commentaire sur l'*Épître aux Galates*, imprimé à la fin de l'été 1519, exprime l'aspect positif de cette nouvelle situation théologique : l'adhésion de Luther à la règle normative de l'Écriture.

En notre siècle, nous avons vu des conciles rejetés, d'autres à nouveau confirmés, la théologie exposée à partir de simples opinions, le sens des lois soumis à la décision d'un seul, et toutes choses à tel point confondues qu'il ne nous reste presque plus rien de certain... Ainsi, la nécessité même des choses nous contraint de recourir à la très solide pierre de la divine Écriture et de ne point nous fier imprudemment à ceux, quels qu'ils soient, qui parlent, décrètent ou agissent en dehors de son autorité (447, 6).

Le même commentaire laisse passer un ressentiment croissant contre Rome : il déplore les « mers des lois romaines » (494, 15) qui oppriment les consciences sous un lourd fardeau et ne laissent aucune place pour la *foi en Christ* (475, 13; 487, 30; 500, 36; 582, 24; 598, 16).

La *theologia crucis* continue cependant à dominer dans les *Operationes in Psalmos*, parues en fascicules de 1519 à 1522 : « La croix seule est notre théologie... La croix du Christ est l'unique enseignement des paroles de Dieu, la théologie la plus pure » (WA 5, 176, 33; 217, 2). Le souci pastoral sous-tend les traités en allemand sur les sacrements (fin 1519). La pénitence doit être centrée sur la foi inébranlable dans la parole d'absolution (WA 2, 717, 6) : par là seulement on accède au pardon qui bannit la crainte du cœur et « rend légère et joyeuse la conscience au-dedans » (714, 16). L'éloignement croissant de l'Église institutionnelle se révèle dans l'affirmation que la parole consolatrice du pardon peut être prononcée, en l'absence du prêtre, par tout chrétien et reçue avec la même foi (716, 27). Le baptême donne la certitude du pardon divin, mais c'est aussi

un pacte avec Dieu, un engagement sacré à mortifier la chair qui reste pécheresse (728, 10; 730, 20; 734, 1).

Le *Sermon sur le Très Saint Sacrement... et les confréries* (742-758; OE IX, p. 15-32) offre une contrepartie digne de remarque à la polémique contre les institutions romaines. La communion eucharistique est le signe de notre union corporelle avec le Christ et ses saints, qui comporte une solidarité dans la souffrance comme dans la bénédiction (743, 11). L'homme assailli par la tentation, le péché et le sentiment de culpabilité doit aller allègrement à la communion où il partage sa souffrance avec la communauté et reçoit l'assurance de l'aide du Christ et de son corps mystique :

> Tu dois alors exercer ta foi... pour désirer ce sacrement et ce qu'il signifie, et pour ne pas douter que ce sacrement t'apporte ce qu'il signifie, c'est-à-dire pour être sûr que le Christ et tous ses saints viennent vers toi, avec toutes leurs vertus, souffrances et grâces, afin de vivre, agir, pâtir, souffrir et mourir avec toi : ils veulent être totalement tiens, et avoir tout en commun avec toi (750, 6; OE IX, p. 23).

C'est de cette foi que naissent l'amour pour le Christ et une large compassion pour les peines et les maux endurés par les chrétiens à travers le monde. D'après cet exposé lumineux, l'Eucharistie est avant tout le sacrement qui nous fait « porter les fardeaux les uns des autres » (*Gal.* 6, 2, cité en 745, 32; p. 19).

Cependant Luther n'a pas développé dans la suite les thèmes de ce traité pour en tirer une ecclésiologie eucharistique. Le 18 décembre 1519, il écrit à Spalatin qu'il interrompt la série sur les sacrements ayant découvert un nouveau point de vue, plus individualiste : il n'y a sacrement que là où se rencontrent une promesse divine et la foi du croyant « cum sine verbo promittentis et fide suscipientis nihil possit esse cum Deo negotii » (WABr 1, 231, 21, p. 595).

2° Les événements et les écrits de 1520 achevèrent à peu près le tracé des grandes lignes de la Réforme. L'élection de Charles Quint mit fin aux concessions romaines à Frédéric le Sage. Les commissions de la curie examinèrent les ouvrages de Luther, en s'appuyant sur les censures déjà portées par les facultés de théologie de Cologne (30 août 1519) et de Louvain (7 novembre). La bulle *Exsurge Domine*, promulguée le 15 juin 1520, formulait quarante et une propositions condamnées (Denzinger, n. 1451-1492) et menaçait Luther d'excommunication s'il ne se rétractait pas dans les six mois après sa promulgation en Saxe.

Mais, avant d'affronter la condamnation papale, Luther avait déjà tracé le programme et assuré l'essor de la Réforme par ses écrits de 1520. Son ardeur à la lutte grandissait à mesure qu'il devenait de plus en plus persuadé que le pape était l'Antéchrist (lettre du 24 février à Spalatin, WABr 2, 257, 26, p. 48). Il s'appliqua d'abord à écarter le soupçon que sa doctrine de la foi sapait la vie morale : le traité *Von den guten Werken* (WA 6, 202-276; OE I, p. 210-291) montre que la foi vivante est la source de toute observance des commandements. *Vom Papsttum zu Rom* (6, 285-324; OE II, p. 13-56) décrit l'Église comme unité spirituelle des cœurs, sous l'autorité invisible du Christ-Tête. Après un traité contre l'usure, Luther assume le rôle de *leader* national avec le vaste projet de réforme proposé dans *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung* (WA 6, 404-469; OE II, p. 79-156). Les princes allemands ont le devoir, en vertu de la consécration sacerdotale du baptême, d'entreprendre avec vigueur la réforme de l'Église dégénérée. Luther déclare contraires à l'Écriture les prétentions romaines à la juridiction suprême, à l'interprétation authentique des textes sacrés et à la convocation du concile général. Le sacerdoce baptismal et les dons de discernement conférés aux chrétiens (d'après *Jean* 6, 45; 1 *Cor.* 2, 15; 2 *Cor.* 4, 13) autorisent une action réformatrice courageuse :

> « D'après tout ceci et beaucoup d'autres paroles de l'Écriture, nous devons être libres et courageux et ne pas tolérer que l'esprit de liberté... soit mis en fuite par les vaines paroles du pape; mais jugeons hardiment tout ce qu'ils font ou omettent de faire avec l'intelligence de l'Écriture que nous donne la foi et contraignons-les à suivre l'inspiration la meilleure et non pas leur propre inspiration » (WA 6, 412, 26; OE II, p. 91).

Le corps du traité dresse le catalogue des abus qui affligent l'Église et donne une expression classique aux « doléances de la nation allemande » *(gravamina deutscher Nation)* face à la cupidité de la curie et au laisser-aller des évêques. L'étonnant succès de cet appel (4000 exemplaires vendus au cours des premières semaines) fit de Luther le porte-parole incontesté de l'Allemagne, et lia sa réforme théologique et religieuse aux aspirations séculières des nobles, paysans, juristes et princes.

Au cours de l'été, Luther formule sa nouvelle conception de l'Eucharistie dans le *Sermon von dem Neuen Testament* (WA 6, 353-378); il entend ramener la théologie et la pratique ecclésiale à la simplicité des paroles du Christ lors de l'institution, testament par lequel il lègue à l'humanité le pardon des péchés et la vie éternelle. La messe n'est point l'acte de notre sacrifice, mais le lieu où les consciences troublées reçoivent un don de paix scellé et confirmé par le don de la chair et du sang du Christ (376, 20).

En octobre 1520, il condense tous ces thèmes dans un écrit qui fit date, le *De captivitate Babylonica ecclesiae* (WA 6, 497-573; OE II, p. 161-260), réfutation diversifiée du système sacramentaire médiéval. Luther y récuse la valeur sacramentelle de la confirmation, du mariage, de l'ordre et de l'onction des malades, faute de trouver à leur sujet dans l'Écriture une claire promesse de grâce par le Christ. L'enseignement traditionnel sur la pénitence a tellement insisté sur la contrition et l'accusation qu'il a été cause pour beaucoup d'un surcroît d'angoisse, au lieu de leur montrer la parole de promesse du Christ dans l'absolution. En raison de l'absence d'un signe visible, Luther ne considère pas la pénitence comme un sacrement au sens plein; il y voit seulement une pratique salutaire pour revenir dans la foi à la grâce du baptême (528, 8; 572, 16; OE II, p. 202, 258). Il déplore d'ailleurs en son temps la perte du sens du baptême, qui donnerait au croyant l'assurance de la promesse divine :

> Tu vois quelle est la richesse du chrétien, de l'homme baptisé, qui, même en le voulant, ne peut pas perdre son salut, quelque grands que soient ses péchés, à moins qu'il ne veuille plus croire. Car aucun péché ne peut le perdre, hormis l'incrédulité seule. Tous les autres, si la foi dans la promesse divine qui a été faite à l'homme baptisé lui revient ou qu'elle tienne bon, sont engloutis sur-le-champ par cette même foi, ou, mieux encore, par la vérité de Dieu, car il ne peut se renier lui-même si tu l'as confessé et que, confiant, tu te sois attaché à celui qui fait la promesse (529, 11; OE II, p. 203).

Les passages les plus contestés du traité furent les attaques contre la triple « captivité » imposée par Rome et les scolas-

tiques au sujet de l'Eucharistie : 1) refus du calice aux laïcs, malgré le clair précepte du Christ : « Buvez-en tous »; 2) affirmation dogmatique de la transsubstantiation, conception aristotélico-thomiste introduite dans le domaine de la foi et contraire à l'Écriture qui parle de *pain* même après la consécration (cf 1 *Cor.* 10, 17; Luther, par analogie avec l'union hypostatique, préférait parler de coexistence des éléments avec la présence du Christ); 3) doctrine du sacrifice, qui concentre l'attention sur notre activité propre, sur l'*opus operatum*, les fruits de la messe, les honoraires, les messes de *requiem* et de fondations et autres visées lucratives pour le clergé. La donnée centrale de l'Eucharistie est au contraire la foi salutaire dans la promesse et le testament du Christ :

(On voit ainsi) quel est le bon usage et quel est l'abus de la messe, quelle en est la préparation appropriée et celle qui ne l'est pas. En effet, si elle est une promesse.., nulle œuvre, nulle force humaine, nul mérite n'en constituent l'accès, mais la foi seule... Il n'est pas écrit que (Dieu) ait approuvé nos œuvres... Ainsi la parole de Dieu est de toutes choses la première, après quoi vient la foi, suivie de la charité (514, 11; OE II, p. 184).

Le *De captivitate* eut un grand rayonnement en raison du lien que Luther établit entre sa vision génialement simplifiée de la vie chrétienne et sa critique contre la tradition catholique sur les sacrements. Mais pour nombre d'observateurs jusque-là favorables, c'était aller trop loin. Staupitz et Érasme durent se séparer de lui; Henri VIII et l'université de Paris préparèrent des exposés critiques contre son hétérodoxie désormais indéniable.

Entre-temps, les émissaires du pape, Eck et Aléandre, parcouraient l'Allemagne pour promulguer la bulle *Exsurge*. Sur le conseil de Miltitz, Luther tenta de renverser en sa faveur le jugement de Léon X en lui adressant le *De libertate christiana* (WA 7, 49-78; OE II, p. 265-306; la version allemande, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, fut un autre succès d'édition et resta pour des millions d'hommes l'ouvrage préféré parmi ceux de Luther). Le chrétien est totalement libre des contraintes d'une morale qui prescrit des actes précis en vue du salut; mais, paradoxalement, il devient « en toutes choses le plus serviable des serviteurs », car la foi s'exprime spontanément en un amour sans calcul qui fait produire à la grâce tous ses fruits.

3° **La rupture avec Rome.** — Lorsque la bulle *Exsurge* lui parvint, Luther travaillait activement à sa réponse et fit paraître (début 1521) deux défenses en latin et deux en allemand des propositions condamnées (WA 6, 597-612, 614-629; 7, 94-151; 308-457). Le titre agressif de la première, *Adversus execrabilem Antechristi bullam* donne bien le ton de ces écrits, ainsi que l'utilisation d'un arsenal d'arguments pour établir la servitude de l'homme : « omnia de necessitate absoluta eveniunt » (7, 146, 7). Plus grand encore fut l'impact sur la sensibilité populaire du geste de Luther en réaction contre l'autodafé de ses œuvres à Liège et Cologne lors de la promulgation de la bulle : le 10 décembre 1520, en présence des étudiants de Wittenberg, convoqués par Mélanchthon, on mit au feu les décrétales et les manuels de théologie scolastique; Luther s'avança et jeta dans les flammes un exemplaire d'*Exsurge*, donnant ainsi le témoignage de sa rupture avec Rome. La bulle *Decet Romanum Pontificem* (3 janvier 1521) rendit officielle son excommunication.

Dans l'empire, on hésitait cependant à mettre à exécution ce jugement contre un homme qui était devenu le porte-parole d'aspirations largement partagées. Malgré le nonce Aléandre, Charles Quint lui accorda une nouvelle audience à la diète de Worms. Mais, sur les instances du nonce, cette comparution devait être seulement l'occasion de rétracter les erreurs pour lesquelles il était condamné. Après un jour de délai, Luther donna sa fameuse réponse (18 avril 1521) : papes et conciles faillibles étaient impuissants à le convaincre d'erreur; seuls le témoignage de l'Écriture ou un clair argument de raison pourraient lui faire changer ce que, en conscience, il percevait être le sens de la parole de Dieu (WA 7, 876, 11; cf 836, 3; OE II, p. 316).

Le 26 mai, Charles Quint signait l'*Édit de Worms* qui déclarait Luther hors la loi et condamnait l'impression, la vente, l'achat et la lecture de ses œuvres. Frédéric réussit néanmoins à soustraire le condamné aux mesures pénales contre sa personne en le faisant appréhender au cours de son voyage de retour pour le mettre au secret dans le château de la Wartbourg, dix mois durant (5 mai 1521-3 mars 1522).

4° **La solitude de la Wartbourg** entraîna chez Luther des moments de dépression, des troubles de santé et des attaques *(Anfechtungen)* répétées de « Satan ». Pour faire diversion, il se mit à écrire et ce fut une autre période d'étonnante productivité. Il acheva son explication du *Magnificat* en allemand (WA 7, 544-604; OE III, p. 13-77) où il fait de Marie un modèle de gratitude pour les grâces abondantes que Dieu accorde aux humbles. De pieux exposés sur les *Ps.* 68 et 37 furent suivis des *Kirchenpostille* (WA 10 I; OE X), remarquable contribution au renouveau de la prédication sur les textes du cycle de Noël. En des écrits de controverse, il réfuta Jérôme Emser de Leipzig qui affirmait la spécificité du sacerdoce ministériel, Jacques Latomus de Louvain qui contestait la permanence du péché dans l'homme justifié, et les théologiens de Paris qui avaient censuré 104 articles tirés de ses œuvres, sans leur opposer des arguments ou textes contraires et sans condamner ses vues sur la papauté.

Mais la grande œuvre de ces dix mois fut la *traduction allemande du nouveau Testament*, basée sur la Vulgate, le grec, le texte latin et les *Annotations* d'Érasme. En onze semaines seulement (décembre 1521-février 1522), Luther créa ce chef-d'œuvre littéraire, où s'exprime la puissance suggestive de la Parole de Dieu.

Pendant son absence, la cité de Wittenberg fut agitée par la mise en œuvre de pratiques inspirées par ses vues (communion sous les deux espèces, langue allemande à la messe, abandon des messes privées ou de fondation, mise en question du célibat et des vœux monastiques). Des hommes comme Carlstadt et Gabriel Zwilling étaient anxieux de mettre fin aux abus dénoncés dans l'appel *A la noblesse chrétienne* et le *De captivitate*. Pour guider cette évolution, Luther composa une série d'ouvrages qui mettaient en lumière le thème essentiel de la foi personnelle en la promesse divine. Les *Themata de votis* (139 thèmes, septembre 1521; WA 8, 323-329) et l'exposé diffus du *De votis monasticis iudicium* (novembre 1521; WA 8, 573-669; OE III, p. 87-218) soulignent le changement intervenu depuis le *Sermon sur le baptême* (1519; WA 2, 736, 12), où Luther avait recommandé le célibat consacré comme une bonne mise en œuvre de l'engagement baptismal à lutter contre le péché. Ces vues nouvelles provoquèrent la désertion massive des couvents d'Allemagne; peu après, il devait déplorer lui-même l'intention déréglée et la prévalence des motivations charnelles en des gens

dont la manière de vivre donnerait mauvaise opinion de la Réforme (WABr 2, 469, 21, p. 488).

Pour les changements liturgiques, il rédigea parallèlement des tracts en latin et en allemand (*De abroganda missa privata*; *Vom Missbrauch der Messe*; WA 8, 411-476, 486-562), où il accentuait encore sa polémique contre le sacrifice de la messe, comme contraire au sacrifice de l'unique Médiateur et source d'erreur. Le *Vom Missbrauch* contient un témoignage sur sa lutte intérieure pour parvenir à une certitude basée sur la parole divine, dont il avait besoin pour son action réformatrice : se pouvait-il que lui seul eût raison (« Du bist allein klug? ») contre le pape, les évêques et les universités? Mais le Christ l'avait pourvu de sa parole puissante et certaine (482, 27).

A l'automne de 1521, des troubles se produisirent à Wittenberg, stimulés par les appels apocalyptiques des « prophètes de Zwickau »; ils provoquèrent des actes de violence contre les prêtres qui célébraient des messes privées et la destruction des tableaux et statues dans l'église paroissiale. Carlstadt célébra un service de communion le jour de Noël sans vêtements sacrés ni confession préalable. Le conseil de la ville prescrivit des réformes (*Ordnung der Stadt Wittenberg*, 24 janvier 1522). Luther réagit en montrant que ces changements étaient acceptables en eux-mêmes mais que la manière de les introduire était discutable. Lorsque Frédéric le Sage reçut des autorités impériales l'ordre de suspendre toute innovation, Luther, sollicité par Mélanchthon, revint à Wittenberg plein d'assurance prophétique et, en huit sermons (9-16 mars 1522; WA 10 III, 1-64), il imprima au mouvement plus de modération. Il faut, dit-il, prêcher l'Évangile avec prudence, et laisser aux gens le temps de prendre conscience de leur liberté; l'*Ordnung* ne peut créer une obligation nouvelle, là où le Christ n'a rien prescrit ni interdit. Il introduisit alors graduellement des changements liturgiques : d'abord la *Formula missae et communionis* (1523; WA 12, 205-220), allégée de toute allusion au sacrifice, puis la *Deutsche Messe* (1526; WA 19, 72-113; OE IV, p. 209-221), service de communion simplifié, mais rempli d'exposés didactiques.

5° A partir de 1523, Luther dut faire face aux **conséquences sociales** entraînées par la tournure des événements. Lorsque le duc Georges de Saxe ordonna la confiscation des exemplaires de la traduction du nouveau Testament, Luther répondit par le traité *Von weltlicher Obrigkeit* (1523; WA 11, 245-281; OE IV, p. 13-41), où il traçait nettement les frontières entre le domaine externe de la loi, du glaive et des sanctions, dont le but est de protéger la création de Dieu contre la malice des hommes, et le domaine intérieur où le croyant est guidé par l'Esprit dans l'amour et le libre service du prochain. Il poursuivait ainsi un double but : mettre fin aux empiètements des hommes d'Église dans les affaires séculières (tout en dégageant de toute référence chrétienne des activités politiques, comme la guerre des Turcs : *Vom Kriege wider die Turken*, 1529; WA 30 II, 107-148); affirmer la légitimité des autorités civiles, à l'encontre des tendances anarchiques qu'il percevait chez les anabaptistes et certains mouvements spirituels. En 1524, il démarqua sa propre conception de la Réforme, fondée sur la Parole de Dieu, de la violence, à ses yeux satanique, d'un Thomas Müntzer (*An die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührerischen Geist*, WA 15, 210-221).

Luther voyait aussi des forces dissolvantes surgir en son propre camp. Ainsi, Carlstadt abandonna la théologie pour devenir pasteur de village et enseigner un christianisme spiritualiste hostile au baptême des enfants et à la présence réelle. Luther s'efforça d'obtenir de l'autorité civile la prohibition de ses ouvrages et prêcha contre cet « esprit exalté ». Carlstadt fit l'expérience de la rigueur de Luther contre toute autre interprétation de l'Écriture lorsque celui-ci le fit exiler de l'électorat (septembre 1524). Dans *Wider die himmlischen Propheten* (WA 18, 62-214), il l'accusa de se poser en nouveau Moïse en interdisant les images, et de bouleverser l'ordre de Dieu qui veut entrer en rapport avec nous d'abord par sa parole et les sacrements, ensuite seulement par l'action intime de l'Esprit. Dans cette attaque souvent injurieuse, Luther mit en place un élément décisif dans la conscience que le luthéranisme prenait de lui-même, comme communauté liée à la médiation extérieure de la vérité et de la grâce divines par la Parole et le sacrement.

La fin du printemps 1525 fut l'occasion d'autres décisions lourdes de conséquences, lors du soulèvement des paysans, en partie suscité par les attaques de Luther contre l'ordre ancien et le puissant impact du slogan « liberté de l'homme chrétien ». Sa première réaction fut l'*Ermahnung zum Frieden* (avril; WA 18, 291-334; OE IV, p. 149-170), de ton mesuré et dirigée à la fois contre les paysans et les seigneurs. Les paysans ne peuvent formuler leurs requêtes comme des revendications chrétiennes, puisque saint Paul enseigne la soumission aux autorités (303, 1), et le Christ la non-résistance aux mauvais traitements. Les seigneurs doivent voir dans cette révolte une menace de la colère divine et alléger les fardeaux injustes des paysans. Mais, au cours d'un voyage en fin avril, il fut indigné par le récit d'excès commis par des bandes paysannes, stimulées ici ou là par la prédication de Müntzer. Sans plus attendre, il conseilla la répression des rebelles par la trique, le feu et le glaive (*Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern*; WA 18, 357-361; OE IV, p. 175-179). Or, à ce moment même, les forces des princes commençaient à décimer les bandes paysannes. Luther fut révolté des excès sanglants et des rumeurs qui le présentaient comme un homme aux gages des princes. Son *Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern* (juillet; WA 18, 384-404; OE IV, p. 185-203) répondit à ces critiques, et en même temps à ceux qui n'admettaient pas que le royaume de Dieu soit régi par le glaive, ou récusaient son déni de responsabilité dans la cruauté des princes.

Dès lors néanmoins, le mouvement de réforme passa de plus en plus sous le contrôle des princes et perdit pour une bonne part la faveur auprès du peuple. C'est à ce moment (15 juin 1525) que Luther se maria avec une ancienne cistercienne, Katharina von Bora. Ce mariage fut l'occasion de plus violentes attaques de catholiques comme Jean Cochlaeus.

6° **Conflit avec Érasme.** — Enfin, en décembre 1525 parut le *De servo arbitrio* (WA 18, 600-787; OE V, p. 23-231), en réponse au *De libero arbitrio* d'Érasme (1524) qui, après de longues hésitations, avait cru devoir réfuter la négation de la liberté humaine proposée par Carlstadt à la dispute de Leipzig et appuyée par Luther fin 1520 (*Assertio omnium articulorum*, n. 36, WA 7, 142-149). L'argumentation d'Érasme visait à sauvegarder la dignité de l'homme, la valeur morale

de la récompense et du châtiment, la justice de Dieu quand il rétribue ou punit nos actions responsables. Tout en attribuant à la grâce le principe de nos bonnes pensées et de nos bonnes actions, il insistait sur une part de libre accueil ou refus dans la réponse de l'homme. Dès les premières pages de sa réplique, Luther trouve manifestement plaisir à s'engager de nouveau dans le thème central de la justification. Après quelques insinuations injustes sur l'intégrité de la foi d'Érasme, il vient très vite à son sujet : la volonté toute-puissante de Dieu dans le gouvernement du monde, le mystère insondable de la prédestination et de la réprobation, la clarté du contenu central de l'Écriture, les témoignages de Jean et de Paul sur la totale dépendance de l'homme par rapport à la grâce salvifique du Christ. Le Dieu du *De servo arbitrio* est le Souverain Seigneur au vouloir omnipotent, et l'histoire de l'homme se déroule selon une logique dont la clarté se dévoilera seulement dans la lumière de l'éternité.

Vers la fin du traité, Luther exprime une remarque personnelle significative : même si la chose se pouvait, il ne voudrait pas avoir libre choix en ce qui concerne son propre salut. Les démons agresseurs l'emporteraient trop aisément sur lui, s'il était libre, et il n'aurait jamais la conscience nette et sûre d'avoir assez fait pour être sauvé.

> Mais maintenant Dieu a enlevé mon salut à l'action de ma volonté et l'a confié à l'action de la sienne, et il m'a promis de me sauver non en vertu de mes œuvres ou de mes efforts, mais en vertu de sa grâce et de sa miséricorde. Ainsi, je suis sûr et certain qu'il est fidèle et ne me mentira pas, et qu'il est assez puissant pour qu'aucun démon ou aucune adversité ne puisse s'opposer à lui ou m'arracher à lui... Ainsi, si tous les hommes ne sont pas sauvés, du moins quelques-uns ou même beaucoup le sont-ils, tandis qu'avec la force du libre arbitre personne n'eût été sauvé... Mais maintenant nous sommes sûrs et certains de plaire à Dieu, non point par le mérite de nos œuvres, mais par la faveur de sa miséricorde qui nous a été promise ; et si nos actions sont insuffisantes ou mauvaises, il ne nous les impute pas, mais nous pardonne et nous corrige paternellement. Telle est la gloire de tous les saints en Dieu leur Seigneur (18, 783, 28 ; OE v, p. 229).

Au terme de cette année 1525, pour Luther les jours de gloire étaient passés. L'élan initial de sa réforme était tombé. Des lignes profondes de séparation avaient été tracées par rapport à la vieille Église, mais aussi par rapport aux déviations des révolutionnaires, des spirituels et des humanistes.

1. *Développement de la doctrine.* — H. Strohl, *Luther jusqu'en 1520*, 2e éd., Paris, 1962. — H. von Campenhausen, *Reformatorisches Selbstbewusstsein und Geschichtsbewusstsein bei Luther 1517-1522*, dans *Tradition und Leben*, Tübingen, 1962, p. 318-342. — L. Grane, *Protest of Konsekvens*, Copenhague, 1968 (évolution de la pensée jusqu'en 1525). — J. Lortz, *Reformatorisch und Katholisch beim jungen Luther*, dans *Humanitas-Christianitas* (Festschrift von Loewenich), éd. K. Beyschlag, Witten, 1968, p. 47-62. — M. Geistera Garza, *El sacramento de la penitencia en Lutero hasta el año 1521*, dans *El sacramento de la penitencia*, 30ª Semana española de teologia, Madrid, 1972, p. 251-302.

H. Oberman, *Wittenbergs Zweifrontenkrieg gegen Prierias und Eck..*, ZTK, t. 80, 1969, p. 331-358. — H. G. Leder, *Ausgleich mit dem Papst? Luthers Haltung in den Verhandlungen mit Miltitz 1520*, Berlin, 1969. — R. Bäumer, *Martin Luther und der Papst*, Münster, 1970. — H. Plard, *Introduction à la lecture de l'appel de Luther « An den christlichen Adel.., »* dans *Revue de l'université de Bruxelles*, t. 18, 1965, p. 286-306. — B. Stolt, *Studien zu Luthers Freiheitstraktat*, Stockholm, 1969. — R.-C. Gerest, *Du serf-arbitre à la liberté du chrétien*, dans *Lumière et vie*, n. 12, 1963, p. 75-120. — D. Hempsall, *M. Luther and the Sorbonne 1519-1521*, dans *Bulletin of the Institute of Historical Research*, t. 46, 1973, p. 28-40. — G. G. Krodel, *Wider den Abgott zu Halle. Luthers Auseinandersetzung mit Albrecht von Mainz im Herbst 1521*, LJ, t. 33, 1966, p. 9-87.

2. *Luther et Cajetan.* — G. Hennig, *Cajetan und Luther*, Stuttgart, 1966. — K. V. Selge, *Die Augsburger Begegnung von Luther und Cajetan..*, dans *Jahrbuch der hessischen kirchengeschichtlichen Vereinigung*, t. 20, 1969, p. 37-54. — O. H. Pesch, *« Das heisst eine neue Kirche bauen », Luther und Cajetan in Augsburg*, dans *Begegnung*, éd. M. Seckler, Gratz, 1972, p. 645-661.

3. *Dispute de Leipzig.* — O. Seitz, *Der authentische Text der Leipziger Disputation*, Berlin, 1903. — E. Kähler, *Beobachtungen zum Problem von Schrift und Tradition in der Leipziger Disputation*, dans *Hören und Handeln*, Munich, 1962, p. 214-229. — K. V. Selge, *Der Weg zur Leipziger Disputation..*, dans *Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte*, éd. B. Moeller, Tübingen, 1973, p. 169-210 ; *Die Leipziger Disputation..*, ZKG, t. 86, 1975, p. 26-40.

4. *Procédures contre Luther. Exsurge Domine.* — W. Borth, *Die Luthersache (causa Lutheri) 1517-1524..*, Lubeck et Hambourg, 1970. — W. Delius, *Der Augustiner Eremitenorden im Prozess Luthers*, ARG, t. 63, 1972, p. 45-64. — D. Olivier, *Le procès Luther, 1517-1521*, Paris, 1971 ; trad. all., 1972 ; ital., 1972 ; néerl., 1973. — R. Bäumer, *Der Lutherprozess*, dans *Lutherprozess und Lutherbann*, Münster, 1972. — H. Boehmer, *Luther und die Verbrennung der Bannbulle*, LJ, t. 3, 1921, p. 31-53 ; repris dans *Studien zur Kirchengeschichte*, éd. H. Bornkamm, Munich, 1974, p. 77-123. — H. Roos, *Die Quellen der Bulle « Exsurge Domine »*, dans *Theologie in Geschichte und Gegenwart*, éd. J. Auer et H. Volk, Munich, 1957, p. 909-926. — H. Hillerbrand, *M. Luther and the Bull..*, dans *Theological Studies*, t. 30, 1969, p. 108-112.

5. *Diète de Worms.* — E. W. Kohls, *Die Deutungen des Verhaltens Luthers in Worms innerhalb der neueren Historiographie*, ARG, t. 63, 1972, p. 43-71. — E. Kessel, *Luther vor dem Reichstag in Worms 1521*, dans *Festgabe für Paul Kirn*, éd. E. Kaufmann, Berlin, 1961, p. 172-190. — E. W. Kohls, *Luthers Entscheidung in Worms*, Stuttgart, 1970. — H. Seitz, *M. Luther auf dem Reichstag zu Worms 1521*, Francfort, 1971. — *Der Reichstag zu Worms 1521..*, éd. F. Reuter, Worms, 1971. — De Lamar Jensen, *Confrontation at Worms*, Provo, Utah, 1973.

6. *Traductions de la Bible.* — H. Bluhm, *M. Luther Creative Translator*, St. Louis, 1965 ; *The Sources of Luther's Septembertestament : Galatians*, dans *Luther for an Ecumenical Age*, éd. C. S. Meyer, St. Louis, 1967, p. 144-171. — E. Mülhaupt, *Luthers Testament. Zum 450. Jubiläum..*, Witten, 1972. — L'ensemble des traductions est maintenant accessible dans Martin Luther, *Die gantze Heilige Schrift Deutsch*, éd. H. Volz, etc, 2 vol., Munich, 1972 (réimpression de l'éd. de Wittenberg, 1545).

7. *Contre le monachisme.* — B. Lohse, *Mönchtum und Reformation*, Göttingen, 1963. — R. H. Esnault, *Luther et le monachisme aujourd'hui*, Genève, 1964. — P.-Y. Émery, *Luther et le monachisme*, VCa, t. 78, 1966, p. 82-90. — H. Bacht, *Luthers « Urteil über die Mönchsgelübde » in ökumenischer Sicht*, dans *Catholica*, t. 21, 1967, p. 222-251.

8. *Réaction aux réformes de Wittenberg.* — H. Junghans, *Freiheit und Ordnung bei Luther während der Wittenberger Bewegung und der Visitationen*, dans *Theologische Literaturzeitung*, t. 97, 1972, p. 95-104. — U. Bubenheimer, *Scandalum und ius divinum. Theologische and rechtstheologische Probleme... in Wittenberg 1521-1522*, dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung... Kanonistische Abteilung*, t. 90, 1973, p. 263-342. — J. S. Preus, *Carlstadt's Ordinationes and Luther's Liberty..*, Cambridge, Mass., 1974.

9. *Révolte des paysans. Müntzer.* — P. Althaus, *Luthers Haltung im Bauernkrieg*, Tübingen, 1952. — M. Greschat, *Luthers Haltung im Bauernkrieg*, ARG, t. 56, 1965, p. 31-47. — W. Elliger, *Zum Thema Luther and Thomas Müntzer*, LJ, t. 34, 1967, p. 90-116. — H. Kirchner, *Luthers Stellung zum Bauernkrieg*, dans *Reformation heute*, éd. H. Foerster, Berlin-Hambourg,

1967, p. 218-247; trad. angl., *Luther and the Peasant's Revolt*, Philadelphie, 1972. — B. Lohse, *Luther und Müntzer*, L, t. 45, 1974, p. 12-32. — L. B. Volkmar, *Luther's Response to Violence*, New York, 1974. — K. Honemeyer, *Th. Müntzer und M. Luther. Ihr Ringen um die Musik des Gottesdienstes*, Berlin, 1974.

10. *Controverse avec Érasme. De servo arbitrio.* — H. Bornkamm, *Erasmus und Luther*, LJ, t. 25, 1968, p. 3-22. — J. Boisset, *Érasme et Luther*, Paris, 1962. — R.-C. Gerest, cité *supra*. — H. McSorley, *Luthers Lehre vom unfreien Willen*, Munich, 1967; trad. angl., *Luther Right or Wrong?*, New York-Minneapolis, 1969. — K. Schwarzwäller, *Sibboleth. Die Interpretation von... De servo arbitrio seit Theodosius Harnack*, Munich, 1969. — E. W. Kohls, *Luther oder Erasmus.*., t. 1, Bâle, 1972.

4. VIE ET ŒUVRES DES ANNÉES ULTÉRIEURES, 1526-1546

Après 1525, Luther dut faire face aux crises intérieures du protestantisme, aux tâches constructives qui s'imposaient pour le renouveau du culte, l'instruction religieuse et l'organisation de l'Église dans les régions qui passaient au protestantisme, aux litiges politiques avec l'Empire. Il poursuivit les traductions de l'Écriture. La version allemande de l'ancien Testament (1e éd. en 1534) fut le fruit d'une sérieuse collaboration avec ses collègues de Wittenberg. Des révisions du nouveau Testament parurent en 1526, 1530. A l'université, il exposa successivement les *Petits prophètes* (1524-1526), le *Deutéronome* (1525), l'*Ecclésiaste* (1526), *Isaïe* (1524-1530), l'*Épître aux Galates* (1531; éd. en 1535), un choix de *Psaumes* (1532-1535; éd. en 1538), la *Genèse* (1535-1545).

1° Organisation et instruction. — Après les troubles de 1525, Luther se montra de plus en plus inquiet du désordre des mœurs, des carences de l'instruction chrétienne, de l'abandon des sacrements et du culte hebdomadaire. Les abus de la liberté chrétienne firent apparaître l'urgence de directives claires pour assurer l'ordre et la discipline. Progressivement, il en vint à faire appel aux princes territoriaux pour contrôler la désignation des prédicateurs, la doctrine et la discipline. Des visites officielles des églises de Saxe eurent lieu en 1527, sur mandat du prince-électeur. Sans doute Luther s'efforça-t-il de présenter le rôle du prince comme une œuvre d'amour fraternel et une mesure d'exception en l'absence d'un épiscopat effectif (WA 26, 197, 12); il ne put empêcher cependant que l'évolution se fît dans un sens tel que les affaires d'Église devinrent un département du gouvernement local. Le principe de séparation énoncé dans *Von weltlicher Obrigkeit* devenait caduc dans la pratique.

Les visites révélèrent un triste état d'ignorance religieuse dans le clergé et dans le peuple, ce qui décida Luther à composer ses *Catéchismes*. Il avait déjà publié des traités de vulgarisation sur les commandements et le *Pater* (vg WA 1, 250-256; 2, 80-130 = OE I, p. 144-205; WA 6, 11-19; 7, 204-229); en 1528, il fit à Wittenberg des sermons catéchétiques sur les commandements, le *Credo*, le *Pater*, le baptême et l'Eucharistie (WA 30 I, 1-122). Le *Grand catéchisme* (avril 1529; WA 30 I, 125-238; OE VII, p. 23-153) offre d'amples exposés sur ces thèmes fondamentaux, pour servir aux réflexions quotidiennes des pasteurs et prédicateurs. Le *Petit catéchisme* (mai 1529; WA 30 I, 264-339; OE VII, p. 163-189) traite les mêmes sujets sous forme de questions et réponses, à l'usage des chefs de famille pour l'instruction des enfants et des domestiques. Devenus très populaires, ces deux ouvrages furent inclus dans la *Formule de Concorde* (1580), comme exposés officiels de la confession luthérienne.

2° Luther et Zwingli : la présence eucharistique. — Le *De vera et falsa religione* (1525) du suisse Zwingli soutenait que l'ascension mit fin à la présence du Christ parmi nous et que l'Eucharistie est seulement l'objet d'une manducation spirituelle commémorative (d'après *Jean* 6, 23 : « C'est l'esprit qui vivifie »). Les paroles de l'institution contiennent donc une métaphore et veulent dire en réalité : « Ceci *signifie* mon Corps ». La première réaction de Luther fut modérée dans le ton et orientée dans un sens pastoral (*Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi, wider die Schwärmgeister*, 1526; WA 19, 482-523). L'argumentation croît en véhémence avec *Dass diese Wort Christi « Das ist mein Leib » noch fest stehen* (1527; WA 23, 64-283) et *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* (1528; WA 26, 261-509; OE VI, p. 23-185). Luther accuse Zwingli de tendance nestorienne pour ne pas tenir compte de l'unité de la Personne divine par laquelle le Christ, siégeant à la droite du Père, participe à sa présence et à son action dans le monde. Il n'y a donc pas à s'écarter du sens littéral des textes du nouveau Testament sur la présence eucharistique; *Jean* 6, 23 ne concerne pas directement l'Eucharistie; ce verset met en garde contre l'étroitesse de l'esprit charnel et prescrit le droit usage spirituel des moyens par lesquels Dieu vient à nous.

Pour promouvoir l'unité, Philippe de Hesse, chef de file des protestants dans la politique de l'Empire, organisa une rencontre entre les deux adversaires à Marbourg (1-4 octobre 1529). Luther s'y montra résolument opposé à l'exégèse rationalisante de Zwingli, qui refusait, selon lui, l'économie du salut voulue de Dieu. Des articles de foi furent rédigés pour mettre en lumière l'accord partiel, mais sans réussir à voiler la différence foncière entre le spiritualisme humaniste de Zwingli et le réalisme dramatique de Luther.

3° La diète d'Augsbourg. — En 1530, dégagé des embarras d'Espagne et d'Italie, Charles Quint put se tourner à nouveau vers l'Allemagne. La diète d'Augsbourg tenta de restaurer l'unité religieuse de l'Empire. Les princes et les cités de la Réforme se réunirent à Spire en 1529 pour préparer leur défense contre les accusations d'innovation et de subversion. Toujours au ban de l'Empire, Luther dut rester au château de Cobourg, à l'extrême sud de l'électorat; mais il avait déjà fourni sa contribution par la profession de foi *(Bekenntnis)* jointe au *Vom Abendmahl Christi* (26, 499-509). Ce fut Mélanchthon qui rédigea la *Confession d'Augsbourg* au nom des luthériens (lue publiquement le 25 juin 1530).

A Cobourg, Luther rédigea un commentaire du *ps.* 118, *Das schöne Confitemini* (WA 31, I, 65-182), un traité sur la confession et la discipline ecclésiale, *Von den Schlüsseln* (WA 30 II, 435-507), et une véhémente apologie de la Réforme, *Vermahnung an die Geistlichen, versammelt auf dem Reichstag zu Augsburg* (30 II, 268-356). Il répondit encore aux critiques contre son nouveau Testament, spécialement sur le fameux *allein* (« par la foi *seule* ») de *Rom.* 3, 28 (*Sendbrief vom Dolmetschen*, WA 30 II, 632-646; OE VI, p. 190-204).

Pour le fond, Luther fut satisfait de la confession d'Ausgbourg; il notait cependant que le conciliant Mélanchthon avait omis sa négation du purgatoire, du culte des saints et de l'Antéchrist de Rome (WABr 5,

1657, 8, p. 496). Mélanchthon lui-même en 1531 composa l'*Apologia* de la confession et, dans son long exposé de l'article 4 sur la justification, il souligna fortement la thèse de la justice imputative, qui devait rester dominante dans le luthéranisme.

4° **Disputes universitaires.** — De retour à Wittenberg, Luther reprit son enseignement à l'université et, après une réorganisation en 1532, devint doyen de la faculté de théologie. En 1534, on recommença l'exercice des « disputes ». Luther présenta souvent des séries de thèses et prit part à la discussion : vg sur la justification, les messes privées et l'autorité du concile général (1526; WA 39 1). Il se servit de ces disputes pour combattre les conceptions antinomistes de son ancien étudiant, Johann Agricola. Celui-ci, affecté par les insistances de Mélanchthon sur les commandements lors des visites de 1527, estimait que le vrai repentir ne se fonde pas sur la loi, mais sur l'amour de la justice en liberté chrétienne. La loi est pour les juifs, non pour les chrétiens. Luther finit par perdre patience et engagea une vigoureuse campagne contre Agricola par six séries de thèses (1537-1540), trois disputes (1537-1538) et le traité populaire *Wider die Antinomer* (1538; WA 50, 468-477). Selon lui, le repentir commence lorsque la proclamation de la loi amène l'homme à connaître ses péchés et à prendre conscience de son délaissement devant la colère de Dieu; sans la loi, il demeure en assurance et content de soi, sans éprouver le besoin du Christ.

5° **Les Articles de Smalkalde.** — La convocation par Paul III d'un concile général à Mantoue durant l'été 1537 fut l'occasion de préparatifs en Saxe pour une représentation possible du parti luthérien. Dans les *Articles de Smalkalde* (fin 1536; WA 50, 192-254; OE VII, p. 223-256), Luther donna des directives claires, en distinguant les points qui pouvaient être discutés et sur lesquels une certaine variété était tolérable; sentant que sa mort pouvait être proche, il en fit comme un testament concis pour la Réforme. Son jugement à propos de la messe était sans espoir : « Nous sommes donc divisés, opposés les uns aux autres, et nous le resterons éternellement » (204, 15; OE VII, p. 230). Comme en d'autres écrits des années 1530, Luther se rendait la tâche facile en dénonçant des abus que beaucoup de catholiques déploraient aussi et en attaquant des positions occamistes (cf 222-223; OE, p. 239-240) qui n'étaient pas représentatives de la théologie du temps. L'imminence du concile le conduisit à publier un traité ecclésiologique plus large, *Von den Konziliis und Kirchen* (1539; WA 50, 509-653), sur la réforme, la portée des anciens conciles et les notes de la véritable Église.

6° **Les dernières années** de Luther furent marquées par une série d'incidents et de déclarations qui mirent dans l'embarras bon nombre de ses partisans. De son étonnante activité oratoire, il reste plus de deux mille sermons; si la plupart attestent sa tendre piété, d'autres sont pleins de critiques vives et acerbes sur sa propre communauté.

Le 1er janvier 1530, il annonce avec éclat l'arrêt de ses prédications en raison de la fausse assurance, de l'avarice et de la négligence des pauvres chez les Wittenbergeois (WA 32, 3-4); mais trois semaines après, il remonte en chaire. Au cours d'un voyage en 1545, il proclame qu'il ne veut plus voir le relâchement moral de Wittenberg (WABr 11, 4139, 7, p. 149) : décision tout aussi éphémère.

Vers la fin de 1539, Luther se joignit à Bucer et Mélanchthon pour approuver secrètement un second mariage bigamique du landgrave Philippe de Hesse (WABr 8, 3423, p. 639-643); selon lui, les exemples de polygamie de l'ancien Testament pouvaient autoriser une dispense individuelle. Mais le scandale ne put être évité : Philippe dut implorer la grâce de l'empereur et ne put désormais rester à la tête du parti protestant.

Luther se mit dès lors à ponctuer ses critiques de la moralité publique par des allusions à la proximité des derniers jours, ce qui lui permit de déchaîner librement sa colère contre ses ennemis. Son jugement sur les anabaptistes se basait encore sur l'action de Müntzer, aggravée dès 1535 par le mouvement du « Royaume de Dieu » établi à Münster. Par des mémoires adressés aux princes, Luther et ses collègues urgèrent le châtiment des sectaires : leurs vues sur l'autorité constituaient un danger pour l'ordre public; leurs doctrines sur le péché originel, le baptême des adultes et une Église pure devaient être extirpées (cf WA 50, 9-15). En outre, Luther donna libre cours à son antipathie contre les juifs, en raison de leur refus obstiné du Christ, et prôna contre eux des mesures restreignant leurs libertés (*Wider die Sabbather*, 1538, WA 50, 312-338; *Von den Juden und ihren Lügen*, 1543, WA 53, 412-552). Il reprit enfin ses attaques contre l'Église de Rome dans *Wider Hans Wurst* (1541; WA 51, 469-572) et dans sa dernière diatribe *Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet* (1545; WA 54, 206-299).

Dans la dernière période de sa vie, Luther souffrit de divers maux physiques. Cet homme à l'activité inlassable et aux passions violentes connut aussi des périodes de dépression, comme au temps de la Wartbourg. Particulièrement violente avait été celle qui débuta le 6 juillet 1527, au moment où Mélanchthon commençait la visite des églises. Accablé d'angoisses et craignant une mort imminente, il se trouvait en tentation de désespoir et de blasphème (à Mélanchton, 2 août; WABr 4, 1126, 8, p. 226). Le rétablissement fut lent et, le 1er janvier 1528, il parlait encore de cet *assaut (Anfechtung)* comme la pire épreuve d'une série qui remontait à sa jeunesse : « Christus tamen hactenus triumphavit, sed tenuissimo filo pendentem sustentans » (WABr 4, 1197, 7, p. 319).

Au retour d'un voyage à Eisleben, où il avait tenté de réconcilier les comtes de Mansfeld, Luther mourut subitement d'une crise d'angine de poitrine, le 18 février 1546, et fut enseveli dans l'église du château de Wittenberg.

E. Bizer, *Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits im 16. Jahrhundert*, Gütersloh, 1940; réimpression, Darmstadt, 1962. — S. Haussmann, *Die Marburger Artikel, eine echte Konkordie?*, ZKG, t. 77, 1966, p. 288-321.

J. Meier, *Historischer Kommentar zu Luthers Kleinem Katechismus*, Göttingen, 1929. — H. Bornkamm, *Luthers Auslegung des Galaterbriefs von 1519 und 1531. Ein Vergleich*, Berlin, 1963. — M. Greschat, *Melanchthon neben Luther..*, Witten, 1965.

E. Bizer, *Zum geschichtlichen Verständnis von Luthers Smalkaldischen Artikeln*, ZKG, t. 67, 1955, p. 61-92. — H. Volz, *Luthers Smalkaldische Artikel*, ZKG, t. 68, 1957, p. 259-286.

H. Werdermann, *Luthers Wittenberger Gemeinde wiederhergestellt aus seinen Predigten*, Gütersloh, 1929. — H. W. Gensichen, *Damnamus. Die Verwerfung von Irrlehre bei Luther und Luthertum des 16. Jahrhunderts*, Berlin, 1955. — R. Hermann, *Zum Streit über die Ueberwindung des Gesetzes*, Weimar, 1958. — M. Edwards, *Luther and the False Brethren*, Palo Alto, 1975.

W. Maurer, *Luther und die Doppelehe Philipps von Hessen*,

L, t. 24, 1953, p. 97-120. — R. Lewin, *Luthers Stellung zu den Juden*, Berlin, 1911; réimpression, Aalen, 1973. — J. Brosseder, *Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpretation*, Munich, 1972. — K. Meier, *Zur Interpretation von Luther's Judenschriften*, dans *Vierhundert fünfzig Jahre lutherische Reformation* (Festschrift F. Lau), Göttingen, 1967, p. 233-251. — J. Rogge, *Luthers Stellung zu den Juden*, L, t. 40, 1969, p. 13-24.

U. Nembach, *Predigt des Evangeliums. Luther als Prediger, Pädagoge und Rhetor*, Neukirchen, 1972. — P. Fraenkel, *Le Saint-Esprit dans l'enseignement et la prédication de Luther, 1538-1546*, dans *Le Saint-Esprit*, Genève, 1963, p. 59-84.

5. DOCTRINE SPIRITUELLE DE LA MATURITÉ

En raison des nombreuses monographies sur la pensée de Luther en ses divers aspects, nous présenterons ici seulement les principales « démarches de l'esprit » qu'il décrit et inculque dans son enseignement et qui témoignent de son intérêt pour la vie de foi en présence de Dieu.

1° Du Deus nudus au Deus incarnatus. — Le conflit avec Érasme au sujet du libre arbitre mettait inévitablement la question sur la volonté divine de prédestination et de réprobation. Ce fut pour Luther l'occasion de donner une directive spirituelle souvent répétée : nous n'avons pas à scruter la volonté de Dieu (il faut l'adorer en son mystère), mais nous devons constamment nous tourner vers le Dieu révélé qui se présente à nous dans sa Parole. Cette mise en garde contre la curiosité spéculative n'était pas chez lui affaire de méthode théologique mais question de survie spirituelle. La foi ne trouve pas sa nourriture dans un « Dieu indéfini » (*Deus vagus*), mais dans le Dieu qui se fait accessible en son incarnation et sa parole (WA 40 II, 386, 34). La démarche spirituelle fondamentale qui du Dieu absolu mène au Dieu incarné entraîne en fait le passage de l'exigence divine au don qui nous est fait dans le Christ :

> Laissons donc Dieu dans sa majesté et dans son essence : car nous n'avons rien à faire avec ce Dieu caché, et lui-même ne l'a pas voulu. Mais dans la mesure où il s'est incarné et révélé à nous dans sa Parole, nous avons à nous occuper de lui. Car c'est là que réside sa parure et sa gloire (*De servo arbitrio*, WA 18, 685, 14; OE v, p. 110).
>
> Hunc Deum absolutum debent omnes fugere, qui non volunt perire, quia humana natura et Deus absolutus... sunt inter se infestissimi inimici, nec potest fieri, quin a tanta maiestate humana infirmitas opprimatur (WA 40 II, 329, 22).
>
> Deus in natura et maiestate sua est adversarius noster, exigit legem et minatur transgressoribus mortem. Sed quando associat se infirmitati nostrae, suscipit naturam, peccata et mala nostra, ibi non est adversarius noster; ut testatur *Esaias* 9... donatur nobis verus Deus, fit pontifex et salvator noster (WA 39 I, 370, 13).

Luther est profondément hostile au mysticisme spéculatif, aussi bien celui de la tradition dionysienne (qu'il dit avoir expérimenté à ses dépens) que celui de Thomas Müntzer :

> Il est dangereux, sans le Christ médiateur, de vouloir sonder et appréhender la divinité nue par la raison humaine, comme l'ont fait sophistes et moines (39 I, 389, 10). Là où ce « Dieu nu » parle dans sa majesté, il ne fait que terrifier et mettre à mort. Quand donc tu voudras entrer en relation avec Dieu, prends le chemin que voici : Écoute la voix du Christ, que le Père a établi docteur du monde entier. Lui seul connaît le Père, et le révèle à qui il veut (391, 3. Même directive dans une lettre de 1519, WABr 1, 145, 45, p. 328).

2° Par la loi, se sentir pécheur. — La prise de conscience de la condition pécheresse et déchue est un moment essentiel dans la démarche vers le Christ. Luther en trouve l'expression idéale dans les premiers versets du psaume *Miserere*, paroles d'un homme qui, de pécheur inconscient, devient pécheur conscient *(factus ex insensato peccator sentiens)*, et « sent » vraiment son péché et le jugement de Dieu (WA 40 II, 360, 26). Cette conscience est l'œuvre de l'Esprit Saint qui intériorise dans le cœur de certains le message que la loi prêche à tous (WA 39 I, 368, 13; 369, 1; 404, 16). L'urgence troublante de la loi tient au fait que Luther interprète le message de l'*Épître aux Romains* comme l'exigence d'une obéissance intérieure, aimante et joyeuse, et la requête de perfection du sermon sur la montagne va dans le même sens (WA 30 I, 387, 8).

> D'autre part, « cette *cognitio peccati* n'est pas un savoir ou une pensée que l'esprit se forme, mais un sentiment véritable, une véritable expérience et un combat terrible du cœur *(gravissimum certamen cordis)*... Elle ne signifie pas, comme l'enseigne le pape, l'examen de ce qu'on a fait ou omis, mais sentir et éprouver le poids intolérable de la colère de Dieu » (WA 40 II, 326, 34). Luther invite à passer d'une vue philosophique sur la nature humaine à une connaissance théologique de soi, c'est-à-dire à désespérer de se sauver par soi-même (327, 20). Alors, l'homme est prêt pour accueillir le message du Christ : « Tel est l'enseignement de la loi que, s'il touche le cœur, alors le large monde lui paraît trop étroit, et il ne trouve d'aide nulle part si ce n'est dans le Christ, lui qu'il faut proposer aux consciences anxieuses et misérables » (WA 39 I, 456, 7). Pour Luther, le premier pas de l'expérience chrétienne est ce passage de l'assurance tranquille au *gravissimum certamen cordis* sous le poids de l'exigence divine.

3° « Souvenir du Christ » *(Christus gedechtnis)*. — Luther a précisé sa doctrine sur la relation au Christ en recourant aux termes augustiniens *sacramentum* et *exemplum* (*supra*, col. 1213; cf WA 39 I, 356, 35; 462, 14). Il dénonce d'autre part deux approches fallacieuses du Christ : celle du moralisme des prédicateurs et celle du dolorisme dans la compassion à ses souffrances :

> Il est clair... qu'il ne suffit pas et qu'il n'est pas chrétien de prêcher une simple connaissance historique du Christ, de ses œuvres, de sa vie et de sa parole... C'est pourtant ainsi que prêchent les meilleurs à l'heure actuelle... Le nombre n'est pas petit enfin de ceux qui n'enseignent Christ que pour remuer le sentiment : s'attendrir sur Christ, s'emporter contre les juifs et autres divagations efféminées et puériles. Il faut, à l'encontre, qu'on le prêche à seule fin de susciter la foi en lui et qu'ainsi il ne soit pas seulement Christ, mais Christ pour toi et Christ pour moi (WA 7, 58, 31; OE II, p. 287).

Le « souvenir du Christ » ne doit pas conduire à s'affliger de sa souffrance, mais à une rencontre avec la grâce qui sauve : « Ceci est souvenir du Christ lorsqu'on apprend et croit la puissance et la violence de sa Passion; notre œuvre et mérite ne sont rien, car la volonté libre est morte et perdue... Il s'agit d'un enseignement et d'un souvenir de la grâce de Dieu en Christ, et non d'une œuvre qui vient de nous contre Dieu » (30 II, 609, 34).

4° Passivité. — Dans le contexte de la lutte instaurée par le *sensus peccati*, Luther parle souvent de la relation de foi au Christ en termes d'activité, même violente : « apprehendere Christum, arripere Christum » (cf § 5). Mais ces expressions doivent être comprises en

dépendance des passages-clefs qui affirment le caractère passif de notre justification :

Homines, cum premuntur conscientiae, iam huc iam illuc cursitant, iam hoc iam aliud opus instituunt. Ita sibi ipsis tantum cumulant pericula et labores inutiles, cum hic unus et verus et certus modus sit sanandae conscientiae, quem David hic (*Ps.* 51, 10) aspersionem vocat, qua auditur et accipitur verbum. Tota enim ratio iustificandi quoad nos passiva est... Nihil hic a nobis agi, nihil suscipi debet praeter hoc unum, ut adhibeamus aurem... et credamus ea quae nobis dicuntur (WA 40 II, 409, 34).

Une raison évidente de cette prévalence de la passivité et de l'écoute, c'est la contamination profonde de l'affectivité par l'égoïsme. Inévitablement, l'activité humaine est infectée par une confiance présomptueuse (323, 30), qui la rend incapable d'actes ou attitudes valables (322, 21). Il faut donc se soumettre totalement à l'action de Dieu, annoncée dans la parole du Christ Sauveur, dont l'écoute permet l'entrée de l'Esprit (WA 8, 468, 24).

Mais la passivité spirituelle a un autre fondement : l'efficace souveraine de l'action de Dieu sur l'homme. Dans ses *Resolutiones* des thèses de Leipzig (1519), Luther pose que le libre arbitre est passif en toute œuvre bonne, et il explique ainsi l'attirance *(tractus)* de la grâce :

« L'acte bon est tout entier et totalement de Dieu, car la volonté n'est ravie, attirée, mue que par la grâce, et cette « traction », refluant sur les membres et les forces de l'âme comme du corps, est son action à lui et de nul autre » (WA 2, 421, 9). De même dans le commentaire du *Ps*, 5, 12 : « Les œuvres bonnes sont accomplies lorsque lui seul les fait lui-même totalement en nous, de sorte que nulle part ne nous en revient » (WA 5, 169, 12; cf 176, 9; 177, 11).

En conséquence, Luther insiste parfois fortement sur le silence et la soumission docile à l'influence de Dieu, afin qu'il agisse en notre affectivité (WA 8, 859, 28). Dans la foi, l'homme s'abandonne à l'attirance du Père qui mène au Christ (cf *Jean* 6, 44) :

L'impie ne vient pas au Christ, même après avoir entendu la parole, si le Père ne l'attire et enseigne intérieurement, ce qu'il fait en accordant l'Esprit. Il s'agit là d'une autre attirance *(tractus)* que celle du dehors : le Christ y est manifesté par l'illumination de l'Esprit, par laquelle l'homme est ravi vers le Christ en un très doux ravissement (WA 18, 782, 6).

5° **« Appréhender le Christ » par la foi.** — Si ces commentaires théologiques mettent l'accent sur la passivité, les exposés d'ordre plus pastoral parlent avec non moins d'insistance d'une saisie active par la foi. La dynamique interne de la grâce et la parole réorientent l'affectivité vers l'annonce évangélique du Fils de Dieu s'offrant pour notre rédemption. Alors la foi, par une appropriation personnelle, se saisit du Christ comme donné *pour moi*. Il faut renoncer à considérer la mort du Christ d'une manière détachée, comme un simple événement de l'histoire. « Avec une confiance constante, tu dois présumer que c'est pour tes péchés, que tu es l'un de ceux pour les péchés desquels il a été livré. C'est cette foi qui te justifie : elle fera que le Christ habite, vive et règne en toi » (WA 2, 458, 22). Ce pouvoir transformant du *pro me* de la foi confiante devient ainsi la contrepartie du trouble provoqué par le *sensus peccati*.

L'œuvre de l'Évangile est de rendre présente pour la foi l'œuvre victorieuse du Christ, à savoir que le Fils de Dieu, vrai Dieu et vrai homme, en mourant et en ressuscitant pour nous, a vaincu et détruit le péché, la mort et la damnation. C'est une erreur de faire du Christ un nouveau Moïse et de l'Évangile une nouvelle loi (WA 40 I, 298, 19; OE XV, p. 189), car c'est obscurcir le don saisissant et stupéfiant : « Le Christ est vraiment et proprement tien, avec sa vie, ses œuvres, sa mort, sa résurrection, à tel point que tout ce qu'il est, tout ce qu'il a, tout ce qu'il fait et peut faire, tout cela est tien ». Que le Christ ait souffert et soit mort comme Fils de Dieu est essentiel pour Luther; s'il s'agissait seulement de sa nature humaine, le Christ ne serait qu'un pauvre sauveur, incapable de nous libérer des puissances mauvaises qui nous menacent (WA 26, 319, 33 = OE VI, p. 52; 40 I, 441, 13 = OE XV, p. 287).

L'œuvre de la foi est alors de saisir et de s'approprier la victoire du Christ. Le *sola fide* est ainsi, pour Luther, une conclusion inévitable : autrement, comment cette victoire serait-elle mienne? Quel autre pouvoir ou faculté aurais-je pour saisir le Christ en moi-même, *comme pour moi-même*? Les mots de *Gal.* 2, 20 (« Il m'a aimé et s'est livré pour moi ») annoncent la grâce et la justice chrétienne en toute pureté, car ils disent tout ensemble le don et l'appropriation :

« Ce n'est pas en effet une brebis, un bœuf, de l'or ou de l'argent qu'il a livré pour moi, mais tout ce qu'il était, Dieu tout entier : il s'est livré lui-même pour moi. Pour moi, dis-je, qui étais un pécheur très misérable et entièrement perdu. C'est parce que le Fils de Dieu s'est ainsi livré à la mort que je suis en vie : voilà ce que je m'applique. Et cette application est la véritable force de la foi » (*Comm. sur Gal.*, WA 40 I, 297, 18; OE XV, p. 188).

Une dispute de 1535 présente en thèses ordonnées cette conception de la foi : « (Fides) quae faciat Christum in nobis efficacem contra mortem, peccatum et legem. Haec est autem fides apprehensiva (ut dicimus) Christi, pro peccatis nostris morientis, et pro iustitia nostra resurgentis... Igitur illud *pro Me*, seu *pro Nobis*, si creditur, facit istam veram fidem et secernit ab omni alia fide, quae res tantum gestas audit » (WA 39 I, 45, 16; 46, 7).

La foi qui justifie, dynamisme central de l'existence chrétienne, est donc une saisie active de l'œuvre rédemptrice du Christ comme accomplie pour moi; par elle le Christ agit au cœur de mon existence et me délivre de la mort et du péché qui menacent de m'engloutir dans l'angoisse et le désespoir.

6° **Confiance audacieuse par la promesse de Dieu.** — Le thème de la foi confiante, basée sur le *pro me*, est un aspect bien connu de la doctrine de Luther. Pour le comprendre pleinement, il faut le mettre en connexion avec les instruments objectifs par la médiation desquels l'homme saisit le message du salut. La certitude et la confiance de la foi se fondent sur la parole et les sacrements : Luther dut, on l'a vu, défendre ces idées à la fois contre le moralisme de la scolastique tardive et des prédicateurs populaires et contre le spiritualisme de Carlstadt et Müntzer. Le cœur de la vie spirituelle est l'écoute dans la foi de paroles bien définies : la consécration trinitaire du baptême, les formules d'institution de l'Eucharistie (« pro vobis traditur.., pro vobis effunditur ») et l'absolution prononcée pour la consolation du pécheur (cf WA 40 II, 411, 19-34).

Les sacrements expriment le même message évangélique que celui qui est prêché devant la communauté tout entière; leur importance tient au fait qu'ils appli-

quent *à chacun* les bienfaits du Christ (WA 19, 504, 21). Une simple médiation n'a pas de sens, si l'on ne saisit fermement la relation personnelle qui nous sauve :

« La connaissance sert lorsque je ne doute pas, mais tiens avec une foi droite que le Corps et le Sang du Christ sont pour moi, pour moi, donnés pour moi, dis-je, pour effacer mes péchés comme les paroles du Sacrement l'expriment : « Ceci est mon corps, qui est donné pour vous ». Par cette connaissance, les consciences deviennent joyeuses, libres et assurées » (WA 18, 195, 35).

Dans une confidence éclairante (1532, sous une forme embellie en 1538), Luther affirme que la théologie sacramentelle des scolastiques l'avait empêché de trouver la paix dans l'absolution en concentrant tout son effort sur la contrition. Son directeur spirituel (le maître des novices? Staupitz?) dut intervenir pour lui rappeler que Dieu exige notre confiance en lui; ce qu'il interprète en ce sens que l'absolution sacramentelle est l'objet de foi : « An nescis quod ipse Dominus iussit nos sperare? Hoc uno verbo *(iussit)* ita confirmabar, ut scirem Absolutioni credendum esse » (WA 40 II, 412, 23). Un des griefs les plus nets qu'il fait à l'Église d'avant la Réforme est que l'enseignement sur la confession n'a servi qu'à tourmenter les consciences au lieu de les rassurer dans la foi : « Vous ne nous avez rien dit de la consolation de l'absolution » (WA 30 II, 287, 11).

La règle du *sola fide* et la référence intensément personnelle au *pro me* sont réalisées de façon exemplaire dans la foi humble à la parole divine d'absolution :

Détourne bien ton regard de ta contrition et sois attentif de tout ton cœur à la voix du frère qui t'absout; ne doute pas que cette voix du frère dans le sacrement est une parole divinement prononcée par le Père, le Fils et l'Esprit eux-mêmes, en sorte que tu dépendes totalement de ce que tu entends, et non de ce que tu penses ou fais (WA 40 II, 412, 33).

Le même pouvoir réside dans les paroles de l'institution eucharistique, interprétées depuis 1520 comme le testament du pardon et de la vie nouvelle laissé aux croyants : « Ce sont des paroles de vie et de bénédiction; celui qui croit en elles trouve par cette foi le pardon de tous ses péchés; il est enfant de la vie, il a vaincu l'enfer et la mort » (WA 11, 432, 21).

La promesse de Dieu au baptême (cf *Marc* 16, 16) pose le fondement de cette libération, et le baptisé fera bien d'y recourir quand la crainte du péché l'oppresse :

Son cœur sera merveilleusement réconforté et tout animé d'espoir en la miséricorde, s'il considère à quel point il est impossible que soit menteuse la promesse qui lui a été faite, qu'elle est encore entière et inchangée et que nul péché ne saurait la modifier... Avec elle, il a de quoi faire opposition aux insultes de l'adversaire, il a de quoi objecter aux péchés qui lui troublent la conscience, il a de quoi tenir tête à l'horreur de la mort et du jugement. Enfin, il tient ce qui sera le secours contre toutes les tentations *(De captivitate..*, WA 6, 528, 24; OE II, p. 202-203).

L'écoute dans la foi conduit à la bonne conscience, qui ne vient ni d'un effort moral, ni d'une expérience spirituelle dissociée des médiations extérieures voulues de Dieu. Le fruit de la *fides sacramenti* est ainsi une confiance vraiment audacieuse devant Dieu (WA 8, 106, 11). Mais cette révélation de grâce ne relève pas de l'inaccessible *Deus nudus*; elle vient du Dieu incarné dans le Christ qui, selon la promesse sacramentelle, imprègne notre vie de ses dons gracieux (WA 8, 594, 2; OE III, p. 116). Luther avait bien conscience d'ailleurs de la nouveauté de cette doctrine de la foi transformante par rapport à la tradition catholique; à ses yeux, la papauté, en n'orientant pas les consciences vers le Christ *extra nos*, ne peut que provoquer le doute et même le désespoir :

Il faut donc que nous rendions grâces à Dieu d'avoir été affranchis de ce monstre de l'incertitude et de pouvoir à présent tenir fermement que le Saint-Esprit s'écrie et qu'il émet ce soupir inexprimable dans notre cœur. Et voici ce qui fonde tout en nous; l'Évangile ordonne que nous ne regardions pas au bien que nous faisons et à notre perfection, mais à Dieu lui-même qui promet, et au Christ médiateur... Et voilà pourquoi notre théologie est certaine : elle nous arrache à nous-même et nous établit hors de nous, pour que nous ne prenions pas appui sur nos forces, notre conscience, nos sens, notre personne et nos œuvres, mais que nous prenions appui sur ce qui est au-dehors de nous : la promesse et la vérité de Dieu qui ne peuvent tromper (WA 40 I, 589, 15; OE XVI, p. 97).

7° Échange avec le Christ, hors de nous. — Ce qui est objectivement médiatisé par la parole et les sacrements, et saisi par la foi, c'est le Christ en sa *relation* salvifique avec nous. En accueillant la parole, je saisis le Christ qui autrefois a porté mes péchés et qui maintenant est *pour moi* au point d'être une seule chair et un seul corps avec moi « per intimam et ineffabilem transmutationem peccati nostri in illius iustitiam » (WA 5, 311, 14). C'est ainsi au centre même de sa vie spirituelle que le croyant réalise sa condition comme un échange avec le Christ (WA 1, 593, 30), une participation à ses attributs (WA 6, 133, 11), une communion nuptiale de biens avec lui (WA 7, 25, 34; 54, 31; 55, 7), une inhésion et agglutination à lui (WA 40 I, 283, 30; OE XV, p. 179), enfin une permutation entre son péché et la justice du Christ (443, 23; OE XV, p. 288). Dans l'activité de la foi appréhensive, je prends possession de sa victoire comme mort de mon péché, et sa parfaite justice devient mienne par grâce. Dans la passivité sous le *raptus* de la grâce, je suis emporté hors de ma condition déchue dans la sphère de sa justice invincible. Le traité *De la liberté chrétienne* (1520) donne l'exposé classique de cette nouvelle relation nuptiale avec le Christ :

Christ est plénitude de grâce, de vie et de salut : l'âme ne possède que ses péchés, la mort et la condamnation. Qu'intervienne la foi et, voici, Christ prend à lui les péchés, la mort et l'enfer; à l'âme en revanche sont donnés la grâce, la vie et le salut. Car il faut bien que le Christ, s'il est l'époux, accepte tout ce qui appartient à l'épouse et, tout à la fois, qu'il fasse part à l'épouse de tout ce qu'il possède lui-même (WA 7, 54, 39; OE II, p. 282).

Le commentaire de *Gal.* 2, 20 fut l'occasion d'un retour sur le même thème en 1531-1535 (WA 40 I, 284, 15; OE XV, p. 179).

Deux présupposés théologiques de cette doctrine doivent être explicités si on veut la comprendre pleinement. Le premier est la conception personnaliste et dramatique de la rédemption, formulée par Luther dès 1517 en dépendance d'*Hébr.* 2, 14 et plus largement reprise dans le commentaire sur *Galates* (spécialement 3 13), où Luther décrit comment les péchés du monde ont « assailli » la personne du Christ (WA 40 I, 439, 17; OE XV, p. 285-286). Ce qui advint dans la passion lui paraît bien décrit par le *Victimae paschali laudes* : « Mors et vita duello Conflixere mirando : Dux vitae mortuus Regnat vivus » (cité 439, 2; p. 286). La puissance divine était à l'œuvre, et la puissance destructrice de la mort se perdit elle-même dans sa vaine tentative de l'emporter sur la Personne divine chargée de nos péchés (443, 29; p. 288-289). Plus loin, Luther dévoile ce qui n'était

qu'implicite dans ce passage : nous ne devons pas considérer le Christ comme juste en lui-même et pour lui-même. Non, il est le grand Prêtre et rédempteur donné par le Père, que nous avons à connaître et à nous approprier dans la foi qui sauve (448, 17; p. 292).

Le second présupposé est l'insistance constante de Luther sur l'*extra nos* de l'imputation. La justification par la foi est une *relation*, non une assimilation substantielle. Les dons divins nous sont conférés en conséquence de cette nouvelle relation, car l'application que Dieu en fait *(reputatio)* est efficace : « Nam favente et reputante Deo vere accipitur spiritus donum et gratia... Deus enim sicut diligit reipsa, non verbo tantum, ita et favet re praesente, non tantum verbo » (WA 2, 511, 17).

Mais la justification elle-même est affaire de grâce, c'est-à-dire pardon divin et acquittement à cause du Christ; ensuite seulement viennent les dons et l'usage que nous en faisons. Luther est conscient du paradoxe et y insiste : la justice du Christ est en nous et néanmoins hors de nous en lui; elle est notre bien propre, mais il reste que c'est lui qui l'accomplit (WA 46, 44, 34). « Être hors de nous veut dire être hors de nos forces. La justice est bien notre possession, parce qu'elle nous est donnée par miséricorde; et cependant elle nous est étrangère parce que nous ne l'avons pas méritée » (WA 39 I, 109, 1). Comme étrangère, cette justice ne perd jamais son caractère de don; elle n'autorise jamais une complaisance en notre perfection spirituelle mais appelle toujours une extrême gratitude.

Dans sa réponse à Latomus (1521), Luther introduit une distinction précieuse entre *grâce* et *don* dans la discussion sur l'appropriation de la justification. En Dieu, grâce s'oppose à colère, et l'une et l'autre se déversent sur les hommes en un tout indivisible. Le pécheur est entièrement sous la colère, tandis que le juste est pleinement accepté, pleinement pardonné et agréable à Dieu à cause du Christ (WA 8, 106, 37; 107, 32). Le don est accordé immédiatement après la justification, mais comme point de départ d'une pureté en lutte contre le péché : « Tous les péchés ont été remis par la grâce, mais pas encore entièrement guéris par le don... Le don en effet est infus.., il est en œuvre pour extirper le péché » (107, 21).

Pourtant, le changement le plus fondamental, un renouvellement réel et total de l'esprit, est intervenu par mode d'attribution et d'imputation *(reputative seu imputative)*. Dès le baptême, nous devenons « justes et saints », car nos péchés sont pardonnés en raison de la justice invincible du Christ, devenue nôtre dans la foi par l'heureux échange :

> Iusti autem (sumus), quia certum est nos baptizatos esse in sanguine Christi et receptos a Patre in gratiam propter Christum, in quem credimus, hic prorsus sancti et iusti sumus imputative, quia non imputatur nobis peccatum (WA 39 I, 562, 15). Reputatione divina sumus revera et totaliter iusti, etiamsi adhuc adsit peccatum (563, 13),

8° **Élan spontané vers le bien.** — Avec son éloquence peu commune, Luther a souvent décrit l'élan désintéressé vers l'obéissance, le service et la charité, tel qu'il découle de la foi en Christ :

> Cette mortification et purification (qui se produit dans l'infusion de la foi, de l'espérance et de la charité) fait que l'homme, dépouillé de ses œuvres, apprend à s'appuyer sur Dieu seul et à faire des œuvres bonnes, non plus comme des actes méritoires pour lesquels il cherche récompense, mais avec un élan *(affectu)* gratuit, libre et spontané pour plaire à Dieu; il ne se fie en rien à ses œuvres, mais par elles travaille à la gloire de Dieu (WA 5, 169, 1).
>
> Ainsi un chrétien qui vit dans cette ferme confiance envers Dieu, connaît toutes choses, peut toutes choses, ose toutes choses qui sont à accomplir et accomplit toutes choses joyeusement et librement, non pour accumuler nombre de mérites et de bonnes œuvres, mais parce que pour lui c'est une joie que de plaire ainsi à Dieu, et il sert Dieu purement, gratuitement; il lui suffit que cela plaise à Dieu (*Des bonnes œuvres*, WA 6, 207, 26; OE I, p. 216; cf WA 5, 169, 1).

L'explication de cette spontanéité pour le bien est simple : par la foi, le cœur est imprégné de la parole toujours active de Dieu, pénétré par elle comme le charbon par le feu (6, 95, 10). Et cela sous la motion de l'Esprit :

> Si Dieu agit en nous, la volonté, changée et suavement conquise par l'Esprit de Dieu, veut à nouveau et agit par simple plaisir et inclination, de son propre gré et non par contrainte; de la sorte, elle ne se laisse détourner par aucune puissance contraire, elle ne peut même être vaincue et forcée par les puissances de l'enfer, mais persiste à vouloir le bien, y trouver son plaisir et l'aimer (*Du serf arbitre*, WA 18, 634, 37; OE V, p. 52-53, trad. remaniée; cf 747, 25; p. 182).

Cette affectivité nouvelle suscitée par la foi a trouvé sa description classique dans deux œuvres majeures de Luther. Dans le *De captivitate*, elle est présentée comme le fruit du Corps et du Sang du Christ donnés en testament pour la rémission des péchés : par la foi en ce sacrement, l'homme « est ravi en Christ, ce testateur si généreux et bienveillant, et devient un homme tout autre, un homme nouveau » (WA 6, 515, 29; OE II, p. 186). Dans la préface à la traduction de l'*Épître aux Romains*, il s'agit d'une mort pour une nouvelle naissance : « La foi est une œuvre divine en nous, qui nous transforme et nous fait renaître de Dieu.., elle met à mort le vieil Adam, fait de nous un homme tout autre par le cœur, le courage, le sentiment et toutes les puissances, et porte avec elle l'Esprit Saint » (WADB 7, 10, 6).

9° **Purification quotidienne du péché.** — L'expérience commune des croyants fit voir à Luther que cet élan spontané vers le bien ne se manifeste qu'en des rencontres passagères avec la grâce. Bien que le péché soit remis *(remissum)* par la miséricorde divine à cause du Christ, il n'est pas encore détruit et extirpé *(nondum abolitum et expurgatum)* par le don de l'Esprit. Une image revient souvent dans les exposés sur la situation du croyant, celle du blessé laissé à demi-vivant sur le bord du chemin et que le bon samaritain place en convalescence dans l'Église pour qu'il retrouve la pleine santé : « L'Église est donc cette hôtellerie, où, après avoir reçu la grâce du baptême, nous sommes tous les jours soignés pour nos péchés » (WA 2, 413, 33; cf 495, 1; 586, 13; l'idée vient visiblement d'Augustin, *In Joannem* 41, 9-13; cf DS, *supra*, col. 1210-1211).

La grande œuvre qui reste après la justification est donc « cette purification quotidienne du péché, le renouvellement de l'esprit de jour en jour, le progrès de vertu en vertu, la destruction du corps de péché » (WA 5, 299, 28). Elle ne cesse jamais, « car toute la vie des fidèles est un combat et une haine contre les restes du péché dans la chair, qui murmure contre l'esprit et la foi » (WA 39 I, 394, 13). La terminologie qui sert à exprimer cette situation du croyant est bien développée dans la réponse à Latomus, en rapport avec la distinction entre *gratia* et *donum* (cf *supra*, col. 1237; voir

aussi WA 8, 107, 13; 196,'20). Avant que la foi ne s'approprie la grâce, le péché ne trouve aucun obstacle à son œuvre de folie et de condamnation *(peccatum regnans)*; par la justification, il est enchaîné, lié, destiné à une éventuelle extinction *(peccatum regnatum)*. Son pouvoir tyrannique a pris fin, sa *vis accusandi* est brisée; néanmoins il demeure, comme les Jébuséens et les Amorites, dans la terre promise pour être péniblement expulsé (88, 25; 91, 24; 92, 3; 94, 8).

En commentant le *ps.* 51, 4 *(Amplius lava me...)*, Luther revient sur cette seconde phase de la justification (WA 40 II, 350-358). Il ne suffit pas que le péché soit remis par la grâce, car il peut conduire à une rechute, mais il doit être entièrement détruit (349, 6). Avec l'aide de l'Esprit, on ne cédera pas à ses entraînements; bien plus, on sera porté à « une lutte perpétuelle contre les restes du péché » (352, 35). En effet :

> Le péché ne nous condamne plus, mais il reste, nous trouble et nous empêche d'être ravis d'amour envers Dieu, de croire avec tout notre cœur, d'être chastes, paisibles, bienfaisants..; presque tous nos membres avec leurs vices travaillent contre la loi de Dieu. Si nous n'y faisons pas obstacle avec grand effort, si nous ne combattons pas, il y a danger que ces vices ne grandissent et nous ramènent à l'impiété d'autrefois (354, 21).
>
> La seconde phase... est l'infusion de l'Esprit avec ses dons : il nous éclaire sur les tendances perverses de l'esprit et de la chair pour que nous puissions nous défendre contre les opinions diaboliques.., pour que grandisse chaque jour la connaissance de Dieu et ses autres dons, chasteté, patience, pour que notre corps et les convoitises soient détruits, afin de ne plus leur obéir (358, 19).

Plus tard, dans les *Disputes contre les Antinomistes* (1537-1539), Luther insiste pour qu'on ne cesse de prêcher la loi « afin d'inviter les hommes pieux à persévérer dans la pénitence jusqu'à la fin de la vie » (WA 39 I, 399, 5). Il est périlleux de négliger les dangers spirituels et d'oublier que la vie chrétienne est une *lutte* et un *combat* jusqu'à la fin (495, 11). Dans sa pensée, le chrétien qui a été saisi par la grâce de Dieu dans le Christ demeure en situation de passage et doit toujours lutter pour sa purification définitive, qui ne se fait qu'avec la mort : « N'imagine pas que la vie du chrétien est stabilité et repos; elle est passage et progrès des vices à la vertu, de gloire en gloire et de vertu en vertu : celui qui n'est pas en passage, ne le crois pas chrétien » (WA 2, 536, 3).

1. **Instruments de travail.** — La bibliographie concernant Luther est immense : répertoires annuels dans LJ depuis 1925 (cf H. Junghans, *Inhalt, Ordnung und Form der Lutherbibliographie*, t. 42, 1975, p. 126-130) et dans ARG, *Beiheft. Literaturbericht*, depuis 1975. — En français : E.-G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, 3 vol., Paris, 1961-1964 (t. 1, p. 311-334, bibliographie raisonnée); J. Delumeau, *Naissance et affirmation de la Réforme*, coll. Nouvelle Clio 30, Paris, 1965, 1968, p. 7-41; bulletins périodiques dans *Revue historique*, RHE, *Recherches de science religieuse*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, etc.

Collections de documents : O. Scheel, *Dokumente zu Luthers Entwicklung* (jusqu'en 1519), 2e éd., Tübingen, 1929; W. Köhler, *Dokumente zum Ablassstreit von 1517*, 2e éd., Tübingen, 1934. — Guide des éditions allemandes : K. Aland, *Hilfsbuch zum Lutherstudium*, 3e éd., Witten, 1970.

2. **Éditions et traductions.** — Éd. classique commencée par J. Knaake en 1883 : *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 58 vol. parus; ... *Briefwechsel*, 14 vol.; ... *Tischreden*, 6 vol.; *Deutsche Bibel*, 11 vol. — *Luthers Werke in Auswahl*, éd. O. Clemen, etc, 8 vol., Bonn, 1912-1914, et Berlin, 1966 svv.

En allemand moderne : *Ausgewählte Werke*, éd. H. Borcherdt et G. Mertz, 3e éd., Munich, 1948 svv; *Evangelien-Auslegung*, éd. E. Mülhaupt, 4e éd., Göttingen, 1964 svv; *Epistel-Auslegung*, éd. E. Ellwein, Göttingen, 1963 svv. — En d'autres langues : *Luther's Works*, éd. J. Pelikan et H.T. Lehmann, St. Louis et Philadelphie, 1955 svv. — *Œuvres*, vol. I-X, XV-XVI, Genève, 1957 svv (pour les œuvres séparées en français, cf Léonard, *Histoire..*, t. 1, p. 316). — *Scritti religiosi di M. Luthero*, éd. V. Vinay, Turin,' 1967. — *Obras de M. Lutero*, 5 vol., Buenos Aires, 1967 svv.

Éd. plus anciennes, cf H. Volz, RGG, t. 4, 1960, col. 520-523.

3. **Histoire de la recherche.** — 1° *Ouvrages généraux.* — E.W. Zeeden, *M. Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums*, 2 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1950-1952. — H. Bornkamm, *Luther im Spiegel der Geistesgeschichte*, Heidelberg, 1955; Göttingen, 1970. — G. Müller, *Neuere Literatur zur Theologie des jungen Luther*, KD, t. 11, 1965, p. 325-357. — *Wandlungen des Lutherbildes*, éd. K. Forster, Wurtzbourg, 1966. — B. Lohse, *Die Lutherforschung im deutschen Sprachbereich seit 1966*, LJ, t. 38, 1971, p. 91-120. — E.M. Carlson, *The Reinterpretation of Luther* (sur les études en suédois), Philadelphie, 1948. — J. Pelikan, *Interpreters of Luther*, Philadelphie, 1968. — J. Delumeau, *Naissance..*, p. 281-300.

2° *Congrès.* — *Lutherforschung heute*, éd. V. Vajta, Berlin, 1958. — *Luther und Melanchthon*, éd. V. Vajta, Göttingen, 1961. — *The Church. Mysticism, Sanctification and the Natural in Luther's Thought*, éd. I. Asheim, Philadelphie et Göttingen, 1967. — *Luther and the Dawn of the Modern Era*, éd. H.A. Oberman, Leyde, 1974.

3° *Interprétation des catholiques.* — *Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochlaeus*, 3 vol., Münster, 1943. — O.H. Pesch, *Zwanzig Jahre katholische Lutherforschung*, LR, t. 16, 1966, p. 392-406. — R. Stauffer, *Le catholicisme à la découverte de Luther*, Neuchâtel, 1966; trad. angl., Londres et Richmond, 1967. — P. Manns, *Lutherforschung heute. Krise und Aufbruch*, Wiesbaden, 1967. — A. Hasler, *Luther in der katholischen Dogmatik*, Munich, 1968. — W. Benya, *Das moderne katholische Lutherbild*, Essen, 1969. — A. Peters, *Luthers Rechtfertigungslehre in der Interpretation der modernen katholischen Theologie*, NZST, t. 12, 1970, p. 267-293. — E. Iserloh, *Aufhebung des Lutherbannes?*, dans *Von Konstanz nach Trient*, Paderborn, 1972, p. 365-367.

4. **Biographies.** — 1° *Luther sur Luther.* — On discute aujourd'hui la valeur des confidences autobiographiques de Luther (par exemple : préface à l'éd. des œuvres latines, 1545, WA 54, 179-187; commentaires, WA 40 II, 331, 26; 411-412; 444, 16; WA 43, 537; WA 44, 485; WA *Tischreden*, n. 1681, 3232, 4007, 5247, 5518, 5553), notamment la date et le contenu de sa « découverte de la Réforme »; voir études rassemblées par B. Lohse, *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther*, Darmstadt, 1968 (reprend entre autres : H. Bornkamm, *Zur Frage der Iustitia Dei..*, ARG, t. 52, 1961, p. 15-29; t. 53, 1962, p. 1-59; O.H. Pesch, *Zur Frage nach Luthers reformatorischer Wende*, dans *Catholica*, t. 20, 1966, p. 216-243, 264-280). — B. Köster, *Bemerkungen zum zeitlichen Ansatz des reformatorischen Durchbruchs bei M.L.*, ZKG, t. 86, 1975, p. 208-214.

E. Bizer, *Fides ex auditu*, 3e éd., Neukirchen, 1966. — G. Pfeiffer, *Das Ringen des jungen Luther um die Gerechtigkeit Gottes*, LJ, t. 26, 1959, p. 25-55. — K. Aland, *Der Weg zur Reformation*, Munich, 1965. — P. Hacker, *Das Ich im Glauben bei M. L.*, Gratz, 1966; trad. angl., Chicago, 1970. — M. Kroeger, *Rechtfertigung und Gesetz*, Göttingen, 1968. — H.W. Krumwiede, *Die Wiederentdeckung des Evangeliums..*, dans *Jahrbuch... für niedersächsische Kirchengeschichte*, t. 68, 1970, p. 183-207. — O. Bayer, *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende..*, Göttingen, 1971.

2° *Biographies modernes.* — K.A. Meissinger, *Der katholische Luther*, Munich, 1952. — F. Lau, *Luther*, Berlin, 1959; trad. angl., Philadelphie, 1962; japon., Tokyo, 1966; polon., Varsovie, 1966. — H. Fausel, *Dr. M. Luther. Leben und Werk*,

2 vol., Munich-Marbourg, 1966. — P. Meinhold, *Luther heute. Wirken und Theologie M. Luthers..*, Berlin-Hambourg, 1967. — R. Friedenthal, *Luther. Sein Leben und seine Zeit*, Munich, 1967; trad. angl., New York, 1970; japon., 1973.

J. Mackinnon, *Luther and the Reformation*, 4 vol., Londres, 1925-1930. — R.H. Bainton, *Here I Stand*, New York, 1950; trad. allem., Göttingen, 1952; espagn., Buenos Aires, 1955. — R.H. Fife, *The Revolt of M. Luther*, New York, 1957.

L. Febvre, *Un destin : M. Luther*, Paris, 1928; 4e éd., 1948. — R.-J. Lovy, *Luther*, Paris, 1964 (excellente introduction). — G. Miegge, *Lutero giovane*, 2e éd., Milan, 1964.

3° *Études psychologiques.* — E.H. Erikson, *Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History*, New York, 1958; trad. allem., 1964; franç., 1968; ital., 1967; néerl., 1967; norvég., 1970; ouvrage souvent discuté : cf H. Bornkamm, ZTK, t. 66, 1969, p. 38-61; R.H. Bainton, dans *Religion in Life*, t. 40, 1971, p. 450-478, et L, t. 44, 1973, p. 123-130; G.A. Lindbeck, dans *Soundings*, t. 56, 1973, p. 210-227; L.W. Spitz, dans *Historical Interpretation and Religious Biography*, 1973, p. 182-209. — R. Dalbiez, *L'angoisse de Luther*, Paris, 1974.

4° *Interprétations marxistes.* — K. Kleinschmidt, *M. Luther*, Berlin, 1953. — L. Stern, *M. Luther und Ph. Melanchthon. Ihre ideologische Herkunft..*, Berlin, 1953. — G. Fabrunke, *M. Luther als Nationalökonom*, Berlin, 1963. — R. Müller-Streisand, *Luthers Weg von der Reformation zur Restauration*, Halle, 1964. — G. Zschabitz, *Luther, Grösse und Grenze*, t. 1, Berlin, 1967. — G. Wartenberg, *Bibliographie der marxistischen Luther-Literatur in der DDR 1945-1966*, LJ, t. 35, 1968, p. 162-172. — A. Friesen, *Reformation and Utopia. The Marxist Interpretation..*, Wiesbaden, 1974.

5. **Études sur la pensée de Luther.** — 1° *Études générales.* — J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, 2 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1939-1940; 4e éd., 1962; trad. angl., New York et Londres, 1968; franç., 3 vol., Paris, 1970-1971. — R. Hermann, *Gesammelte Studien zur Theologie Luthers und der Reformation*, Göttingen, 1960. — P. Althaus, *Die Theologie M. Luthers*, Gütersloh, 1963; trad. angl., Philadelphie, 1966; *Die Ethik M.L.*, Gütersloh, 1965; trad. angl., Philadelphie, 1972. — G. Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen, 1964; trad. angl., Philadelphie, 1970. — K.O. Nilsson, *Simul. Das Miteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie*, Göttingen, 1967. — U. Asendorf, *Eschatologie bei Luther*, Göttingen, 1967. — R. Hermann, *Luthers Theologie*, Berlin, 1967. — E. De Negri, *La teologia di Lutero..*, Florence, 1967; trad. allem., Darmstadt, 1973. — E. Iserloh, *Die protestantische Reformation*, dans *Handbuch der Kirchengeschichte*, t. 4, Fribourg-en-Brisgau, 1967, p. 1-446 (2e éd., 1975); *Luther und die Reformation*, Aschaffenburg, 1974. — P. Chaunu, *Le temps des Réformes..*, Paris, 1975.

2° *Herméneutique.* — B.A. Gerrish, *Grace and Reason*, Oxford, 1962. — A. Peters, *Luther und die existentiale Interpretation*, dans *Lutherische Monatshefte*, t. 4, 1965, p. 466-473. — J. Lortz, *M.L. Grundzüge seiner geistigen Struktur*, dans *Reformata reformanda..*, t. 1, Münster, 1965, p. 214-246; trad. angl. dans *Catholic Scholars Dialogue with Luther*, Chicago, 1970. — O.H. Pesch, *Der hermeneutische Ort der Theologie bei Thomas von Aquin und M. Luther..*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 146, 1966, p. 159-212. — F. Beisser, *Claritas Scripturae bei M. Luther*, Göttingen, 1966. — G. Ebeling, *Lutherstudien*, t. 1, Tübingen, 1971, p. 286-301 Luther und die Bibel.

3° *Dieu. Création.* — D. Löfgren, *Die Theologie der Schöpfung bei Luther*, Göttingen, 1960. — G. Rost, *Der Prädestinationsgedanke in der Theologie M. Luthers*, Berlin, 1965. — G. Ebeling, *Cognitio Dei et hominis*, dans *Geist und Geschichte der Reformation* (Festschrift H. Rückert), Berlin, 1966, p. 271-322 = *Lutherstudien*, t. 1, p. 221-272. — O.H. Pesch, *Die Frage nach Gott bei Thomas von A. und M. Luther*, L., t. 41, 1970, p. 1-25; trad. angl., Philadelphie, 1972. — W. Joest, *Zur Frage der Gottesanschauung bei Luther und Thomas..*, *ibidem*, p. 26-39. — K. Schwarzwäller, *Theologia crucis. Luthers Lehre von der Prädestination nach De servo arbitrio*, Munich, 1970. — H. Olsson, *Schöpfung, Vernunft und Gesetz in Luthers Theologie*, Upsal, 1971. — L. Urban, *Was Luther a Thoroughgoing Determinist?*, dans *Journal of theological Studies*, t. 22, 1971, p. 113-139. — E. Jüngel, « *Quae supra nos nihil ad nos...* », dans *Evangelische Theologie*, t. 32, 1972, p. 197-240. — B.A. Gerrish, « *To the Unknow God* »*: Luther and Calvin on the Hiddenness of God*, dans *Journal of Religion*, t. 53, 1973, p. 263-292.

4° *Christologie.* — M. Elze, *Das Verständnis der Passion Jesu im ausgehenden Mittelalter und bei Luther*, dans *Geist und Geschichte der Reformation..*, p. 127-151. — A. Peters, *Das Christuszeugnis Luthers*, dans *Jesusbilder in theologischer Sicht*, Munich, 1966, p. 261-298. — I.D.K. Siggins, *M. Luther's Doctrine of Christ*, New Haven-Londres, 1970. — U. Asendorf, *Gekreuzigt und Auferstanden. Luthers Herausforderung an die moderne Theologie*, Hambourg, 1971. — M. Lienhard, *Luther témoin de Jésus-Christ..*, Paris, 1973.

5° *Justification. Vie chrétienne.* — W. Joest, *Paulus und das Lutherische Simul Iustus et peccator*, KD, t. 1, 1965, p. 269-320; *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen, 1967. — M. Schloenbach, *Heiligung als Fortschreiten und Wachstum des Glaubens in Luthers Theologie*, Stuttgart, 1963. — D.C. Ziemke, *Love for the Neighbour in Luther's Theology..*, Minneapolis, 1963. — O.H. Pesch, *Freiheitsbegriff und Freiheitslehre bei Thomas von A. und Luther*, dans *Catholica*, t. 17, 1963, p. 197-244; *Theologie der Rechtfertigung bei M. Luther und Thomas..*, Mayence, 1967. — O. Modalsli, *Das Gericht nach den Werken*, Göttingen, 1963. — F. W. Kantzenbach, *Christusgemeinschaft und Rechtfertigung*, L, t. 35, 1964, p. 34-45. — P. Manns, *Fides absoluta — fides incarnata*, dans *Reformata reformanda..*, t. 1, p. 265-312. — T. Beer, *Die Ausgangspositionen der lutherischen und der katholischen Lehre von der Rechtfertigung*, dans *Münchener theologische Zeitschrift*, t. 18, 1967, p. 189-204. — E. Iserloh, *Gratia et donum.., nach Luthers Schrift wider Latomus*, dans *Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation..*, p. 141-156. — G. Wertelius, *Oratio continua. Das Verhältnis zwischen Glaube und Gebet..*, Lund, 1970. — G. Philips, *La justification luthérienne et le concile de Trente*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 47, 1971, p. 340-358. — K.H. zur Mühlen, *Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*, Tübingen, 1972. — O. Hof, *Luthers Unterscheidung zwischen dem Glauben und der Reflexion auf den Glauben*, KD, t. 18, 1972, p. 294-324. — W. von Loewenich, *Duplex iustitia..*, Wiesbaden, 1972.

6° *Sacrements.* — L. Grane, etc, *Evangelium og Sakraments..*, Copenhague, 1962. — J. Lortz, *Sakramentales Denken beim jungen Luther*, LJ, t. 36, 1969, p. 9-40. — A. Peters, *Sakrament und Ethos nach Luther*, *ibidem*, p. 41-79. — R. Bornert, *Parole et sacrement en perspective luthérienne et catholique*, dans *Istina*, t. 45, 1972, p. 22-50. — K.H. zur Mühlen, *Zur Rezeption der augustinischen Sakramentsformel « Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum » in der Theologie Luthers*, ZTK, t. 70, 1973, p. 50-76.

L. Grönvik, *Die Taufe in der Theologie M. Luthers*, Göttingen, 1968. — H. Kasten, *Taufe und Rechtfertigung bei Thomas v. A. und M. Luther*, Munich, 1970. — B. Lohse, *Die Privatbeichte bei Luther*, KD, t. 14, 1968, p. 207-228.

V. Vajta, *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*, Stockholm-Göttingen, 1952; trad. angl., Philadelphie, 1958. — C.F. Wisloff, *Nattverd og Messe*, Oslo, 1957; trad. angl., *The Gift of Communion. Luther's Controversy with Rome..*, Minneapolis, 1964. — A. Peters, *Realpräsenz..*, Berlin, 1960. — H.B. Meyer, *Luther und die Messe*, Paderborn, 1965. — F. Mann, *Das Abendmahl beim jungen Luther*, Munich, 1971. — H. Hilgenfeld, *Mittelalterliche-traditionelle Elemente zu Luthers Abendmahlsschriften*, Zurich, 1971.

7° *Ecclésiologie. Ministères.* — E. Ebenter, *Luther und das Konzil*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 84, 1962, p. 1-48 = TJ, 1967, p. 500-548. — W. Hohne, *Luthers Anschauung über die Kontinuität der Kirche*, Berlin, 1963. — K.G. Steck, *Lehre und Kirche bei Luther*, Berlin, 1963. — F. Refoulé, *L'Église et le Saint-Esprit chez Luther et dans la théologie catholique*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 48, 1964, p. 428-470. — J. Pelikan, *Obedient Rebels. Catholic Substance and Protestant Principle in Luther's Reformation*, Londres, 1964. — C.T. Johns, *Luthers Konzilsidee*,

Berlin, 1966; *Spirit versus Scripture..*, New York, 1968. — B. Ulianich, *La Chiesa in Lutero, 1509-1521*, Bologne, 1967. — J. Lortz, *Zur Kirchenidee des jungen Luther*, dans *Wahrheit und Verkündigung*, Munich, 1967. — F.W. Kantzenbach, *Strukturen in der Ekklesiologie des älteren Luther*, LJ, t. 34, 1968, p. 48-77; *Jesus Christus Haupt der Kirche*, t. 41, 1974, p. 7-44. — W. Brunotte, *Das geistliche Amt bei Luther*, Berlin, 1959. — H. Lieberg, *Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon*, Göttingen, 1962. — J. Aarts, *Die Lehre M. Luthers über das Amt der Kirche*, Helsinki, 1972. — W. Stein, *Das kirchliche Amt bei Luther*, Wiesbaden, 1974.

8° *Vie chrétienne et monde. — Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen*, éd. H.H. Schrey, Darmstadt, 1969 (réimp. d'études diverses). — *Zur Zwei-Reiche-Lehre Luthers*, éd. G. Sauter, Munich, 1973 (réimpressions; bibliogr. par J. Haun, p. 215-245). — R. Ohlig, *Die Zwei-Reiche-Lehre Luthers in der Auslegung der deutschen lutherischen Theologie... seit 1945*, Berne-Francfort, 1974.

J. Heckel, *Lex charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie M. Luthers*, éd. revue, Darmstadt, 1973. — J. M. Tonkin, *Luther's Interpretation of Secular Reality*, dans *Journal of Religious History*, t. 6, 1970, p. 133-150. — A. Hakamies, *« Eigengesetzlichkeit » der natürlichen Ordnungen als Grundproblem der neueren Lutherdeutung*, Witten, 1971. — E. Mülhaupt, *Luthers Denken über Frieden und Gewalt*, L, t. 43, 1971, p. 16-32. — *Luther und die Obrigkeit*, éd. G. Wolf, Darmstadt, 1972 (réimpressions). — J. Vercruysse, *Autorität und Gehorsam in Luthers Erklärungen des vierten Gebotes*, dans *Gregorianum*, t. 54, 1974, p. 447-476.

W.H. Lazareth, *Luther on the Christian Home*, Philadelphie, 1960. — L. Asheim, *Glaube und Erziehung bei Luther*, Heidelberg, 1961.

9° *Thèmes divers.* — R. Wagner, *Luthers Gedanken über das Gebet*, L, t. 20, 1938, p. 7-14, 46-64. — L. Ludolphy, *Luther als Beter*, L, t. 33, 1962, p. 128-141. — F. Bravo, *Naturaleza del sacerdocio común de los creyentes según Lutero*, dans *Revista española de teologia*, t. 22, 1962, p. 179-254; *Formación de la doctrina... sobre el sacerdocio común... desde 1512 a 1523*, dans *Scriptorium Victoriense*, t. 10, 1963, p. 46-90.

B. Gherardini, *La Madonna in Lutero*, Rome, 1967. — H. Düfel, *Luthers Stellung zur Marienverehrung*, Göttingen, 1968.

J.M. Headley, *Luther's View of Church History*, New Haven, 1963; *Luther and the Fifth Lateran Council*, ARG, t. 64, 1973, p. 55-78. — S. Mühlmann, *Luther und das Corpus Iuris Canonici bis zum Jahre 1530*, dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung... Kanonistische Abteilung*, t. 58, 1972, p. 235-305. — H. Kunst, *M. Luther als politischer Berater seines Landesherrn*, dans *Festschrift U. Scheuner*, Berlin, 1973, p. 307-362. — H.U. Delius, *Zu Luthers historischen Quellen*, LJ, t. 42, 1975, p. 71-125.

Jared Wicks.

LUTHÉRIENNES (spiritualités). — Tout se joue ici sur une question existentielle : « Wie krieg *ich* einen gnädigen Gott? », mot à mot : « Comment obtenir un Dieu qui *me* soit miséricordieux? ». On le sait, c'est la question lancinante que, durant une dizaine d'années de couvent, le jeune moine Martin Luther ne cesse de se poser. Entré chez les augustins d'Erfurt à l'âge de vingt-deux ans, il n'a ni amour déçu, ni fuite devant des échecs professionnels, ni peur devant un monde exaltant et terrifiant par les soubresauts qui l'agitent au passage du moyen âge à la Renaissance; mais uniquement, fiché au plus profond de son être, le désir d'être un chrétien parfait et, pour cela, en plein accord avec Dieu. Barré le chemin des œuvres toujours défaillantes et des mérites insuffisants, impossible et folle la tentative d' « escalader le ciel », il ne lui reste que la confiance en un Dieu qui serait éternellement le prochain secourable et jamais plus le juge implacable : longtemps il erre d'élans en désespoirs, de résolutions ascétiques en découragements pathétiques, épuisant tour à tour toutes les vertus de l'obéissance monastique, de l'intercession des saints et de la Vierge, des disciplines intellectuelles et des mortifications. Tout restera vain tant que ne se sera pas produit le renversement décisif dans sa lecture de la réalité : très précisément, c'est le concept central de la justice divine qui bascule d'un coup; Dieu n'est plus le censeur impitoyable qui jauge inexorablement les tentatives des hommes pour se rapprocher de lui; il n'est plus celui qui applique un code rigoureux de principes et de peines, il est celui qui communique au pécheur une nouvelle qualité d'être; il le déclare et le rend juste, dans la mesure même où l'homme révolté reconnaît son erreur, la confesse et s'en repent, c'est-à-dire : cesse de présenter excuses et défense et « donne raison à Dieu contre soi ».

Cette redécouverte évangélique, théologiquement : cette élaboration d'une nouvelle notion de Dieu, va colorer toute la spiritualité luthérienne et, à partir d'elle, toute celle des Églises de la Réforme, — mais il s'agira ici de mettre en évidence la spécificité de l'intuition fondamentale du Réformateur allemand; si l'expérience de Dieu est bénéfique au lieu de plonger l'homme dans une angoisse sans fin, c'est qu'elle s'identifie à la rencontre du Christ crucifié, donnant sa vie par amour, dans la solidarité avec tous les pécheurs et leur obtenant gratuitement pardon et réconciliation. « On ne mérite pas le nom de théologien tant que l'on se fait seulement une idée de la majesté divine en contemplant la création. On n'apprend à la connaître que par la passion et la croix » (Thèses 19 et 20, présentées par Luther au chapitre de Heidelberg, le 25 avril 1518; texte cité d'après WA 1, 361-362; OE 1, p. 125). Il n'est plus de spéculation possible sur un Dieu qui ne serait pas incarné en Jésus-Christ; il n'y a pas de distance entre l'aventure et la lutte de Jésus de Nazareth et le Dieu Tout-puissant, Père, Fils et Saint-Esprit. Cette identification de Dieu au Christ, cet engagement sans retour dans le destin qui s'inscrit entre la crêche et l'ascension, elle domine, dès le départ, toute la spiritualité de la famille luthérienne. Et ceci n'est nullement spéculatif : encore une fois, il s'agit de vie ou de mort, de salut ou de damnation, du désespoir ou de la joie de vivre d'un homme qui se veut chrétien et souhaiterait en aider d'autres à le devenir.

Peut-être pouvait-il, comme l'a beaucoup souligné la critique catholique, trouver dans l'Église de son temps la réponse à son interrogation incessante. Le fait est qu'il ne l'y a pas entendue et qu'elle ne lui est venue que d'une lecture et relecture passionnée de l'Écriture, au terme de laquelle sa certitude est formulée de façon si radicale, qu'elle apparaît insupportable à l'institution romaine et qu'il se retrouve mis à la porte, expulsé, radicalement marginalisé et menacé dans son existence même. — Qu'importe! Dût-il ne jamais s'en remettre tout à fait, il acquiert douloureusement une conviction résolue, caractéristique centrale de toute sa spiritualité : l'Église organisée, son pape, sa hiérarchie et ses conciles, ne saurait automatiquement garantir la Vérité. Et, à la limite, il vaut mieux être seul avec l'Évangile que prisonnier, avec les masses populaires et ceux qui les dirigent, d'un pseudo-évangile. Il est tellement sûr d'avoir redécouvert la Parole dans sa pureté originelle, qu'il n'hésite pas à affirmer : ceux qui ne l'entendent pas ainsi ne sauraient être le peuple du Christ; qui l'aime me suive! Moyennant quoi, on le sait, il est appelé

à devenir un personnage et à jouer un rôle historiques auxquels il n'a jamais prétendu.

On a ainsi d'ores et déjà mis en lumière quelques traits de cette spiritualité de combat, que l'on peut résumer en deux vocables qui sont la clé de toute sa vie profonde, de son formidable labeur et de son irréductible résistance au compromis : le système ecclésiastique, avec ses dogmes, ses rites et son exigence d'inconditionnelle soumission lui apparaît, très spécialement dans sa pointe monarchique, comme représentant la *securitas*, assurance tous risques pour la vie et l'au-delà que contractent ceux qui s'y intègrent docilement. Mais l'Évangile n'est pas de cet ordre : Parole vivante qui interpelle les hommes, comme jadis Jésus de Nazareth sur les chemins de Galilée, il crée chez ceux qui le reçoivent une *certitudo* dynamique; vocation surprenante, tel l'appel adressé à Abram, elle met en route vers un but à la fois précis et inconnu : l'orientation du voyage est bien claire, mais imprévus ses détours et ses étapes; la marche vers le Royaume est risque permanent, porté par le pari de la foi, réponse à la promesse et à l'ordre dans lequel elle prend forme concrète.

Il n'y a rien à faire : la question concernant le Dieu miséricordieux n'est ni gratuite ni spéculative, mais bien existentiale. Au risque d'irriter ceux qui voient en lui un homme universel, il faut dire que Luther n'est pas un théologien classique, tant lui fait défaut l'esprit de système et de synthèse; pas non plus un prédicateur classique, tant la violence du tempérament et le foisonnement des idées viennent perturber le développement de son discours, et pas non plus un réformateur, tant, la brèche faite, il a peine à construire un édifice qui tienne debout; et certes pas non plus un politique, mais un homme du peuple déconcerté par les mœurs des grands et dépassé par leurs calculs. Par contre, il est mystique, poète, prophète et surtout un simple pécheur avide d'une bonne nouvelle libératrice. La première personne du singulier, le « ich », le « moi » de son interrogation originelle peut paraître prométhéenne à qui oublie qu'il s'agit là d'un cri poussé du plus profond de l'enfer; c'est le SOS du naufragé, le « au secours » de l'être prisonnier d'un incendie.

Toute la spiritualité luthérienne a cette coloration existentiale : nous la retrouverons à tous les niveaux, à toutes les étapes jusqu'à aujourd'hui. Si elle conduit parfois aux aveuglements d'un subjectivisme radical, aux illusions du romantisme religieux et à toutes les évasions piétistes, elle n'en souligne pas moins qu'au milieu des multitudes humaines, Dieu, selon la formule paradoxale d'un contemporain, « est celui qui ne sait compter que jusqu'à un ». Le rechercher, le rencontrer, c'est être centralement impliqué au niveau le plus profond de l'existence. Comme le dit Pascal, « c'est de moi et de mon tout » qu'il s'agit dans la quête et l'aventure spirituelles. A titre de comparaison, on peut rappeler ici que la maxime calvinienne se situe exactement aux antipodes de l'interrogation luthérienne : « Soli Deo Gloria », c'est l'affirmation provocante que l'Évangile est manifestation de la victoire cosmique de Dieu, son triomphe sur ses ennemis et la réconciliation-recréation de l'univers. A l'intérieur de cette marche récapitulatrice l'accomplissement de chaque destin personnel trouve place, comme la concrétisation individuelle d'une œuvre globale (cf art. Calvin et calvinisme, DS, t. 2, col. 23-50). Dans la ligne luthérienne, au contraire, c'est le rayonnement sur tous, l'extension illimitée, de ce qui a illuminé Martin Luther qui décrit le mouvement du salut. Ou, pour passer au plan noétique, la spiritualité calvinienne va du général au particulier, tandis que l'existentialisme luthérien suit la démarche inverse.

On en poursuivra les traits dans les domaines épistémologique, théologique, ecclésiologique, psychologique, éthique et politique. Sans doute ne sera-t-il pas possible d'en donner un bilan qui risquerait, à coup sûr, d'être hagiographique ou destructeur. Le jugement de valeur est moins important que l'information et la mise en évidence de ce qui est un des grands courants non seulement de la spiritualité protestante, mais encore du dialogue œcuménique contemporain.

1. Épistémologie. — Trois influences contribuent à donner à la spiritualité luthérienne une orientation fortement mystique, qui traverse siècles et continents : la première celle du néo-platonisme plotinien, relayé par saint Augustin à l'école de qui Luther se met, en entrant, en 1505, au couvent d'Erfurt. Cette philosophie, dont la fin est l'extase mystique prenant le pas sur la netteté de la pensée et la claire conscience de soi, dans une frappante proximité avec la spiritualité orientale, va profondément marquer le jeune moine, déjà sensibilisé au monde invisible par la piété superstitieuse et quelque peu fantastique de sa mère. La méfiance par rapport à la démarche rationnelle est renforcée par l'occamisme qui règne sans partage dans l'ordre qui accueille Luther : il est généralement admis que la raison n'a qu'une fonction strictement limitée, celle de connaître ce qui est révélé; tout rôle de critique ou de vérification lui est dénié; si incroyable, si antinaturelle que soit la Vérité, il n'est que de s'y soumettre, sans avoir le moins du monde le droit de la mettre en doute. On acceptera donc ce qui est obscur, parce qu'obscur et devant donc, nécessairement, échapper à l'intelligence humaine. Et Dieu lui-même apparaît comme l'Arbitraire absolu que rien en l'homme ne saurait ni appeler ni lier, qui peut, d'une décision sans appel, réduire en poussière toute une vie d'obéissance et d'observance monastiques. A cet inévitable naufrage de la raison, à ce vertige qui s'ouvre devant qui veut penser l'abîme, s'oppose l'expérience de la vie éclairée par l'Évangile et, pour les privilégiés, la vision de Dieu aussi décisive qu'exceptionnelle.

En 1525, intervient la grande querelle avec Érasme et la rupture avec tout l'humanisme, considéré comme tentative impossible et coupable de réaliser l'homme nouveau, en faisant l'économie de ce qui seul peut le créer, la grâce justifiante du Christ. Au *De libero arbitrio* d'Érasme, Luther oppose les affirmations à l'emporte-pièce de son chaotique *De servo arbitrio*. Et le motif fondamental de ce radical affrontement, il le résume en une phrase lapidaire, lancée à la tête de son adversaire : « Du bist nicht fromm! », ce qu'on peut légitimement traduire par : « Tu n'es pas un spirituel ».

Ces rappels seraient sans importance, si la spiritualité luthérienne ne considérait pas le Réformateur comme un modèle, si, en elle, ne retentissaient encore les formidables imprécations sur la « Hure Vernunft », cette « putain de raison », toujours prête à se coucher devant n'importe qui et à justifier n'importe quoi : il y a donc, dans cette tradition, un principe de refus absolu de toute connaissance naturelle de Dieu, de

la moindre capacité de l'homme à faire le bien et, partant, de toute théologie naturelle, préalable ou accessoire à l'interprétation systématique de l'Écriture; celle-ci est couramment comprise de façon non critique et quasi fondamentaliste. Alors que Luther avait mis en avant une distinction essentielle entre le Christ signifié, Parole et Évangile, et le signifiant biblique, on rencontre fréquemment, dans la piété luthérienne la plus consciente de sa spécificité, un biblicisme étroit et un refus de toute tentative herméneutique. Témoin le texte récemment publié avec la signature de plusieurs pasteurs luthériens : « Nous demandons... que soit affirmée la primauté absolue de l'Écriture sainte comme référence à toute réflexion spirituelle.., qu'il ne puisse y avoir d'article contestant cette référence sans qu'une réponse biblique... soit apportée ». Dans la tradition luthérienne, qui, certes, a connu comme d'autres la période de l'orthodoxie rationaliste du 17e au 18e siècle et aussi l'influence de la philosophie des lumières et du positivisme au 19e, c'est, sans doute, le piétisme qui correspond le mieux à cet antirationalisme des origines.

Mais il convient de mentionner que le plus sûr verrou tiré contre l'arbitraire des interprétations individuelles, réside dans l'existence du « Livre de Concorde », recueil des textes symboliques, à travers lesquels l'Écriture doit être lue et la foi confessée. Ce recueil comporte classiquement, outre les trois premiers symboles œcuméniques, la Confession d'Augsbourg et son « Apologie », les articles de Schmalkalde, le traité sur « le pouvoir et l'autorité du Pape », les deux catéchismes de Luther et la Formule de Concorde. Ce corps de textes fondamentaux représente la référence quasi obligatoire pour toute communauté luthérienne. Il n'y a rien de comparable dans la tradition calvinienne. Cette radicale défiance à l'égard de la raison se trouve affirmée sans ambiguïté dans l'explication du troisième article du Credo, dans le texte du « Petit catéchisme de Luther » que des millions de petits luthériens ont appris et apprennent par cœur : « Je crois que je ne puis, par ma raison et mes propres forces, croire en Jésus-Christ et aller à lui. Mais c'est le Saint-Esprit qui m'appelle par l'Évangile, m'éclaire de ses dons et me maintient dans la vraie foi » (WA 30 I, 296-297; OE VII, p. 174).

Il est toutefois important de souligner que tout ce qui précède concerne avant tout la connaissance de Dieu et le salut. On verra ultérieurement qu'il y a dans la spiritualité luthérienne place pour une reconnaissance de l'autonomie et l'authenticité du profane, notamment au niveau du social et du politique.

Cette répulsion fondamentale contre la raison qui, avalisant tout, voile le sens profond de l'existence, on la retrouve chez le philosophe luthérien danois Soeren Kierkegaard (cf DS, t. 8, col. 1723-1729) qui, au 19e siècle, au-delà du rationalisme de l'orthodoxie, remet superbement en valeur le paradoxe de la rencontre entre le Tout-puissant et l'homme athée; la foi, lorsqu'elle naît, est un « saut périlleux », une rupture qualitative dans l'ordre rationnel. Kierkegaard est un des pères de la théologie dialectique, puisqu'il a permis au réformé Karl Barth et au luthérien Rudolf Bultmann de remonter aux intuitions essentielles de Luther.

De même surgiront dans le terroir luthérien les deux grands noms de la philosophie allemande, Emmanuel Kant (1724-1804) et Georg-Friedrich Hegel (1770-1831). C'est, d'ailleurs, plus de Mélanchthon (1497-1560), disciple facilitant de l'abrupt Luther, que l'un et l'autre dépendent. Pour Kant, le paradoxe deviendra antinomies; pour Hegel, les *beneficia Dei* qui sont le seul objet de la connaissance théologique, — et non plus la personne et le dépouillement du Crucifié! —, seront compris comme la dialectique qui meut l'Histoire, lieu de la révélation de Dieu et de sa connaissance de lui-même.

2. **Théologie.** — Si tout se décide pour le pécheur dans l'expérience du Christ justifiant, il est capital qu'il n'y ait pas la moindre distance entre Dieu et lui : après Luther, toute la tradition spirituelle qui découle de lui va résolument faire passer le souci de l'unité de la personne du Christ après celui de l'immutabilité de Dieu, propre à la tradition calvinienne. L'influence orientale, décelée au niveau épistémologique, se retrouve ici : manifestement, Luther s'inscrit dans le courant de la christologie irénéenne et des Églises d'Orient. Parlant superbement du Dieu-homme, il affirme que la venue de ce dernier est nécessaire à l'accomplissement de la création; c'est par lui seulement que l'humanité originelle peut devenir majeure et eschatologique. Sa perspective est, d'abord, dynamique et créatrice et, secondairement, juridique et réparatrice. Mais s'il en est ainsi, s'il est essentiel que Dieu soit tout entier impliqué dans cet accomplissement, cela engage toute la piété christologique luthérienne sur la voie « kénotique », celle de l'abaissement et du dépouillement radical de la deuxième personne de la Trinité, devenue, sans retour ni recul possibles : « logos en sarki ». Les « théopaschites » des 5e et 6e siècles affirmaient qu' « un de la Trinité a souffert dans la chair » et on sait que tous les grands théologiens de l'orthodoxie ont repris ce thème, fort étranger à la spiritualité occidentale, qu'elle soit catholique ou calvinienne. Pour la tradition luthérienne, c'est seulement dans la mesure où il est totalement homme, sans réserve ni échappatoire, que Dieu est aussi présent et agissant sur la terre.

C'est évidemment la fête de Noël qui est le cœur de la célébration de ce mystère. D'où l'extraordinaire floraison hymnologique, remontant à Luther lui-même :

Le bienheureux créateur de toutes choses / a revêtu le corps d'un serviteur minable, / afin de gagner la chair par la chair / et d'empêcher sa créature de tout ruiner. (Wittenberg 1524).

Celui que l'orbite de l'univers n'a jamais contenu / il repose sur le sein de Marie. / Il est devenu un tout petit enfant / qui, à lui seul, soutient toute chose. Kyrieleis. (Wittenberg 1524).

Ah! Seigneur, Créateur de toutes choses, / Comment es-Tu devenu si peu de chose, / que te voilà couché sur l'herbe sèche, / ce dont mangent un bœuf et un âne. (Wittenberg 1539).

Au cours du 17e siècle, les interprétations de la kénose opposeront, dans un vif affrontement, les théologiens de Giessen affirmant que l'incarnation signifie un dépouillement réel, à ceux de Tübingen, parlant d'une dissimulation provisoire des propriétés divines de la seconde personne de la Trinité incarnée. A la fin du 19e, l'école luthérienne d'Erlangen, avec quelques grands théologiens de diverses disciplines, Hofmann (1810-1877), Thomasius (1802-1875), Frank (1827-1894), n'hésite pas à parler d'un changement de subsistence de la divinité, accomplissant l'acte fou, par lequel Dieu, se dépouillant lui-même de lui-même, pose au milieu de l'Histoire l'événement décisif et neuf de la naissance de l'homme nouveau, origine et

fin de l'humanité eschatologique. Interprétant l'hymne christologique de *Phil.* 2 dans un sens radical, ces maîtres vont jusqu'à parler d'un changement en Dieu et de la mise entre parenthèses de sa divinité, durant le temps de l'abaissement du Christ, de sa mort sur la croix. Qu'il ne s'agisse là nullement d'une spéculation, mais d'un motif de spiritualité profonde, l'exemple de Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) le prouve, qui, en prison et face à la mort, découvre sa consolation et son espoir non dans la puissance, mais bien dans l'abandon de Dieu :

« Dieu se laisse déloger du monde et clouer sur la croix. Dieu est impuissant et faible dans le monde, et ainsi seulement, il est avec nous et nous aide. *Mt.* 8, 17 indique clairement que le Christ ne nous aide pas par sa toute-puissance, mais par sa faiblesse et ses souffrances.

Voilà la différence décisive d'avec toutes les autres religions. La religiosité de l'homme le renvoie dans sa misère à la puissance de Dieu dans le monde, Dieu est le *deus ex machina*. La Bible le renvoie à la souffrance et la faiblesse de Dieu; seul le Dieu souffrant peut aider.., le Dieu de la Bible... acquiert sa puissance et sa place dans le monde par son impuissance » (lettre du 16 juillet 1944, dans *Résistance et soumission*, rééd., Genève, 1973, p. 367).

Ce motif est fondamental : la déité de Dieu s'est exprimée et s'exprime définitivement dans les catégories du dépouillement solidaire et de la mort au combat ainsi que dans la figure du Serviteur. C'est la fin de l'imagerie impériale, par laquelle on fait de Dieu une super-puissance céleste fondant et légitimant les hiérarchies terrestres; c'est l'amorce d'une théologie d'un amour sans retour ni calcul, s'exprimant dans le renoncement à tout privilège comme à toute forme de domination; c'est l'affirmation que tous les hommes sont appelés à prendre en main leur destin, à se libérer de toutes les oppressions et aliénations et à créer des sociétés égalitaires, dirigées par d'authentiques formes de pouvoir populaire.

Il est remarquable que les théologiens américains de « la mort de Dieu », Altizer, Hamilton, Vahanian, etc, soient tous des postbonhoefferiens : c'est très exactement dans la ligne du théologien luthérien martyr, qu'ils ont formulé leurs ébauches théologiques. Celles-ci n'ont connu qu'un rententissement limité, car elles représentent la plus formidable critique idéologique qui ait été lancée contre les théologies et spiritualités de l'ordre établi. C'est au bénéfice de malentendus et d'interprétations souvent malveillantes et malhonnêtes qu'elles ont été dénoncées et combattues par les grandes institutions ecclésiastiques, uniformisées par de long siècles vécus dans le cadre des pactes cléricaux.

Certes, il s'agit là, non de la spiritualité luthérienne courante, mais d'une de ces interprétations aussi extrême que légitime. Comment, en effet, la théologie de la kénose ne conduirait-elle pas, pour des motifs profondément spirituels, à une kénose de la théologie et à une mise en cause des rôles socio-politiques qu'elle a joué et joue encore au service des classes dominantes dans la plupart des pays?

3. Ecclésiologie. — Dans la ligne de ce qui vient d'être dit, il est évident que la logique implique une kénose ecclésiale et telle paraît être la spiritualité luthérienne authentique. Même si les grandes Églises luthériennes scandinaves, allemandes et américaines se présentent comme des édifices fortement structurés, avec des formes de gouvernement rigides, l'intuition profonde va ailleurs et, à toute époque, on peut poser la question de savoir qui sont les héritiers légitimes de Luther, parmi tant de successeurs qui se réclament de lui. Pas de doute : pour le Réformateur, c'est d'en-bas que se construit l'Église et chaque communauté est à ce point considérée comme majeure et responsable que c'est à elle d'élire son pasteur et de se donner l'organisation qui lui semble la mieux appropriée aux tâches qu'elle doit remplir dans une situation donnée.

A juste titre, on a pu parler de la tendance « congrégationnaliste » du jeune Luther, pour qui l' « esse » de l'Église se réduit à l'affirmation de la nécessité d'une assemblée dans laquelle il suffit que soient assurées prédication fidèle de l'Évangile et administration des sacrements conformément à l'Évangile : telle est, localement et universellement, la seule manifestation de l'Église, dont l'unité ne requiert ni uniformité ni structures hiérarchiques. Ainsi a-t-on une ecclésiologie « par en bas », légère et événementielle (« L'Église n'est pas, l'Église survient », a coutume de dire Martin Niemöller). Son « bene esse » est de la responsabilité de tous, car il ne saurait y avoir de différence fondamentale d'autorité entre les baptisés : c'est leur commun sacerdoce qui est le cœur de la spiritualité ecclésiale du luthéranisme. Il importe d'en préciser le sens et les limites : ni anarchie, ni arbitraire ministériel, mais imagination et invention communautaires. Tout se décide dans la communauté locale, parfois cellule sociale utopique ou prophétique : c'est à partir de leur lecture de l'aventure de Luther que les « frères moraves » et, en particulier, Nicolas Zinzendorf (1700-1760), au 18e siècle, ont créé des formes de communisme spirituel, avec, notamment, partage des terres. Il n'y a donc plus de monopole du sacré, ni personnage intermédiaire : les fonctions nécessaires à la vie et à la mission de l'Église sont réparties en fonction des nécessités de la situation et des compétences (des charismes) de la communauté locale ou de l'ensemble de l'Église. Mais aucune des charges, pas même l'administration des sacrements, n'est réservée à un seul ministre. En principe, elles sont toutes interchangeables. Le pari fondamental est celui d'un laïcat majeur et d'un pouvoir ecclésiastique qui est celui de tous ces « spirituels » que sont les baptisés; il peut bien être délégué pour un temps, mais ceci uniquement pour des raisons de commodité et jamais à titre définitif. Même dans les Églises luthériennes les plus hiérarchiquement structurées, cela reste vrai : l'évêque est élu et doit, à intervalles réguliers, être confirmé par le synode. Et, de toute façon, l'édifice institutionnel n'est que le nécessaire et modeste support d'une réalité qui le dépasse infiniment : le rassemblement visible est le signe de la communauté invisible qui appartient au Christ. La communauté, qui est comprise comme mouvement dynamique (convocation et rassemblement), est le cadre instrumental, le lieu où peuvent être espérées et expérimentées la naissance et la manifestation de la communion au Christ.

Il y a ici une formidable confiance en l'Écriture, en son intelligibilité pour tous, en la puissance de la Parole qu'elle transmet. C est pourquoi, le peuple auquel Luther appartient et dont il refuse d'être séparé par quelque frontière cléricale que ce soit, s'il veut recevoir la Parole et en vivre, doit se saisir de la Bible et la lire. A l'origine de l'immense effort

protestant de traduction, publication et diffusion de la Bible en langue courante, il y a cette dimension centrale de la spiritualité luthérienne : par amour du Christ vivant, ces chrétiens deviennent des hommes du Livre, lecteurs humbles et passionnés d'Évangile. On voit le péril, ce qu'au 19e siècle, le théologien critique luthérien David-Friedrich Strauss (1808-1874) appellera « le talon d'Achille de la Réforme ». Pour des raisons déjà mentionnées, tout magistère est refusé et on affirme superbement : « Pour que soit assurée l'unité véritable de l'Église chrétienne, il suffit d'un accord unanime dans la prédication de l'Évangile et l'administration des sacrements conformément à la Parole de Dieu ». Certes, le « livre de Concorde » s'efforce à documenter cet « accord unanime », mais, s'il ne devait pas suffire, que reste-t-il, sinon les trop célèbres éclatements protestants, — à vrai dire plus manifestes en dehors du luthéranisme qu'en son sein! —, et la recherche de l'unité interconfessionnelle ou oecuménique par la voie du dialogue menée entre partenaires égaux? Aussi assurée soit-elle de sa spécificité et, peut-être, de sa position-clé entre la droite et la gauche du mouvement oecuménique, la Fédération luthérienne mondiale participe intensément à la réalisation de ce « marché commun des valeurs spirituelles » qui, un jour, pourrait aboutir à la réunion visible des membres dispersés de l'Église éclatée.

Une Église, pour qui le sacerdoce commun des baptisés est, sinon une pratique facile, du moins un principe critique de tout institutionnalisme hiérarchique, se doit d'avoir une liturgie populaire : le paradoxe de la spiritualité luthérienne dans ce domaine est de joindre un conservatisme avoué (on garde les structures et les éléments essentiels de la messe) à des formulations aussi simples et souples que possible. Toutefois, il existe une tendance « haute Église », pour qui la rigidité et l'archaïsme du cadre et des formules semblent inséparables de la fidélité évangélique. Mais, à l'intérieur de cette diversité et des contradictions qu'elle couvre fréquemment, un phénomène s'impose : l'étonnante production hymnologique, remontant à Luther lui-même et traversant les siècles jusqu'à aujourd'hui, où des œuvres comme celle de l'allemand Ernst Pepping continuent à l'illustrer : au 17e siècle, c'est le grand poète Paul Gerhard (1607-1676) qui produit une quantité de cantiques, qui marquent encore, dans un sens à la fois orthodoxe et piétiste, toute la spiritualité luthérienne, — alors que les poèmes chantés de Luther sont drus et concentrés —; il y laisse s'épancher tous les sentiments d'une âme bouleversée et restaurée par la Bonne Nouvelle du Christ proche et secourable pour chacun. Des musiciens aussi sont « embarqués » et pas des moindres : Jean-Sébastien Bach (1685-1750), Heinrich Schütz (1585-1672), Hans Leo Hassler (1564-1612), Johann Joachim Quantz (1697-1773), etc.

Une production originale se développe, celle de la Cantate en relation avec l'évangile lu en un dimanche précis de l'année ecclésiastique : les musiciens catholiques écrivent des messes, les calvinistes des psaumes et cantiques isolés, les luthériens mettent en musique tout le service du jour. Et il est frappant de constater que leur hymnologie n'est pas seulement réponse; elle est aussi prédication : celui qui chante airs et chorals luthériens se récite Écriture, catéchisme et confession de foi; il s'y ressource, non dans sa piété propre, mais dans l'annonce du Dieu-Serviteur et de sa grâce justifiante. C'est pourquoi, il les mémorise, se les récite et, parfois même, se les murmure ou se les fait chanter à l'heure de mourir. Et le visiteur d'hôpital n'a souvent besoin que de dire le premier vers, pour entendre le malade lui dévider toute la suite du cantique. L'extraordinaire force de la spiritualité luthérienne est liée à cet enracinement dans une hymnologie sans doute unique au monde.

Mais si prédication il y a, elle ne saurait être à usage interne exclusivement : Luther et ses vrais héritiers, comme, encore une fois, Niemöller (né en 1892) ou Bonhoeffer, savent que l'Église ne saurait vivre en dehors de sa mission, qu'elle existe d'abord pour ceux qui n'en sont pas et que le Christ sauveur ordonne à un service désintéressé et à une responsabilité sans limites ceux qu'il a ouverts à la liberté chrétienne. Telle est, au-delà du piétisme individualiste et de sa tendance à l'évasion doloriste, l'origine des grandes missions luthériennes qui ont couvert le monde entier, mais aussi, des affrontements avec les autorités, qui, en dépit des trop fréquents pactes cléricaux, ont dressé les communautés luthériennes contre les pouvoirs abusifs : Martin Niemöller, animateur de la résistance spirituelle au nazisme et fondateur de l'Église confessante, réunie autour de la « déclaration théologique de Barmen » (1934), véritable déclaration de guerre au paganisme hitlérien; mais aussi l'évêque Eivind Berggrav (1884-1959), dressant toute l'Église luthérienne de Norvège dans l'opposition active à l'invasion de son pays par les armées et l'idéologie du troisième Reich; mais encore, l'évêque Helmut Frensz organisant la solidarité oecuménique avec les victimes de la Junte fasciste chilienne, sont d'authentiques représentants de la spiritualité luthérienne la plus évangélique. Qu'il faille payer le prix de la fidélité à la Parole, tous en font un jour où l'autre l'expérience : les premiers disciples de Luther en France, « luthériens de Meaux », brûlés vifs en place de Grève (1525) Martin Niemöller enfermé en camp de concentration de 1938 à la défaite de Hitler, Eivind Berggrav, assigné à résidence pour la durée de la guerre, Dietrich Bonhoeffer pendu à Flossenburg, au moment de l'arrivée des troupes américaines, Helmut Frensz expulsé du Chili et tant de témoins et martyrs obscurs, le prouvent de façon éclatante. Quiconque a vraiment pénétré la profondeur de cette spiritualité se sait inconditionnellement lié à une Parole libératrice qui ne saurait pactiser avec aucune forme d'oppression.

4. **Psychologie.** — C'est ici, évidemment, que se manifeste le plus fortement l'élément existential et, souvent, étroitement personnel de la spiritualité luthérienne. Comme naturellement, les sacrements y tiennent une place centrale, signes objectifs de la grâce, lieux d'une équivalence rigoureuse entre signifiant et signifié, attestations de la visibilité, de la corporalité, de la réalité de la grâce justifiante. On raconte de Luther, pour qui toutes les réalités spirituelles étaient éminemment concrètes, qu'au cours de ses moments de doute, de découragement et, sans doute, de dépression, il avait coutume d'écrire à la craie sur la table : « baptizatus sum » et de se tenir cramponné à l'inscription jusqu'à la fin du moment de détresse psychologique. La mémoire du baptême est un des plus forts points d'ancrage de toute la vie du fidèle luthérien. Il l'entretient et la développe incessamment, au-delà d'une pratique pédobaptiste rigou-

reuse, que le Réformateur fonde dans l'acte irrésistible de l'Esprit, capable de créer dans le nourrisson la foi justifiante, seule susceptible de recevoir le sacrement, et hors de laquelle ne subsisterait que l'acte magique *(opus operatum)* qui fait régresser en *securitas* la *certitudo* de l'homme interpellé et mis en marche par la Parole. C'est dans la réalité de la grâce signifiée et communiquée par le baptême que s'enracine une décisive dialectique spirituelle et théologique; mais qui ne voit que, pour les luthériens, comme pour tous les grands mystiques, la théologie n'est rien d'autre que l'interprétation rationnelle et systématique de l'expérience du Christ : « simul peccator ac justus et semper poenitens ». Chrétien en constante rupture avec le péché, dont il ne peut jamais être tenu naturellement pour innocent, tel est le « saint » des temps nouveaux et Luther de polémiquer incessamment, parfois virulent, parfois éclatant de rire, contre la conception catholique de la sainteté : le petit enfant baptisé, ou ma femme Käthe que j'aime et avec qui je jouis de la vie, ils sont les égaux des plus grands saints; bien plus même, car ceux-ci sont parés d'œuvres et de mérites infinis, alors que nos baptisés n'ont pas d'autre gloire et titre de noblesse spirituelle que la croix du Christ. Et c'est ainsi que se manifestent deux composantes fondamentales de cette spiritualité : l'absence de souci, et surtout de celui du salut!, et une intense activité tournée vers l'extérieur, puisque, de moi-même, un autre a pris soin. Encore une fois, la liberté chrétienne se traduit par des engagements d'une intensité et d'une qualité exemplaires : plus aucune crispation pour réaliser l'impossible, mais une disponibilité totale aux appels dont le monde et la communauté chrétienne retentissent incessamment.

Il n'en va pas autrement de l'eucharistie. La question concernant la grâce de Dieu *pour moi*, ne peut être apaisée par le baptême, une fois pour toutes administré, et par sa mémoire quotidienne. Il faut que l'Évangile me soit constamment re-présenté, que je le voie, le touche et m'en nourrisse. La sainte Cène manifeste que l'unicité de l'intervention du Christ dans l'Histoire est une source inépuisable, à laquelle il est toujours possible, toujours nécessaire, de s'abreuver à nouveau. L' « une fois pour toutes » christique va devenir le toujours à nouveau » de la spiritualité. Et, comme au baptême, il n'est pas question de douter que cela vaille pour moi, puisque le pain est fractionné à l'infini et la coupe incessamment circulante. Chacun, participant à l'un et à l'autre, fait l'expérience concrète, sensible, que l'Évangile est vraiment pour lui. Il n'est pas étonnant que cette spiritualité, tout entière colorée par une question radicalement personnelle, cherche un enracinement dans ce qu'il y a de plus objectif : au mystère de l'illumination solitaire par la Bonne Nouvelle de la justification par grâce, par le moyen de la foi, doit correspondre la participation à un repas où la matière est transfigurée, dans un acte public et communautaire. L'insistance théologique du luthéranisme sur la « consubstantiation », son explication du mode de présence du Christ par l'intermédiaire de la « communication des idiomes », donc de l'ubiquité de son humanité souffrante et glorifiée, que le sacrement a, par la Parole, vertu de rendre sensible, n'a pas d'autre raison : on refuse la transsubstantiation, considérée comme ressortissant au magisme, mais, en même temps, on insiste sur la réalité d'une présence, soutenant tout l'édifice de l'univers et, maintenant, mystérieusement mais véritablement communiquée à la foi de chacun des membres du rassemblement ecclésial.

On sait que Luther, lors du débat de Marburg, contre Zwingli et ses partisans (1529), avait, à la craie, écrit sur la table « est » (le verbe de la présence réelle que Jésus n'a jamais prononcé, puisqu'il n'existe pas en araméen!) et l'opposait irréductiblement au « significat » du symbolisme des suisses, en quoi il décelait, sans doute à tort, des relents d'humanisme érasmien. Curieuse spiritualité, celle de l'encrier pour jeter à la face du diable et de la craie, pour ne pas perdre de vue l'Évangile! Mais on voit ici l'écartèlement de la Réforme : d'un côté des militants pour qui l'Histoire est une dimension universelle et permanente et qui, du coup, ont besoin d'un mémorial la référant au Christ; de l'autre des mystiques intérieurs, qui rejoignent les dimensions du monde par une théologie de l'ubiquité de la présence du Ressuscité.

Quoi qu'il en soit, c'est vraiment, plus encore que l'écoute commune de la Parole, la participation eucharistique qui, pour la spiritualité luthérienne, est génératrice de la communauté. D'où, au cours des siècles, une tendance évidente à la majoration de l'importance du sacrement au détriment de la Parole : la prédication est parfois réduite à la portion congrue par des liturgies eucharistiques efflorescentes. L'équilibre augustinien entre « verbum audibile » et « verbum visibile » est fréquemment rompu au bénéfice du second, dans la logique même de cette spiritualité subjectiviste en mal d'objectivité. C'est l'ambivalence de cette tradition : foncièrement protestante par son insistance sur l'importance décisive de la Parole, elle reste fortement enracinée dans le catholicisme par son penchant à survaloriser la célébration eucharistique, par rapport à l'annonce prêchée de la Parole. C'est, d'ailleurs, par ce biais que se réintroduit toujours à nouveau un cléricalisme, — lié, en fait, au pouvoir de célébrer le sacrement —, fondamentalement étranger à la première génération du luthéranisme. Mais, à l'intérieur même de cette famille spirituelle, ce genre de mise en garde retentit toujours à nouveau et de très grands noms de prédicateurs jalonnent son histoire.

Voici comment le « petit catéchisme » rend compte du mystère eucharistique : « Comment l'action de manger et de boire peut-elle opérer de si grandes choses? — Ce n'est pas l'action de manger et de boire qui les opère, mais ce sont les paroles : « Donné et répandu pour vous en rémission des péchés »; jointes à l'action corporelle de manger et de boire, elles constituent la part *essentielle* du sacrement. Celui qui croit à ces paroles obtient ce qu'elles expriment et proclament, c'est-à-dire : la rémission des péchés ».

C'est donc la Parole sacramentelle et non l'officiant qui donne efficacité au sacrement. D'où la possibilité qu'il soit présidé par un quelconque membre de la communauté.

5. **Éthique.** — La spiritualité luthérienne naît dans une protestation violente contre une éthique de l'obligation et du mérite. Toute sa vie durant, Luther ne cessera de vomir les œuvres pies, les heures d'office et les vœux, autant de carcans qui condamnent la liberté chrétienne à piteusement avorter. Il n'est que de lire son traité *De votis monasticis*, écrit à la Wartburg, au lendemain de la comparution à Worms (septembre 1521), pour constater que le légalisme, dans la vie des clercs et des laïcs, qu'il s'agisse d'exercices prescrits, de pèlerinages ou de confessions obligatoires, lui apparaît comme radicalement antagoniste à l'Évangile de la justification. Tout au plus peut-il

conduire l'homme consciencieux au désespoir, ou ce qui est bien pire, à l'illusion de la propre justice. D'où les sereines et souveraines affirmations du « traité de la liberté chrétienne » (1520) : « Pour bien connaître ce qu'est un chrétien et en quoi consiste la liberté que Christ a conquise pour lui et lui a donnée, et dont saint Paul parle abondamment, je vais énoncer les deux propositions suivantes : 1) Le chrétien est un libre seigneur de toutes choses et n'est soumis à personne. 2) Le chrétien est en toutes choses un serviteur et il est soumis à tout le monde » (WA 7, 49; OE II, p. 275).

A la contrainte asservissante, il oppose et choisit le service libre et désintéressé : « Œuvres bonnes et justes ne font jamais un homme bon et juste, mais un homme bon et juste (sous-entendu : par grâce) fait de bonnes œuvres ». Mais cette prédication du salut gratuit et totalement immérité engendre, avec une immense allégresse, une redoutable anarchie : les paysans secouent leur joug, les anabaptistes s'engagent sur tous les chemins de l'arbitraire moral. Comme en face de la prédication apostolique (*Rom.* 6, 15 svv), l'antinomisme se manifestera toujours comme la caricature de la liberté chrétienne. Déjà du temps de Luther, en 1527, c'est un de ses compagnons, Johann Agricola, qui remet fondamentalement en cause le « semper poenitens ». Coïncidence? — Les deux catéchismes de 1529 ont une structure qui évite tout malentendu à ce sujet. Leur plan est clair : la Loi, la Foi, la Prière, les Sacrements (Calvin, en 1542, inversera les deux premières parties, pour le catéchisme de Genève), et ceci est fort significatif, dans la mesure même où toute la spiritualité luthérienne, comme il a déjà été indiqué, s'alimente à la lecture et à l'explication des deux, mais plus spécialement, du plus petit de ces deux manuels.

De quoi s'agit-il? D'un usage de la Loi comme pédagogue destiné à faire prendre à l'homme la mesure de son péché et, donc, de le conduire à la pénitence, seul moyen d'accéder à la grâce. Comment celui qui ne se sait pas pécheur pourrait-il désirer le secours justifiant du Christ? Il y a donc une propédeutique de l'Évangile et le catéchisme s'organise selon les trois termes de la formule « peccator » (la Loi), « justus » (le Credo), « semper poenitens » (la Prière de toutes les heures représentée par le *Notre Père*, la mémoire constante du baptême et la communion fréquente). Intuition remarquable : le justifié n'est autorisé à aucun triomphalisme; qu'il se rappelle incessamment qu'il est un misérable pécheur. C'est uniquement sur la base de cette douloureuse conviction qu'il peut validement entonner l'alleluia de la libération, qui est pardon, sanctification et fidélité aux étapes marquées par Dieu pour la croissance d'une spiritualité évangélique. Qui ne voit ici, une fois de plus, que l'expérience constitutive du luthéranisme, c'est-à-dire l'agonie intérieure de Luther au couvent, a été érigée en modèle d'itinéraire chrétien? La spiritualité luthérienne est imitation du Christ à travers les différentes étapes du drame et du passage de la pseudo-*securitas*, à la vraie *certitudo* qu'a vécus Luther.

La plupart des prédicateurs revivalistes, de John Wesley (1703-1791) superbement à Billy Graham médiocrement, seront fascinés par ce schéma qu'ils reproduiront à l'infini dans leurs traités et messages. Tout autre est l'indication donnée par la spiritualité calvinienne avec son renversement du plan catéchétique : il s'agit là d'annoncer inconditionnellement la grâce, puis de montrer, secondairement, qu'elle crée et structure une vie nouvelle de conformité avec le Christ. Il ne faut cependant pas trop forcer la différence : l'ironie veut que la liturgie réformée traditionnelle suive le plan du catéchisme luthérien (introït de louange, loi, confession des péchés, absolution, etc), cependant que l'ordre de l'office luthérien, comme celui de la messe, débute par la louange, suivie immédiatement de la confession des péchés et l'absolution, la Loi étant normalement exposée et annoncée dans la prédication. Enfin, on se souviendra que, dans le premier catéchisme interconfessionnel, rédigé en 1563 à Heidelberg, par les théologiens luthériens et réformés, le problème est résolu élégamment : la Loi, sous la forme du « sommaire », donné par Jésus, y tient la place et y joue le rôle qu'elle a dans les catéchismes luthériens; mais elle revient une seconde fois, sous la forme du Décalogue, après la présentation du Credo et des sacrements. On a ainsi la démarche suivante : « De la misère de l'homme », « De la délivrance de l'homme », « De la reconnaissance » (c'est à la fin de cette partie que se situe l'explication du *Notre Père*. Le catéchisme se termine par Amen!).

6. **Politique.** — Tout mouvement spirituel est politiquement situé : il n'échappe ni aux circonstances socio-économiques au milieu desquelles il prend naissance, ni, *a fortiori*, à l'influence de l'idéologie dominante. Mais, en même temps, qu'on le veuille ou non, il entre, comme un facteur positif ou négatif, dans l'évolution historique proche et parfois lointaine. Il est donc, à la fois, conditionné par son environnement et porteur d'un impact extérieur, dont on ne peut préjuger l'importance. Sans l'endettement insensé de l'ambitieux prince-archevêque Albert de Hohenzollern, sans les calculs cyniques de Jakob Fugger, le banquier d'Augsbourg, sans la rivalité des princes allemands divisés au moment de la mort de l'empereur Maximilien 1er, sans la religion populaire avide de *securitas*, le combat spirituel de Luther se fut terminé par un destin obscur et historiquement insignifiant, au lendemain de l'excommunication. Sans le message de la liberté chrétienne, les jacqueries endémiques de cette fin de moyen âge n'auraient pas abouti au formidable soulèvement de la guerre des paysans, ni les quêtes spirituelles marginales à l'anarchie anabaptiste.

Le père de la Réforme en a bien conscience, lorsqu'il écrit : « C'est l'enchaînement des circonstances, ce n'est pas ma libre volonté qui m'a jeté dans cette tempête, Dieu m'en est témoin », ou encore : « Dieu m'a conduit par les sommets comme une rosse dont les yeux sont aveuglés, afin qu'elle ne voie pas ceux qui viennent la heurter... Tout doit se faire dans un dédale d'inconscience ». Et de même : « Mon Dieu m'emporte, mon Dieu me chasse en avant... J'aspire au repos et me voilà tiré au milieu de la mêlée ».

Contrairement au catholicisme traditionnel et à son projet politique, contrairement aussi à Zwingli (1484-1531) et à Calvin qui tentent d'organiser Zurich et Genève en cités évangéliques modèles, Luther ne s'essaie pas à mettre en lumière le possible rapport entre la justification et la justice civile. Effrayé par les ambiguïtés et les excès des mouvements politiques dont il a provoqué la cristallisation, fondamentalement pessimiste à l'égard des possibilités de la raison prostituée et du serf-arbitre, le prophète révolutionnaire de 1515 à 1525 se mue en théologien conservateur, dési-

reux d'un ordre extérieur permettant la réalisation de destins spirituels, tout en profondeur, tout en intériorité. Cette attitude comporte incontestablement un moment positif : la rupture avec tout cléricalisme politique et la reconnaissance de l'autonomie, de la consistance propre et de la spécificité du métier de chef d'État ou de magistrat. Plus de gouvernements par des archevêques, parés du titre de princes temporels! Mais le moment négatif est lourd de conséquences : si tout l'accent est mis sur l'itinéraire intérieur, peu importera que le sujet ne devienne jamais citoyen majeur et responsable, peu importera qu'à la longue, les princes deviennent les *summi episcopi* dans les provinces luthériennes (ainsi, jusqu'en 1918, en Prusse, où l'empereur Guillaume II présidait à la fois aux destinées de l'État et de l'Église). Mais surtout, c'est le souci de l'ordre et de l'immutabilité sociale qui prend le pas sur celui de la justice et de l'accession des petits au pouvoir. Contradiction étonnante : dans la communauté, tous sont « prêtres, sacrificateurs et rois »; dans la société, on accepte sans protester les formes les plus autoritaires de gouvernement; on justifie, en fait, comme naturelle et conforme à la volonté de Dieu, la domination des riches sur les pauvres et, partant, la soumission de ceux-ci est présentée comme normale, parce que sans importance à l'échelle de l'éternité. Toutes les tentatives de transformations sociales apparaissent, parce que nécessairement imparfaites, comme dérisoires.

On peut donc dire que la spiritualité luthérienne, si elle a provoqué une promotion certaine des « petits » au niveau de l'Église, mais aussi de la famille et de la profession (Luther identifie métier-*Beruf* à vocation-*Berufung*; c'est une décisive revalorisation de l'état laïc), les livre au pouvoir de régimes « forts », jamais fondamentalement contestés par les Églises luthériennes. C'est pourquoi les exemples de résistance ci-dessus mentionnés ont une importance particulière, en raison de leur caractère exceptionnel et sont, en même temps de portée limitée, car ceux qui en sont les « héros » n'ont, en général, nullement l'intention de renverser l'ordre établi et de jeter les bases d'une nouvelle société. Fondamentalement « conservateurs », ils sont donc objectivement complices, sinon des régimes inhumains auxquels ils s'opposent, du moins des rapports de production et des structures de pouvoir qui leur ont donné naissance. Il reste très isolé et, en tout cas, minoritaire, le groupe de ceux pour qui la résistance spirituelle a été l'occasion d'un processus de profonde « conscientisation » politique. Niemöller, sorti pacifiste et socialiste des camps hitlériens de concentration, a dû affronter la vive hostilité, non seulement des hiérarchies, mais aussi, fréquemment, du peuple luthérien.

Toutefois Luther, pas plus que Calvin, ne se laisse moderniser. Il est vain de vouloir faire de l'un ou de l'autre un politique, démocrate ou conservateur, moderne. Dans l'Allemagne de la fin du moyen âge, alors que les princes se livrent des guerres confuses, Luther essaie d'opter pour un droit opposé à la volonté des plus forts, pour un projet à peu près sensé opposé à toute révolte aveugle. Il est donc un adversaire déterminé de ce que l'on nomme actuellement anarchisme ou aventurisme gauchiste et de toutes leurs surenchères. Dans cette mesure, la lecture prudemment progressiste qu'en font les socio-démocrates scandinaves peut se réclamer de lui, comme le fit aussi Paul Tillich (1886-1965), après la première guerre mondiale, en adhérant au mouvement « socialiste religieux ».

Il ne faut pas s'y méprendre : d'autres Églises, catholiques, orthodoxes, anglicanes, réformées, baptistes ont pactisé et pactisent avec des ordres plus ou moins totalitaires ou fonctionnant au seul bénéfice des privilégiés; ceci apparaît nettement, à qui a tant soit peu d'expérience œcuménique à l'est comme à l'ouest, au nord comme au sud. Les unes vivent la réalité, d'autres la nostalgie de l'ordre constantinien : partis et syndicats chrétiens, écoles libres, opposition à l'athéïsme militant sont, pour elles, autant de pièges ou de miroirs aux alouettes qui ligotent leur action et rendent incrédible leur parole. Certaines d'entre elles ont, dans leur théologie, reflet de l'idéologie dominante, la justification dogmatique de leur alignement; d'autres le pratiquent en contradiction avec leurs principes constitutifs. Il semble bien que nulle part autant que dans le luthéranisme, ce soit la spiritualité elle-même qui, par sa distinction fondamentale entre l'éternel et le contingent, entre l'essentiel et l'indifférent ou facultatif, favorise la passivité politique, pour ne pas dire le conservatisme foncier du peuple des grandes Églises luthériennes. C'est ailleurs que sont nés les mouvements chrétiens sociaux, socialismes religieux, théologies de la révolution ou de la libération, chrétiens pour le socialisme. Et c'est grâce à l'intense circulation œcuménique actuelle que ces courants, à la fois prophétiques, utopiques, contestataires et militants, finissent aussi par pénétrer le peuple luthérien et à remodeler sa spiritualité.

Conclusion. La grandeur de la spiritualité luthérienne est d'avoir rigoureusement uni la personne et l'œuvre du Christ à l'identité et à l'accomplissement humains les plus personnels. Ceci s'opère par une « concentration christologique » d'une rare rigueur, tout entière au service de la sotériologie. La passion de Dieu pour l'homme y est telle qu'il se dépouille et meurt pour que vive comme homme nouveau le pécheur justifié par grâce. Tout naturellement, cette visée existentiale, où la radicale kénose divine est la condition première et, à certains égards, seulement le moyen de la réalisation humaine, devait conduire à l'interprétation bultmannienne, où, toute démythologisation opérée, il reste que la Parole du Seigneur eschatologique offre à l'homme sous la Loi, une « nouvelle compréhension de soi » *(Seinsverständnis)* : libéré du souci et de la volonté de se glorifier, il peut s'ouvrir à l'*agapè* et avancer allègrement vers l'avenir. Ce qui manque ici, c'est une vue collective de l'humain et une christologie résolument corporative. N'est-ce pas une illusion, au regard même de l'Évangile, de parler du moi personnel, avant d'avoir mesuré qu'il ne peut s'agir que d'une spécification de l'être social qui constitue tout être humain, bien avant qu'il prenne conscience de soi comme individualité engagée dans un tissu inextricable de relations courtes et longues. Cette visée de l'homme en l'Humanité, avant que de l'Humanité en l'homme, a été bien rarement présente dans la spiritualité luthérienne, des origines à Dietrich Bonhoeffer. Elle est apparue, à la fin du 19e siècle, dans l'école d'Erlangen sous l'influence de la philosophie hégélienne. Elle se manifeste à nouveau actuellement chez tous ceux, fussent-ils le plus enracinés dans la tradition luthérienne, qui soumettent leur christianisme à la critique purificatrice des « maîtres du soupçon »

(Ricœur) et, singulièrement, à l'analyse marxiste de l'idéologie religieuse.

Pour les œuvres de Luther, voir *supra*, col. 1239; *Œuvres choisies*, 12 vol., Genève-Paris, 1957 svv; *Les grands écrits réformateurs*, Paris, 1944; *Le petit catéchisme et les autres textes symboliques*, 3 vol., Paris, 1947-1949.

Confession d'Augsbourg, éd. Triglotta, Strasbourg, 1949.

G. Thomasius, *Christi Person und Werk*, Erlangen, 1857. — H. J. Iwand, *Rechtfertigung und Christusglaube. Eine Untersuchung zur Systematik der Rechtfertigungslehre Luthers in ihren Anfängen*, Leipzig, 1930. — W. Elert, *Morphologie des Luthertums*, Munich, 1931. — A. Hamel, *Der junge Luther und Augustin*, 2 vol., Gütersloh, 1934-1935. — E. Wolf, *Die Christusverkündigung bei Luther*, Munich, 1936. — L. Pinomaa, *Der existentielle Charakter der Theologie Luthers*, Helsinki, 1940. — P.T. Bühler, *Die Anfechtung bei M. Luther*, Zurich, 1942. — L. Febvre, *Un destin, Martin Luther*, Paris, 1945. — K. Barth, *Dogmatique*, Genève, 1953 svv. — H. Bornkamm, *Luthers geistige Welt*, Lunebourg, 1953. — K. Burba, *Die Christologie in Luthers Liedern*, Gütersloh, 1956. — K.G. Steck, *Ablass*, RGG, t. 1, 1957, col. 66-67.

H. Strohl, *Luther jusqu'en 1520*, Paris, 1962. — G. Ebeling, *Luther, Einführung in sein Denken*, Tübingen, 1964. — D. Bonhoeffer, *Résistance et soumission*, Genève, 1963, 1973. — B. Hägglund, *Luther und die Mystik*, dans *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther*, Göttingen, 1967. — E.H. Erikson, *Luther avant Luther*, Paris, 1968. — J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969. — J. Lortz, *La Réforme en Allemagne*, Paris, 1970. — R. Stauffer, *La Réforme*, Paris, 1970. — W. Pannenberg, *Esquisse d'une christologie*, Paris, 1971. — M. Lienhard, *Luther, témoin de Jésus-Christ*, Paris, 1973.

G. Casalis, *Luther et l'Église confessante*, Paris, 1962; *Le système christologique de F.H.R. von Frank*, thèse ronéot., Paris, 1970; *Luther, Luthéranisme*, dans *Encyclopaedia universalis*, t. 10, 1971, p. 182-188, et dans *Grande encyclopédie alphabétique Larousse*, repris et augmentés dans *Protestantisme. Encyclopoche Larousse*, Paris, 1976.

Georges Casalis et Jean-Louis Klein.

LUXEMBOURG (Bernard de), frère prêcheur, † 1535. — Né à Strassen, près de Luxembourg, en 1481/2, étudiant ès arts à Cologne, Bernard entra au couvent dominicain de cette ville. Bachelier en théologie à Louvain en 1499, avec une thèse sur le jubilé qui allait s'ouvrir à Rome, il est maître des étudiants à Cologne en 1505, régent des études à Louvain en 1507. En 1512, il est nommé docteur en théologie de Cologne et y deviendra le prieur du couvent. Il meurt le 6 octobre 1535.

Bernard fait partie de ce groupe de dominicains de Cologne qui s'opposèrent d'abord à Reuchlin, ensuite à Luther. En septembre 1513, il fut chargé de demander une expertise sur l'*Augenspiegel* de Reuchlin à l'université d'Erfurt. En son temps, le nom de Bernard n'évoquait pas celui d'un spirituel, mais l'auteur du célèbre *Catalogus haereticorum*, qui connut un grand nombre d'éditions augmentées et améliorées (Cologne, 1522, 1523, 1525, 1526, 1528, 1529, 1537, sans compter celles d'autres villes, comme Paris en 1524). Ce catalogue décrit par ordre alphabétique les diverses hérésies depuis les débuts de l'Église, mais s'acharne surtout contre Luther et les luthériens auxquels est consacré tout le quatrième livre. Dans sa dédicace à Hermann de Veda, archevêque de Cologne, Bernard insiste sur le rôle de l'évêque dans la crise que traverse l'Église.

Le pasteur du diocèse doit être « le protecteur très rigoureux de l'Écriture sainte ». Bernard se rend compte en effet combien l'interprétation de la Bible a été, de tout temps, le moteur des discordes théologiques : « Des hérétiques, gonflés de l'esprit d'ambition, se sont levés. Ils ont pu méditer les paroles de la sainte Écriture mais non son sens, car Dieu le révèle seulement aux petits. Mais ils ont péri dans leur folie », et il dénonce l'usurpation qu'ont faite les hérétiques modernes du titre « d'évangéliques » (éd. 1526, f. a III v).

Défenseur de la foi, qu'il exposa par un commentaire du Symbole, Bernard le fut aussi des institutions et des coutumes ecclésiastiques. Contre les luthériens et les vaudois, il justifia l'usage de l'eau bénite et s'attacha surtout à montrer l'importance du jubilé en réfutant Jean Hus (*Quodlibetum de jubileo*, Anvers, 1501; *Opusculum de jubileo*, Cologne, 1525, complété par un guide du pèlerin qui se rend de Cologne à Rome). Il défendit également et expliqua la doctrine des indulgences au cours même de son apostolat de prédicateur. Ainsi dans ses *Sermones de Rosario...* (Cologne, 1516) : « De la part de celui qui les reçoit, l'obtention des indulgences requiert dans l'intelligence, la foi, dans le cœur, la charité, et dans l'exécution, l'accomplissement de l'œuvre pour laquelle les indulgences ont été accordées » (cité dans N. Paulus, p. 108).

Dévot de la Vierge et de saint Joseph, il est aussi un moraliste à la manière de son temps et prêche selon la vision spirituelle d'une « lutte » entre les vices et les vertus. Il s'occupa peu de l'Écriture sainte, en dehors d'une édition de la *Postillatio in Apocalypsim* d'Albert le Grand (Bâle, 1506).

Outre les ouvrages cités, signalons (publiés à Cologne) : *Divi Athanasii symbolum..*, 1517; *De quindecim virtutibus... virginis Mariae..*, 1507; *Compilatio... in recommendationem B. Joseph..*, 1510; *Sermones de symbolica colluctatione septem vitiorum capitalium et virtutum spiritualium*, 1516; *De ordinibus militaribus et armorum militarium mysteriis*, 1527; *Compendium de laudibus aquae benedictae... contra lutheranos*, 1529.

Quétif et Échard, t. 2, Paris, 1721, p. 93-94. — H. De Jongh, *L'ancienne faculté de théologie de Louvain*, Louvain, 1911, p. 91-94. — N. Paulus, *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther (1518-1563)*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, p. 106-108. — DTC, t. 2, 1905, col. 787 (P. Mandonnet). — DHGE, t. 8, col. 682-683 (V. De Wilde). — LTK, t. 2, 1958, col. 245 G. Gieraths).

Guy-Thomas Bedouelle.

LUXURE SPIRITUELLE. — Le Dictionnaire a déjà traité de l'Avarice spirituelle (t. 1, col. 1160-1161) et de la Gourmandise spirituelle (t. 6, col. 622-626). Ces expressions utilisent la terminologie classique des péchés capitaux pour désigner certains défauts et imperfections qui se rencontrent dans l'exercice de la vie spirituelle, et qui ne sont pas sans faire penser, par l'attitude qu'ils impliquent, aux vices du même nom, quoique l'objet en soit tout différent. L'expression *luxure spirituelle* relève de ce mode de parler. Elle est employée principalement par le bienheureux Jean Ruusbroec, chez qui on la trouve à notre connaissance pour la première fois, et par saint Jean de la Croix.

1. Dans *L'ornement des noces spirituelles* (livre 2, ch. 75), Jean Ruusbroec † 1381 oppose la charité par laquelle l'homme s'offre et s'abandonne à Dieu dans un mouvement de retour amoureux qui ne se repose qu'en Dieu, bien suprême et incompréhensible, et l'amour naturel par lequel l'homme se porte vers lui-même et poursuit son propre avantage et profit dans un esprit d'intérêt personnel et de volonté égoïste. A cet égard, ce n'est pas Dieu qu'on désire, mais ce que la vie intérieure peut procurer en fait de consolation, douceur et jouissance. Or, quand l'amour naturel l'emporte sur la charité, il donne naissance à quatre

péchés : l'orgueil, l'avarice, la gourmandise et la luxure de l'esprit. La luxure spirituelle *(gheestelijcke oncuysheit)* est « une délectation intérieure et une satisfaction spirituelle purement naturelles », vers lesquelles certains sont tout entiers attirés par « une propension désordonnée d'amour naturel, qui fait qu'on se replie sur soi-même et que l'on poursuit son bien-être en toutes choses ». On se détourne par là de Dieu et, au lieu de s'unir à lui, on ne voit que soi et demeure seul. C'est, semble-t-il, un état qui engage plus profondément la personnalité que la gourmandise spirituelle par laquelle on recherche simplement « la satisfaction du goût » dans les choses spirituelles et s'arrête à « goûter » les dons de Dieu (*Werken*, t. 1, Tielt, 1944, p. 230-232; *Œuvres*, trad. par les bénédictins, t. 3, Bruxelles-Paris, 1920, p. 197-199).

Henri de Herp (Harphius) † 1477 s'inspire manifestement de Ruusbroec quand il parle de ceux qui ne peuvent, parce qu'ils se recherchent eux-mêmes plus que Dieu, recevoir quelque grâce sensible, douceur ou vision sans en abuser aussitôt, tombant successivement en orgueil de propre complaisance, puis en avarice et gourmandise spirituelles, finalement « en adultère spirituel, d'autant qu'ils s'adonnent tellement à acquérir ces dons-cy de Dieu, et de jouyr, et se reposer en iceux, qu'ils oublient entièrement Dieu et sa saincte volonté » (*Theologia mystica*, livre 2, ch. 2, Cologne, 1545, f. 153; trad. J.-B. de Machault, Paris, 1617, p. 470). On notera d'ailleurs que Harphius ne dit pas « luxure », mais « adultère » spirituel *(adulterium spirituale)*. Plus loin, il revient sur la question de ces quatre péchés, qui naissent de l'amour naturel. Dans la gourmandise spirituelle, l'homme recherche la douceur des saveurs sensibles pour en « fruïr ». L'adultère spirituel va, apparemment, au-delà. Ici, l'homme « met la fin de sa dévotion en ceste délectation et volupté sensuelle, et s'y repose » (ch. 22, f. 166; Machault, ch. 23, p. 507). Ce qui constitue exactement l'adultère spirituel, c'est donc de faire des diverses formes de la consolation intérieure une fin que l'on poursuit pour elle-même.

Lansperge † 1539 met en garde contre « la délectation impure dans les dons spirituels », qui fait « forniquer » celui qui se repose et se délecte dans les dons de Dieu plus qu'en Dieu lui-même. D'où la nécessité d'une intention « chaste », qui ne cherche rien d'autre que la gloire de Dieu (*Pharetra divini amoris*, livre 1, préface, dans *Opera omnia*, t. 5, Montreuil, 1890, p. 3). Même doctrine chez Louis de Blois † 1566, selon qui il est souverainement important de ne pas s'engager dans les exercices de la vie spirituelle d'une manière « impure », pour la volupté seulement qu'on en retire, et dont on se délecte en soi-même (*Sacellum animae fidelis*, Tabella spiritalis, § 3, n. 7, dans *Opera*, Anvers, 1632, p. 230). Mais ces deux auteurs, qui ont lu cependant Ruusbroec, n'appellent pas formellement luxure spirituelle cette espèce de sensualité voluptueuse dans les choses de l'esprit. Ils en font un aspect de la gourmandise spirituelle, et c'est à cause de leur description de ce défaut qu'ils seront longuement cités par Alvarez de Paz † 1620 (*De inquisitione pacis sive studio orationis*, pars 4, ch. 6, dans *Opera*, t. 6, Paris, 1876, p. 295). Peut-être que l'expression de luxure spirituelle leur a paru choquante ou susceptible d'être mal interprétée. On retrouve toutefois celle-ci chez Maximilien Sandaeus † 1656 (*Pro theologia mystica clavis*, Cologne, 1640, p. 270) et chez Henri Le Brun † 1663 (*L'éclaircissement de la théologie mystique*, Rouen, 1659, p. 170-171), qui la rapportent, en se référant explicitement à Ruusbroec, comme un vocable caractéristique du langage des mystiques et de leur théologie.

2. Avec saint Jean de la Croix † 1591, il s'agit en réalité de tout autre chose. Le début de *La nuit obscure* décrit les imperfections qui affectent les commençants, et que doit guérir la nuit des sens. Ces imperfections sont ramenées aux sept vices capitaux. Il est question de la luxure au livre 1, ch. 4 (cf ch. 13, n. 2). Là, Jean de la Croix traite d'un phénomène psychologique qu'on peut, dit-il, appeler « luxure spirituelle » *(lujuria espiritual)*, non pas que ce phénomène ait rien en soi de spirituel, « mais parce qu'il procède de choses spirituelles ». Ce sont des mouvements sensuels, des représentations déshonnêtes et même des actes humiliants mais involontaires qui se produisent au temps des exercices spirituels, pendant que l'âme est recueillie en oraison ou communie avec amour. Le docteur du Carmel croit trouver une explication du fait dans l'unité du composé humain et la mutuelle dépendance de ses parties : l'esprit, qui est la partie supérieure, et la sensibilité ou plus exactement la sensualité, qui est la partie inférieure. « Comme ces deux parties ne font qu'un suppôt, toutes deux participent d'ordinaire de ce que l'une reçoit, chacune à son mode ». Rien d'étonnant dès lors que le goût, la délectation et le plaisir que l'esprit non encore purifié trouve naturellement dans les choses spirituelles, se communiquent par une sorte de rejaillissement à la sensualité imparfaite qui s'émeut et réagit selon son mode propre et spécial, en produisant ces rébellions des sens, que l'on ressent passivement et avec grand regret. Le diable évidemment peut aussi intervenir, qui s'efforce d'inquiéter et de troubler l'âme pour la pousser à abandonner l'oraison. Et chez certaines personnes la crainte qu'elles ont conçue de ces sensations et imaginations suffit, quand elles s'en souviennent, pour les faire à nouveau surgir (*Vida y Obras de San Juan de la Cruz*, BAC, 5e éd., Madrid, 1964, p. 546-548, 563; trad. Cyprien de la Nativité, Paris, 1949, p. 494-498, 531).

Les auteurs qui, à la suite de Jean de la Croix, exposent en fonction des vices capitaux les défauts propres aux commençants, ne font guère que répéter sur ce point le témoignage de la *Nuit obscure*.

Philippe de la Trinité † 1667 parle d'une redondance de la dévotion intérieure sur le corps, qui s'achève parfois en mouvements de sensualité tant que la partie inférieure n'est pas totalement soumise à l'esprit (*Summa theologiae mysticae*, pars 1, tract. 1, art. 4, Lyon, 1656, p. 24-25). Joseph du Saint-Esprit † 1736 voit surtout dans les difficultés contre la chasteté que peuvent éprouver les commençants un moyen providentiel d'humilier l'orgueil dont ils souffrent presque toujours. Une des causes cependant de cette guerre intestine vient de ce que le sens non encore parfaitement purifié se porte spontanément vers les objets de sa sphère quand l'esprit se délecte dans les choses spirituelles (*Cursus theologiae mystico-scholasticae*, lib. 1, synt. 2, n. 84-88, t. 1, Bruges, 1924, p. 36-37). Inutile de s'arrêter à Thomas de Vallgornera † 1665 (*Mystica theologia*, q. 2, disp. 1, art. 6, n. 7, Barcelone, 1662, p. 49; n. 110, Turin, 1911, p. 99-100) et à Antoine du Saint-Esprit † 1674 (*Directorium mysticum*, tract. 2, disp. 1, sect. 2, n. 26, Lyon, 1667, p. 22), car ils recopient servilement Philippe de la Trinité.

Mais il convient de ne pas oublier les jésuites Jean Rigoleuc † 1658 (*Le pur amour*, ch. 3, § 3, dans *La vie du P. J. Rigoleuc, avec ses traités de dévotion*, par Pierre Champion, Paris, 1686, p. 282-283; *Vie et œuvres*

spirituelles, éd. A. Hamon, Paris, 1931, p. 222-223) et Jean-Baptiste Scaramelli † 1752 (*Dottrina di S. Giovanni della Croce*, tr. 2, art. 1, cap. 2, Rome, 1946, p. 111-113). Ils sont seuls en effet à retenir l'expression de luxure spirituelle au sens de Jean de la Croix. Les autres omettent le qualificatif de « spirituelle » appliqué à luxure, qui a pu leur sembler paradoxal. Dans son grand traité de théologie mystique, Scaramelli ne s'attache du reste à décrire que l'orgueil et la gourmandise spirituels, non pas qu'il estime que ce soient les uniques défauts des commençants, mais les plus importants et les plus communs (*Il direttorio mistico*, tr. 5, cap. 2, n. 23-25, Naples, 1763, p. 348-349).

3. Insister sur le sujet serait laisser croire que la luxure spirituelle est un thème courant de la littérature mystique, alors qu'on n'en rencontre le nom que très incidemment. Celui-ci, en outre, n'a pas une signification univoque puisqu'il désigne tantôt une délectation désordonnée parce que purement égoïste que l'on recherche comme une fin en soi dans les choses spirituelles (Ruusbroec), tantôt certaines réactions sensuelles que provoque, par contre-coup sur le corps, la délectation naturelle que l'esprit non encore purifié prend aux choses spirituelles (Jean de la Croix).

Plus traditionnelle sans doute est l'idée de fornication spirituelle ou de fornication du cœur, de l'âme. Pour saint Augustin, cette fornication se réalise quand l'âme, par le péché grave, se détourne de Dieu. « Fornicatur anima, cum avertitur abs te » (*Confessions* II, 6, 14, PL 32, 681). « Est autem animae fornicatio aversio a fecunditate sapientiae » (*Contra Adimantum* 7, 4, PL 42, 138). Jean Cassien énumère plusieurs façons de manquer « spirituellement » au précepte de ne pas forniquer, dont la cinquième et la plus subtile consiste en « toute pensée inutile ou qui s'éloigne si peu que ce soit de Dieu » (*Conférences* XIV, 11, SC 54, 1958, p. 197-198). Saint Grégoire le Grand parle d'une « luxuria cordis », qui est cette forme d'orgueil par laquelle nous nous glorifions de notre patience ou de notre chasteté (*Moralia* XXVII, 3, PL 76, 453bc), tandis que la « spiritualis fornicatio » de saint Isidore de Séville n'est rien d'autre que l'adultère que l'homme commet en son cœur selon Matthieu 5, 28 (*Sententiae* II, 39, 18, PL 83, 642c). A la « castitas spiritualis », par laquelle l'homme s'unit amoureusement à Dieu, saint Thomas d'Aquin oppose la « fornicatio spiritualis » par laquelle il se délecte, contrairement à l'ordre voulu de Dieu, dans ce qui n'est pas Dieu (*Summa theologica* 2ª 2ae, q. 153, a. 2). Denys le chartreux † 1471 reflète bien la tradition lorsqu'il distingue une double fornication, l'une de la chair, l'autre spirituelle, « qua anima recedit a Deo » (*Enarr. in cap. 1 Isaiae*, art. 4, dans *Opera omnia*, t. 8, Montreuil, 1899, p. 328c). Tout péché mortel en effet est une « fornicatio spiritualis » (*Enarr. in cap. 2 Osee*, art. 5, t. 10, 1900, p. 213b'). Ce n'est là évidemment qu'une métaphore, qui n'est pas toutefois sans fondement dans le langage même de la Bible.

Il faut remarquer d'autre part que pour saint Bernard, qui a eu une influence indéniable sur Ruusbroec (cf DS, t. 8, col. 893), « chaste » signifie « désintéressé ». Aimer Dieu chastement , « caste », c'est l'aimer pour lui-même (*In Cant. cant.*, sermo 7, 2, PL 183, 807cd; *De diligendo Deo* 9, 26, PL 182, 989-990). Saint Augustin disait déjà : « Non est castum cor, si Deum ad mercedem colit » (*Enarr. in Ps.* 55, 17, PL 36, 658). On comprend que, par contraste, la recherche intéressée et égoïste des dons de Dieu puisse apparaître comme une attitude impure de luxure spirituelle. Mais le terme n'est pas encore chez saint Bernard.

On peut d'ailleurs se demander si cette recherche de jouissance spirituelle n'est pas en secrète continuité avec les forces obscures de l'instinct érotique et du désir, qui s'exprimeraient ainsi en se transposant sur un autre plan. Ce serait donc plus par analogie que par simple métaphore que l'on parlerait ici de luxure. De toute manière, on se trouve en présence d'un comportement qui, sans être toujours nécessairement peccamineux dans la mesure où il n'est pas pleinement conscient, constitue néanmoins un obstacle direct à l'épanouissement de la véritable charité théologale, et exige d'être surmonté.

Quant aux impressions décrites par Jean de la Croix dans la *Nuit obscure*, on connaît le conseil que Thérèse d'Avila donne à son frère Lorenzo de Cepeda qui se plaignait précisément que son oraison fût troublée par ce genre de mouvements sensuels : le mieux est de ne pas y attacher d'importance, « no hacer caso de ellos ». Cela passera avec le temps (Lettre 173, 17 janvier 1577, n. 10, dans *Obras completas*, BAC, 2e éd., Madrid, 1967, p. 841; Lettre 178, 10 février 1577, n. 7, p. 848).

Pierre ADNÈS.

LUYNES (LOUIS-CHARLES D'ALBERT, duc de), laïc, 1620-1690. — Fils du connétable Charles d'Albert, premier ministre de Louis XIII, et de Marie de Rohan, plus tard célèbre sous le nom de duchesse de Chevreuse, Louis-Charles d'Albert naquit le 25 décembre 1620. Il aurait pu s'illustrer dans les armes (à vingt ans il s'était distingué devant Arras) ou dans les hautes fonctions du royaume (duc et pair, grand fauconnier en 1643, chevalier des ordres en 1661), mais l'attrait de l'étude et de la piété fut le plus fort. Sous l'influence de sa femme Louise-Marie Séguier, qui était dirigée par Jacques de Sainte-Beuve, il se lia étroitement avec les solitaires de Port-Royal, voisins de son domaine de Dampierre. Ayant beaucoup contribué à leur installation, il se fixa au plus près d'eux, au château de Vaumurier. Son veuvage (1651) accentua ce goût pour la retraite et son attachement aux solitaires : il leur confia l'éducation de son fils, futur duc de Chevreuse (1646-1712) et ami de Fénelon (DS, t. 5, col. 154). Son amitié avec Antoine Arnauld est attestée par une correspondance suivie (Bibl. Arsenal, ms 6549) et il fut le destinataire, sinon l'inspirateur, des deux célèbres *Lettres* publiées par ce dernier en 1655, qui relancèrent la controverse sur l'*Augustinus*. Luynes soutint également Pierre Nicole contre Jean Racine par sa *Réponse à la lettre adressée à l'auteur des Hérésies imaginaires* (1666), sur les représentations trop vives des passions humaines. Mais ses austères amis désapprouvèrent le second mariage qu'il contracta en 1661 avec sa toute jeune tante Anne de Rohan, dont il eut sept enfants. Veuf à nouveau et marié une troisième fois en 1685, Luynes se démit en 1688 de la pairie et de la charge de grand fauconnier et mourut le 10 octobre 1690.

Ses ouvrages ont presque tous paru à Paris sous le pseudonyme du « sieur de Laval ». On lui reconnaissait un réel talent de traducteur, qui se manifesta d'abord par la remarquable publication des *Méditations métaphysiques* de Descartes (1647, 1661, 1899, 1907); puis, selon la préoccupation port-royaliste d'un ressourcement aux textes de l'antiquité chrétienne, il traduisit quelques ouvrages des Pères (de saint Cyprien le *Sermon sur l'oraison de Notre Seigneur*, 1663; de saint Grégoire

le Grand les *Quarante homélies sur les évangiles de l'année*, 1665, et les *Morales sur Job*, 3 vol. 1666-1669, dont fut tirée en 1697 *La Morale pratique*), un recueil de *Divers ouvrages de piété tirés de saint Cyprien, saint Basile...* (1664, 1673), et surtout il constitua des florilèges des meilleures « sentences » glanées dans la Bible et dans la tradition patristique : après les *Sentences... appropriées aux fêtes des saints* (1648, 1703), son travail, qui pour l'essentiel remonte aux années 1645-1660, ne fut publié qu'assez tard : les *Sentences, prières et instructions chrétiennes tirées de l'Ancien et du Nouveau Testament* en 1676 (rééd., 1703), celles tirées de saint Augustin (2 vol., 1677, 1716, 1734), des anciens Pères (2 vol., 1680, 1690, 1734), de saint Jean Chrysostome (2 vol., 1682, 1736) et, après sa mort, les extraits de saint Grégoire et saint Paulin (1701, 1734) et de saint Bernard (1709, 1734) : les passages choisis, donnés en latin et traduits, restaient disposés dans l'ordre des livres, mais une table des thèmes permettait une utilisation pratique de ces anthologies.

Luynes semble avoir collaboré à la traduction du nouveau Testament parue à Mons en 1667 et qui fut souvent saisie pour jansénisme; mais dès 1661 on avait fait des difficultés à l'ouvrage qu'il avait répandu comme moyen d'une formation chrétienne en famille, les *Prières pour faire en commun le matin et le soir dans une famille chrétienne.., avec un abrégé de la vie chrétienne et quelques traités de dévotion et de la pénitence ;* l'archevêque de Rouen, Harlay, obtint la destruction d'une édition faite en sa ville sans son approbation; de nouveau, en 1688, la Sorbonne essaya de l'englober dans la réprobation des traductions de l'Écriture et de l'office divin, en dénonçant la cinquième édition (1659) comme contenant « plusieurs choses traduites mal à propos.., fausses, ambiguës... » et renouvelant le jansénisme (*Recueil des déclarations de la Faculté de Théologie sur les versions françaises de l'Écriture..*, Paris, 1688, p. 3); ce qui n'empêcha pas la carrière de l'ouvrage, qui en était en 1727 à sa onzième édition.

Plus originale, son *Instruction pour apprendre à ceux qui ont des terres dont ils sont seigneurs, ce qu'ils peuvent faire pour la gloire de Dieu et le soulagement du prochain*, 1658 (rééd., 1668 et 1687 sous le titre *Des devoirs des seigneurs dans leurs terres*) insiste sur les trois domaines où peuvent agir les chrétiens en situation d'autorité : le service de l'Église, l'exercice de la justice, l'aide à leurs sujets et en particulier aux pauvres; même assurées du soutien des lois, les responsabilités doivent être assumées avec prudence et humilité, et la charité se fait inventive par des réalisations concrètes (missions, confréries, hôpital, embauche des inactifs, etc) dont Luynes donnait personnellement l'exemple sur ses terres.

Outre les bibliographes Cioranesco, Michaud, Hoefer, ainsi que Moreri pour la biographie et la généalogie, on consultera les tables des mémorialistes (Saint-Simon, Rapin, G. Hermant), celles du *Port-Royal* de Sainte-Beuve, et Bremond, t. 9, p. 337-350.

Irénée Noye.

LUYTENS (Henri; Luytenius), prêtre, † 1593. — L'existence de Henri Luytenius se ramène à quelques dates. Il naquit à Malines au début du 16e siècle. Bachelier en théologie, il exerça les fonctions pastorales à Saint-Lambert de Muysen, près de Malines. Nommé chanoine de la cathédrale en 1562, il mourut, doyen du chapitre, le 14 novembre 1593. L'œuvre de Luytenius reflète son existence, unifiée et sans histoire. Elle regroupe trois livres ou opuscules, composés en 1563-1564 et publiés dans une pagination défectueuse en 1565 à Anvers chez Plantin.

Dédiées à Antoine Perrenott, cardinal Granvelle, premier archevêque de Malines après la réorganisation des diocèses aux Pays-Bas par Philippe II en 1559, les *Enarrationes evangeliorum dominicalium a prima dominica adventus usque ad dominicam septuagesimae* constituent, par leur ampleur et leur index, l'ouvrage principal. Fruit de son ministère paroissial à Muysen, le travail ne prétend pas à l'originalité : nombreux sont les emprunts, parfois mot à mot, sans qu'ils soient toujours attribués à leur auteur d'origine. Luytenius ne songeait pas à la publication; en s'y décidant, il jugea inutile ou fastidieux de départager ce qui était de lui de ce qu'il avait glané ailleurs (Avertissement). La remarque vaut sans doute aussi pour les œuvres suivantes.

Le second ouvrage (64 p.) comprend deux parties. 1) Le *De nativitate Domini nostri Jesu Christi ex secundo capite D. Lucae evangelistae docta et pia explicatio* commente l'évangile de deux des trois messes de Noël; il s'insère logiquement et chronologiquement (1563) dans les *Enarrationes* qui passent sans transition de l'avent aux dimanches après la Nativité. 2) Le *De quatuor virtutibus cardinalibus et de octo beatitudinibus ex principio undecimi capitis Esaiae prophetae explicatio* date de 1564 : *Isaïe* 11, 1-2 inspire un petit traité (18 p.) sur les sept dons du Saint-Esprit, les vertus cardinales et les béatitudes. Enfin, le *De missione Spiritus Sancti libellus* (31 p.), — déjà annoncé dans le titre complet du *De nativitate* —, composé en 1564, propose une exégèse du récit de la Pentecôte d'après *Actes* 2.

Chaque sermon *(concio)* divisé en chapitres de longueur sensiblement égale suit pas à pas le texte évangélique qu'il commente. Citations et arguments de toute espèce jalonnent le développement, lui-même entrecoupé d'exclamations qui lui confèrent une allure méditative. L'ensemble trahit une large connaissance de l'Écriture, des Pères, de divers commentaires. L'exégèse n'est guère serrée : « centrifuge », elle part dans toutes les directions, entretenue ici et là par un procédé rhétorique, où une objection (plus ou moins pertinente, réelle ou d'école) suscite un progrès parallèlement plus ou moins judicieux. Pas de logique, sinon celle du texte lui-même; souvent un *sequitur* suffit à relier deux péricopes évangéliques. Si la langue est claire, colorée, vivante, la pensée est plus mêlée : tantôt riche (voir le commentaire sur *primogenitus*) ou étonnante d'érudition *(hominibus bonae voluntatis)*, tantôt anodine. Des élévations spirituelles voisinent avec des conseils pratiques; le souci est constant de dégager de chaque élément d'analyse une application à la vie chrétienne. L'effort n'est pas toujours convaincant : l'exégèse d'*Isaïe* 11 est sophistiquée, même si le ressort qui la sous-tend ne manque pas de vigueur : comment monter de la crainte de Dieu à la sagesse?

Si semblables commentaires s'apparentaient à l'homélie, en un temps où on combattait la Réforme par ses propres armes, ils relèveraient davantage aujourd'hui du traité moralisant et spirituel que de l'annonce de la Parole.

J.F. Foppens, *Bibliographia belgica*, t. 1, Bruxelles, 1739, p. 456. — J.-N. Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, t. 1, Louvain, 1763, p. 159. — *Biographie nationale*, t. 12, Bruxelles, 1892, col. 629. — *Bibliotheca catholica neerlandica*, La Haye, 1954.

André Boland.

LUZVIC (Étienne), jésuite, 1567-1640. — Né à Ardes (Puy-de-Dôme) le 9 avril 1567, Étienne Luzvic entra dans la compagnie de Jésus à Avignon le 24 février 1584. Après son noviciat, deux ans d'enseignement à Lyon et trois ans de philosophie à Dijon, il dut faire ses études de théologie dans la province de Germanie supérieure (1691-1695). Rentré en France, il professa la rhétorique au collège du Puy, et y fut ordonné prêtre. En 1596, il commença une carrière de prédicateur qui dura trente ans, au Puy, à Tournon, Lyon, Vienne, etc. De Reims, en 1610, il passa à la maison professe de Paris jusqu'en 1616. Il prêche alors dans l'ouest et revient à Paris pour dix ans. Il résidera à Orléans les dix dernières années de sa vie et y mourra le 7 septembre 1640.

A partir de 1621, il publie des livres de piété d'esprit salésien. Retenons les *Mirouers de Philothée dans lesquels on voit les divers visages de l'âme* (Paris, 1621), *Le fiel de la pénitence* (1621), le *Colloque de l'amour divin* (1621) et *Le cœur dévot, throsne royal de Jésus, pacifique Salomon* (1626). Ce dernier ouvrage, le plus connu, fut réédité à Douai et à Anvers en 1627, traduit la même année en latin par Ch. Musart à Douai (retraduit en anglais en 1634), en flamand par G. Zoes à Anvers, puis en allemand par Ch. Stengel (Augsbourg, 1630). L'édition française est augmentée des *Saintes ferveurs du petit Jésus au cœur qui l'ayme* d'Étienne Binet et illustré d'emblèmes (l'ouvrage est présenté *supra*, t. 4, col. 607).

Archives romaines S.J. : *Catalogi breves provinciae lugdunensis, 1585-1611 ; ... provinciae Franciae, 1612-1640.* — Sommervogel, t. 5, col. 213-214. — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 342.

M. Praz, *Studies in seventeenth-Century Imagery*, t. 2 *A Bibliography of Emblem Books*, Londres, 1947, p. 100-101.

Hugues Beylard.

LUZZAGO (Alexandre), laïc, 1551-1602. — 1. *Vie.* — 2. *Activités.* — 3. *Écrits.*

1. *Vie.* — Né à Brescia, en octobre 1551, de Girolamo Luzzago et de Paola Peschiera, Alessandro reçut sa première formation à Gavardo auprès de Marcantonio Roccio. Il fréquenta un cours de philosophie dirigé par les jésuites à Brescia. Il y défendit en dispute publique (25-26 octobre 1573) sept cent trente-sept « conclusions » philosophiques, dont il publia un échantillon (*In universam philosophiam cum practicam tum speculativam necnon in logicam veterum aeque ac recentium philosophorum sententiae et theoremata varia publice discutienda*, Brescia, 1573). En 1578, il obtint de son père l'autorisation d'aller quelque temps à Milan pour étudier la théologie chez les jésuites; une intervention de saint Charles Borromée lui permit d'y rester trois ans. Mais en raison de la situation financière de sa famille ce ne fut qu'en 1586 qu'il reçut la tonsure, requise pour le doctorat en théologie. Au cours d'une retraite il lui fut alors conseillé de renoncer à entrer chez les jésuites, mais de se consacrer, dans le laïcat, aux activités apostoliques. Son programme de perfection, dont témoignent ses réflexions intimes et ses méditations spirituelles, lui permit de réaliser toutes ses initiatives charitables avec un esprit chrétien et un élan spirituel exceptionnels, en particulier pendant ses quinze dernières années. Il mourut le 7 mai 1602, à Milan, assisté par le cardinal Federico Borromeo.

2. *Activités.* — Dans le contexte de la réforme tridentine, Alessandro est une des personnalités bresciannes les plus marquantes. Il fut l'animateur de nombreuses institutions renouvelées ou créées par son génie d'invention. Son action prit avant tout une forme de charité visant à éclairer les consciences et à rappeler à la ferveur de la vie chrétienne par le moyen d'œuvres sociales et éducatives. Alessandro peut être considéré comme l'authentique héritier des projets de réforme de Domenico Bollani, évêque de Brescia de 1559 à 1579. Il fut en rapports avec les grands personnages religieux de son temps, les saints Charles Borromée, Catherine de Ricci, Philippe Neri, les cardinaux César Baronius, Gabriele Paleotti, Niccolò Sfondrati (Grégoire XIV), Agostino Valier; il put ainsi tirer parti des diverses expériences suscitées par la contreréforme.

En 1595, Alessandro fut nommé conservateur des monts de piété et en 1597 protecteur des « Dimesse di Sant'Orsola ». Entre-temps, il réalisait des œuvres nouvelles ou en restaurait d'autres, telles la compagnie de Sainte-Marie de la Miséricorde pour l'assistance des prisonniers et des condamnés à mort, l'institution des Avocats pour les causes des pauvres, ou encore l'hôpital des mendiants (la « casa di Dio »), qui connut son plein développement à partir de 1590, grâce aux efforts quasi exclusifs de Luzzago. Non seulement il inspira la création d'une Académie de lettres et sciences pour les gentilshommes (« Accademia dei Rapiti »), et il en rédigea les statuts, mais il favorisa la fondation d'une école pour artisans, d'un séminaire pour les clercs pauvres, une sorte d'oratorio pour la culture spirituelle des prêtres, une maison d'accueil pour jeunes filles destinées au couvent, une congrégation de Sainte-Catherine pour les étudiants et une congrégation du Saint-Esprit pour aider les gentilshommes zélés à « coopérer de manière efficace et ensemble au soutien de toutes les bonnes institutions ». Enfin Luzzago eut une part de premier plan dans l'œuvre très importante de la « Scuola della dottrina cristiana », dont il devint en 1590 le prieur général. Il lui donna de nouveaux statuts et intensifia dans tout le diocèse la diffusion de la doctrine chrétienne et des pratiques de piété, en utilisant (ce qui était nouveau alors) les imprimés de toute sorte : brochures, écriteaux, images pieuses, feuillets de tout format, dialogues moraux et chansons.

3. *Écrits.* — Pour les textes encore inédits de Luzzago (lettres, notes spirituelles, projets et esquisses de règles ou de statuts, instructions diverses, biographies d'évêques de Brescia ou des saints Faustino et Jovita), se reporter notamment à l'Archivio della Pace (Oratoire des philippins de Brescia), *Fondo del processo di beatificazione*, — à la Biblioteca Queriniana de Brescia, *Carte Paolo Guerrini*, — ou à l'Ambrosienne de Milan, cart. S.P. II, 222. Voir en particulier les renseignements bibliographiques donnés à la *Biblioteca bresciana* de Vincenzo Peroni (t. 2, Brescia, 1823; rééd. anastatique, Bologne, 1968, p. 190-191).

Consulter C. Castiglioni, *Carteggio tra il ven. A. Luzzago e il card. F. Borromeo*, dans *Mélanges E. Tisserant*, t. 4, Vatican, 1964, p. 125-161, et A. Frugoni, qui a publié quelques petits écrits de Luzzago (sur le gouvernement des religieuses, les Oratorio de prêtres et de laïcs, ou sur l'oraison mentale, etc) dans *A. Luzzago e la sua opera nella controriforma bresciana*, Brescia, 1937, p. 53-67.

Le procès ordinaire en vue de la béatification d'Alessandro fut commencé à Brescia (1625-1630), poursuivi à Milan (1630-1631) et repris à Brescia (1650-1653). La cause, introduite en 1658, avançait péniblement lorsque Léon XIII, en 1890, montra en Luzzago un modèle du laïcat. Dès lors, les congrès des catholiques italiens s'intéressèrent à la cause (voir le périodique brescian *Il ven. Alessandro Luzzago*, 1899-1900). Le décret d'héroïcité des vertus fut publié en 1899. Consulter

les diverses *Positiones* : Arch. secr. Vatican, *Congr. Riti*, proc. 356-359; Bibl. Vaticane, *R. G. Riti*, II. 92, 1-4; Bibl. nat. Paris, H 359A, 99-107.

Pour les sources de la vie de Luzzago, voir les ouvrages déjà signalés de Peroni, Guerrini, Frugoni et Castiglioni, et en particulier A. Fappani, dans *Bibliotheca sanctorum*, t. 8, 1966, col. 405-408.

O. Ermanni, *Vita di A. Luzzago, gentil'huomo bresciano..*, Brescia, 1608 et 1622; Rome, 1891. — E. Girelli, *Vita del ven. A. L.., modello dei secolari*, Brescia, 1903. — P. Tacchi Venturi, *Sconosciuti particolari circa il sacro deposito del ven. A. L.*, dans *Brixia sacra*, t. 2, 1911, p. 365-368. — A. Frugoni, *L'opera di riforma del nob. A. L..*, dans *Momenti della Rinascita e della Riforma cattolica*, Pise, 1943, p. 75-119; *Vita controriformistica del ven. A. L.*, dans *Incontri nel Rinascimento..*, Brescia, 1954, p. 159-189. — A. Cistellini, *La vita religiosa nei secoli* XV *e* XVI, dans *Storia di Brescia*, t. 2, Brescia, 1963, p. 470-473. — M. Agosti, *La tradizione pedagogica fino al Settecento*, *ibidem*, t. 3, 1964, p. 315-317.

Ottavio Cavalleri.

LYDGATE (Jean), bénédictin, † 1449/50. Voir Jean Lydgate, DS, t. 8, col. 620-621.

LYDWINE DE SCHIEDAM (sainte), 1380-1433. — 1. *Figure spirituelle.* — 2. *Sources.*

1. *Figure spirituelle.* — D'après les sources anciennes, Lydwine, cinquième des neuf enfants de parents peu fortunés (le père était veilleur de nuit), est née à Schiedam (Pays-Bas) le dimanche des Rameaux de 1380, à l'heure où l'on chantait la Passion. Elle ne quitta jamais sa ville natale. A quinze ans, alors qu'elle relevait de maladie, Lydwine se brisa une côte en tombant sur la glace. Une tumeur se développa, qui éclata un jour que Lydwine, désespérée de son état, se jeta de son lit sur les genoux de son père. Une succession de maux divers la maintint couchée jusqu'à sa mort. Les médecins vinrent nombreux pour examiner cette accumulation inexplicable de souffrances, mais furent impuissants.

Après des années de lutte contre son sort, Lydwine fut amenée par son confesseur d'alors, Jan Pot, à accepter ses souffrances; elle médita la Passion du Seigneur; suivant les conseils de Pot, elle la répartissait selon les heures canoniales du jour et de la nuit. Lydwine en vint à goûter sa communion mystique avec le Crucifié. Parfois son ange la transportait en esprit au paradis. Alternant avec le plus cruel abandon, les visites familières de Jésus, de sa Mère et des saints lui donnaient la force surhumaine qui fit d'elle une manifestation éclatante de la victoire du Christ sur la souffrance et la mort.

Sa principale source d'énergie fut l'Eucharistie qu'en dépit de la coutume du temps, elle finit par recevoir chaque jour. Le Corps du Christ fut durant dix-neuf années consécutives son unique nourriture physique. La sainte de Schiedam se fit de plus en plus la bienfaitrice et la consolatrice de ses concitoyens indigents; ses biographes détaillent avec complaisance les dons en argent et en nature qu'elle faisait, la Providence multipliant ses provisions à mesure qu'elle les donnait. On la voit surtout communier aux misères morales et spirituelles de son entourage, lisant parfois dans les consciences, même à distance; elle ne ménageait pas les remontrances, le cas échéant, et demandait à Dieu d'augmenter ses souffrances pour obtenir des conversions, la libération du purgatoire et l'éternel salut de ses protégés. La clairvoyance de Lydwine apparut aussi dans le domaine de la connaissance du Dieu-Trinité et des mystères de la foi, de sorte que des théologiens vinrent la consulter.

Lydwine n'a laissé aucun écrit, rien d'autre que le témoignage de ses atroces souffrances transfigurées en amour. Elle mourut le mardi de Pâques 1433, après trente-cinq ans passés sur son grabat. Son culte a été confirmé par Léon XIII en 1890.

2. *Sources.* — Le grand public connaît Lydwine à travers l'ouvrage de J.-K. Huysmans, *Sainte Lydwine de Schiedam* (Paris, 1901) : après avoir tracé un tableau horrifiant de l'époque, l'auteur montre comment « cette vorace de l'immolation » en expie les horreurs par des souffrances effroyables. Plus près de nous, H. Meuffels donne une biographie de la sainte (coll. Les Saints, Paris, 1925) qui atténue les outrances de Huysmans, rectifie mainte inexactitude historique et offre une image plus sereine de cette existence extraordinaire.

Ces deux auteurs, comme d'autres avant eux, se sont référés aux anciens documents, dont on peut remonter la filière jusqu'aux contemporains de Lydwine. Deux *Vitae* (éd. AS, avril, t. 2, Anvers, 1675, p. 267-369) sont attribuées au franciscain Jan Brugman (DS, t. 8, col. 311-313). Seule la seconde, *Vita posterior*, est de Brugman, qui la rédigea en 1456; elle est surchargée de citations scripturaires et présente à tort Lydwine comme une stigmatisée (éd. A. De Meyer, *Johannis Brugman Vita alme virginis Liidwine*, Groningen, 1963).

La *Vita prior*, plus concise, est une version très librement retravaillée d'une première vie latine écrite vers 1440 par un certain Hugo, chanoine régulier de la congrégation de Windesheim, sous-prieur du couvent de Den Briel, non loin de Schiedam. L'original est perdu; diverses copies ou versions plus ou moins fidèles existent, comme celle réalisée en 1499 par Jacob de Aldenrade, chartreux de Trèves, (ms 8763-74 de la Bibl. royale de Bruxelles; cf *Catalogue* de J. Van den Gheyn, t. 5, 1905, p. 189-191). Jan Gielemans (DS, t. 3, col. 738) semble donner dans son *Novale sanctorum* (Bibl. nat. de Vienne, ms *fidei commiss.* 9364; t. 2, *ser. nov.* ms 12709; cf *Analecta bollandiana*, t. 14, 1895, p. 61-80) la copie la plus fidèle du texte de Hugo, avec des notations bien caractéristiques du milieu de Windesheim.

La *Vita Lidewigis virginis*, composée par Thomas a Kempis en 1448 (*Opera omnia*, éd. M.J. Pohl, t. 6, Fribourg-en-Brisgau, 1905, p. 317-453) est une refonte de la *Vita* de Hugo, celui-ci étant vraisemblablement déjà décédé.

La *Vita* de Hugo, à la base de la *Vita prior*, est elle-même la version latine d'une vie néerlandaise : *'t Leven van Liedwy die Maghet van Scyedam* (Delft, 1487, 1490; Gouda, 1496) composée vers 1436 par Jan Gerlachszoon, qui était apparenté à Lydwine et avait habité plusieurs années sous son toit. Hugo compléta le récit simple, précis et véridique de Gerlachszoon avec les témoignages de Jodocus, prieur de Den Briel, ami intime et conseiller de Lydwine, et d'autres personnes qui l'avaient connue de près.

Autre source de première valeur, la déclaration officielle des magistrats de Schiedam rédigée en 1421, douze ans avant la mort de Lydwine (éd. dans *De dietsche Warande*, t. 3, 1857, p. 82; trad. lat. dans AS, *loco cit.*, p. 305-306).

Grâce aux chanoines de la congrégation de Windesheim, avec lesquels Jan Brugman était très lié, Lydwine fut rapidement et très largement connue et vénérée, en particulier dans les milieux marqués par la *Devotio moderna*.

U. Chevalier, *Bio-bibliographie*, t. 2, col. 2835. — Les grands dictionnaires donnent généralement une notice à Lydwine (LTK, t. 6, 1961, col. 1030-1031; *Catholicisme*, t. 7, 1975, col. 730-731; etc), ainsi que les collections de notices hagiographiques telles, récemment, les *Vies des saints et des bienheureux* (t. 4, Paris, 1946, p. 343-353) et la *Bibliotheca sanctorum* (t. 8, 1966, col. 45-46).

Bruno Groenendaal.

LYONNARD (Jean), jésuite, 1819-1887. — Jean Lyonnard naquit à Remoulins (diocèse de Nîmes) le 27 décembre 1819. Son père était officier en retraite. Au terme d'études brillantes aux collèges d'Avignon et de Mélan, il entra dans la compagnie de Jésus (10 octobre 1839). Après son noviciat à Avignon, il fut envoyé successivement à Dole et à Paris (Rue des Postes) pour compléter sa formation littéraire. En 1843-1844, il « régenta » une classe d'humanités au collège de Chambéry.

Sans attrait pour le professorat, il ne demanda pas son changement, mais ses supérieurs, constatant que sa santé se ressentait de cet effort, ne prolongèrent pas l'épreuve. Au cours de cette année, Lyonnard rencontra Mme Trapadoux † 1883, mère d'un de ses élèves, qui fondera plus tard avec son appui la congrégation du Cœur Agonisant de Jésus. De 1844 à 1847, il étudie la théologie à Vals-près-Le Puy et y fait l'apprentissage de l'apostolat et de la catéchèse. Le 25 août 1847, il est ordonné prêtre.

Par humilité, Lyonnard avait demandé et obtenu de renoncer à la profession solennelle de son ordre. Sa troisième année de théologie terminée, il est disponible pour le ministère : Toulouse, Avignon, Bordeaux, Sarlat, Lyon (troisième année de probation), Mende, Pau, Périgueux et Vals furent ses résidences successives; il prêchait, catéchisait, donnait des retraites, dirigeait, entretenait une vaste correspondance. Il mourut à Vals le 9 janvier 1887.

Le nom de Lyonnard est lié à un livre et à deux œuvres : l'*Apostolat de la souffrance* (Paris, 1866), l'Archiconfrérie du Cœur agonisant de Jésus et de Notre-Dame des Douleurs, et l'institut des religieuses du Cœur agonisant. L'archiconfrérie s'adresse à tout chrétien; érigée par Pie IX le 24 août 1867, elle existe encore aujourd'hui; c'est pour elle que Lyonnard composa la prière « O très miséricordieux Jésus » qui passa bientôt dans les eucologes. La congrégation rassemble des religieuses cloîtrées menant une « vie de prière, de réparation, de silence, d'immolation pour les grands intérêts de Dieu et de l'Église, surtout pour les mourants »; à cet institut pouvaient s'unir du dehors les personnes résolues à visiter et assister les mourants. Cet institut a fusionné avec les sœurs de Marie-Réparatrice.

Le but du livre et des œuvres était le même : aider par la prière, l'assistance, la souffrance et la pénitence ceux qui meurent chaque jour. Cette idée de l'apostolat de la souffrance occupa le cœur et l'action de Lyonnard pendant toute sa vie. Il avait été attiré dès sa jeunesse par le désir de « s'offrir en victime » au Cœur de Jésus (cf ses notes de noviciat). Sa vie religieuse et apostolique en fut profondément marquée, comme le montre son *Mémorial* (ms; nombreuses citations dans l'ouvrage de R. Plus, cité *infra*) qui contient des passages d'une haute qualité spirituelle. On y trouve aussi des confidences de phénomènes mystiques, de « songes mystérieux », de « visions par les yeux de l'esprit », de prophéties », d' « extases d'amour », qui justifient une certaine perplexité. Lyonnard a aussi appuyé dans sa direction spirituelle plusieurs pseudo-mystiques. Lui-même inclinait à se lier par des vœux surérogatoires. Enfin il imagina, après ses passages à Lourdes, Pontmain et La Salette, la théorie d'une « seconde régénération du monde » qui inquiéta. Mais, même pour ceux qui s'opposèrent à la publication de tel ou tel de ses écrits, Lyonnard était un religieux très fervent. Son maître-livre, l'*Apostolat de la souffrance*, dont ses autres publications sont la préparation ou le développement, et ses fondations expriment une idée forte, féconde et qui s'applique chaque jour au mystère de la vie et de la mort.

L'*Apostolat de la souffrance* évoque l'*Apostolat de la prière* et l'œuvre d'Henri Ramière. Lyonnard et Ramière firent ensemble leur noviciat, leurs études littéraires et théologiques. Lorsque, le 3 décembre 1844, François-Xavier Gautrelet (DS, t. 6, col. 154-158) jeta les fondements de l'Apostolat de la prière, tous deux étaient parmi les auditeurs. Ni eux ni personne ne s'y trompèrent d'ailleurs : les deux livres et les deux mouvements étaient parents.

En dehors des mss et des notes inédites conservés aux archives des provinces S.J. de Toulouse, Lyon et Champagne : 1) ont été publiés anonymement *Dévotion au Cœur agonisant de Jésus..*, Avignon, 1850, 102 p. in-24° (trad. ital., Naples, 1853); — *Dévotion au Cœur compatissant de Marie*, Avignon, 1850, 64 p. in-18°; — *Le Cœur agonisant de Jésus et les agonisants de chaque jour*, Paris, 1852, 61 p. in-32° (5° éd., 1863).

2) Lyonnard a édité sous son nom : *La supplication perpétuelle au Cœur compatissant de Marie..*, Paris-Lyon, 1865, 199 p. in-32°; — *Apostolat de la souffrance ou les victimes volontaires pour les besoins actuels de l'Église*, Paris 1866, 344 p. in-12°; revu et augmenté, 1867; Versailles, 1886; avec une biographie de l'auteur, Toulouse, 1887; Tournai, 1910; avec notes de R. Plus, Tournai, 1926; traductions : anglaise, Londres, 1871; Philadelphie, 1890; espagnole, Aguado, 1887; ital., Turin, 1887; — *L'intercession perpétuelle au Cœur agonisant de Jésus* (manuel de la confrérie), Paris, 1867, 339 p. in-18°; — *Les souffrances continuelles du Cœur agonisant de Jésus et du Cœur compatissant de Marie*, Paris, 1868, 363 p. in-12° (= 43 lectures ou méditations); — deux brochures sur l'archiconfrérie et huit articles dans le *Messager du Sacré-Cœur* (t. 32-51).

3) Après la mort de Lyonnard, l'institut du Cœur agonisant a polycopié : *Cahier d'extraits de lettres du P..*, *Écrits spirituels* et *Notes de retraites*; en 1952, *Retraite selon les Exercices de S. Ignace* (retraite de quinze jours pour l'institut du Cœur agonisant) et *Choix de lectures tirées des écrits de...*

Le P. J. Lyonnard, Tournai-Toulouse, 1910. — Voir surtout R. Plus, *Le P. Lyonnard d'après son Mémorial*, Toulouse, 1936. — DS, t. 8, col. 1060-1061.

André Ravier.

LYONNET (Pierre), jésuite, 1906-1949. — Né à Lyon le 25 juin 1906, avant-dernier des sept enfants d'une famille chrétienne, Pierre Lyonnet fit de solides études secondaires au collège de la Trinité de sa ville natale. Il entre dans la compagnie de Jésus en 1923 et fait à Fourvière son noviciat et deux années d'études littéraires (licence ès lettres). Sa santé étant déjà précaire, il est envoyé à Vals-près-Le Puy pour y étudier la philosophie. En 1930, il va enseigner au collège de Beyrouth. Rentré en France en 1932, il régente une division de « moyens » au collège de Mongré. En octobre 1934, il revient à Fourvière pour commencer sa théologie; il sera ordonné prêtre le 24 juin 1937.

Durant les trois années 1936-1938, il est malade, deux fois opéré. En 1939, quelque peu rétabli, il est envoyé comme père spirituel des grands et moyens élèves au collège Saint-Michel de Saint-Étienne, qu'il ne quittera que pour sa troisième année de probation à Paray-le-Monial (1945/46) et dont il sera recteur à partir de 1946 jusqu'à sa mort à l'hôpital de Saint-Chamond le 23 janvier 1949.

Pendant la retraite de trente jours qu'il fait à Paray

et dont on conserve les notes, Dieu lui confirme clairement les orientations de sa vie : quelque chose du souffle animant Ignace de Loyola et ses premiers compagnons marque sa mystique apostolique, son amour de Jésus-Christ, son impatience de servir Dieu et les hommes, surtout les plus pauvres. Ce malade, qui sait que sa vie sera brève, pense peu à sa souffrance et se tourne hardiment vers l'avenir. Ses années de rectorat marquent pour longtemps le collège et la ville. Dans sa faiblesse physique éclate la puissance de Dieu : il crée, invente, rapproche des hommes que séparent l'argent, les différences sociales et les croyances. Il sera atteint par la crise qui devait l'emporter au cours d'une quête auprès d'amis pour fonder des bourses scolaires.

Hormis une saynète scolaire (dans *Nouvelles de Mongré*, 1934, p. 131-148) et quelques articles parus dans la revue du collège Saint-Michel, Lyonnet n'a rien publié. Après sa mort, quelques notes personnelles et lettres furent d'abord éditées avec des témoignages d'amis (*Le P. Lyonnet. Témoignages spirituels*, Saint-Étienne, 1949, 129 p. in-8°). Le tout fut repris et augmenté, en particulier des notes de grande retraite et du journal spirituel : *Écrits spirituels* (Paris, 1951, 318 p.); on y découvre une existence animée par le pur Évangile du Christ. Les *Prières pour le temps de la maladie* ont été rééditées à part (Paris, 1953).

André Ravier.

ABRÉVIATIONS PRINCIPALES

AFH = Archivum franciscanum historicum, Quaracchi, 1908 svv; Grottaferrata (Rome), 1971 svv.

AFP = Archivum fratrum praedicatorum, Rome, 1931 svv.

AHSI = Archivum historicum societatis Iesu, Rome, 1932 svv

AS = Acta sanctorum, Anvers-Bruxelles, 1643 svv; Veniso, 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, Madrid, 1783, 2 vol.

Bardenhewer = O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, t. 1-3, 2e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1913, 1914, 1923; t. 4-5, 1e éd., 1924, 1932.

Beck = H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, Munich, 1959.

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.

Biographie nationale = Biographie nationale de Belgique, 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, Belgique, 1953 svv; CCM = Continuatio mediaevalis.

CF = Collectanea franciscana, Rome, 1931 svv.

CPL = E. Dekkers, Clavis Patrum latinorum, Steenbrugge, Belgique, 1951; 2e éd., 1961. — CPG1 et 2 = 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.

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.

MGH = Monumenta Germaniae historica, Hanovre-Berlin, 1836 svv.

Moreri = L. Moreri, Le grand dictionnaire historique, Paris, 1759, 10 vol.

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; PL *Suppl.* = 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; continuée par RHS = Revue d'histoire de la spiritualité, 1972 svv.

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.

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.

TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig, 1882 svv.

VILLER-RAHNER = M. Viller et K. Rahner, Aszese und Mystik in der Väterzeit, Fribourg-en-Brisgau, 1939.
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.

TABLE DES ARTICLES DU NEUVIÈME VOLUME

Labadie (Jean de), c. 1-7. — Michel de Certeau.
La Barrière (Jean de). Voir Feuillants.
Labata (Jean-François), c. 8. — Manuel Ruiz Jurado.
Labbé (Jacques), c. 8-9. — André Derville.
Laberthonnière (Lucien), c. 9-16. — Paul Beillevert.
Labia (Charles), c. 16-17. — Francisco Andreu.
Labiche de Reignefort (Pierre-Grégoire), c. 17-19. — André Derville.
La Blandinière (Jacques). Voir Cotelle de La Blandinière.
1. **Laborde** (Émile), c. 19. — Henri de Gensac.
2. **La Borde** (Vidien de), c. 19-21. — Paul Auvray.
La Bouillerie (Roullet de, François), c. 21-23. — Jacques Gadille.
Labriolle (Pierre de), c. 23-24. — Aimé Solignac.
La Broise (René de), c. 24-25. — Henri Holstein.
La Brosse (Pierre de), c. 25. — Éphrem Longpré.
La Bruyère (Jean de), c. 25-28. — Jacques Le Brun.
La Carcel (Martin), c. 28-29. — André Rayez.
Lacarra y Cruzate (André). Voir Innocent de Saint-André.
Lacepiera (Pierre). Voir Pierre de Limoges.
La Ceppède (Jean de), c. 29-32. — André Rayez.
La Cerda (Joseph de), c. 32-33. — Mateo Alamo.
La Chétardie (Joachim Trotti de), c. 33-34. — Irénée Noye.
La Chevasnerie (René de), c. 34. — Henri de Gensac.
Lacman (Jean), c. 34-35. — Lucien Ceyssens.
La Colombière (Claude). Voir Claude La Colombière (Bx).
La Combe (François), c. 35-42. — Jean Orcibal.
Lacordaire (Henri-Dominique), c. 42-48. — Bernard Bonvin et André Duval.
La Cour de La Vallée (Didier de), c. 48.
La Croix (Claude de), c. 48. — André Derville.
Lactance. 1. Vie, œuvres, sources, influence, c. 48-51. — 2. Doctrine, c. 51-59. — Émilien Lamirande.
Lacu (Jean de), c. 59. — André Rayez.
Lacurie (Raymond), c. 59-60. — Eelcko Ypma.
Ladislas de Gielniow (Bx), c. 60. — Clément Schmitt.
La Feuille (Charles-Gaspard de), c. 61-62. — André Derville.
La Figuera (Gaspard de), c. 62-64. — Manuel Ruiz Jurado.
Lafitau (Pierre-François), c. 64-65. — Dominique Julia.
Lafont (Pierre de), c. 65-66. — André Rayez.
La Froigne (Jacques), c. 66. — André Rayez.
La Fuente (Michel de), c. 66-72. — Pablo M. Garrido.
1. **La Grange** (Charles de), c. 72-74. — Jacques Le Brun.
2. **Lagrange** (François), c. 74-75. — Jacques Gadille.
3. **Lagrange** (Marie-Joseph), c. 75-76. — Pierre Benoit.
La Guionie (Bernard de), c. 76-77. — Paul Amargier.
La Haye (Jean de), c. 77-79. — Manuel de Castro.
La Huerga (Cyprien de), c. 79. — Edmundus Mikkers.
Laïc et Laïcat. 1. Historique d'une spiritualité des laïcs, c. 79-103. — 2. Propos sur une « spiritualité » du laïc aujourd'hui, c. 103-108. — Yves Congar.
La Iglesia (Nicolas de), c. 108-109. — Domingo Cardona.
Laigneau (Placide), c. 109-110. — Gilbert Chérest.
1. **Lainez** (Jacques), c. 110-115. — Mario Scaduto.
2. **Lainez** (Joseph), c. 115-117. — Quirino Fernandez.
Lairdieu (Jean de). Voir Jean de Lairdieu.
Lairuelz (Servais de), c. 117-119. — Jean-Baptiste Valvekens.
1. **Lalemant** (Charles), c. 119-120. — André Rayez.
2. **Lalemant** (Jérôme), c. 120-122. — Lucien Campeau.
3. **Lalemant** (Pierre), c. 122-123. — Jacques Le Brun.
1. **Lallemant** (Jacques-Philippe), c. 123-125. — Hugues Beylard.
2. **Lallemant** (Louis). 1. Vie, c. 125-126. — 2. Le maître spirituel, c. 126-128. — 3. Doctrine, c. 128-132. — 4. Sources, c. 132. — 5. Influence, c. 132-135. — Georges Botterau.
La Luzerne (César-Guillaume de), c. 135-137. — Jacques Gadille.
La Magdalena (Jean de). Voir Jean de La Magdalena.
Lamballe (Émile), c. 137-138. — Paul Milcent.
Lambardi (Jacques), c. 138-139. — Pietro Zovatto.
1. **Lambert li Beges.** Voir art. Béguins.
2. **Lambert de Calabre**, c. 139-140. — Maurice Laporte.
3. **Lambert de La Motte** (Pierre), c. 140-142. — Jean Guennou.
4. **Lambert de Ratisbonne**, c. 142-143. — Margot Schmidt.
1. **Lambert** (François), c. 143-145. — Rainer Haas.
2. **Lambert** (Jacques), c. 145-146. — Hugues Beylard.
3. **Lambert** (Joseph), c. 146-147. — Dominique Julia.
4. **Lambert** (Joseph-Marie), c. 147-148. — André Rayez.
5. **Lambert** (Mathias), c. 148. — Maur Standaert.
Lambruschini (Louis), c. 148-150. — Andrea M. Erba.
Lambsheim (Jean de). Voir Jean de Lambsheim.
1. **Lamennais** (Félicité), c. 150-156. — Louis Le Guillou.
2. **La Mennais** (Jean-Marie Robert de), c. 156-160. — Joseph-F. Libert.
Lamentations (Livre des), c. 160-165. — Édouard Cothenet.
La Mothe (Fulgence), c. 165. — Hugues Dedieu.
La Motte (Dominique), c. 166-167. — André Derville.
La Motte (Louis d'Orléans de), c. 167-170. — André Rayez et Marie-Martin Grossel.
Lamourette (Adrien), c. 170-171. — André Dodin.
Lamparter (Henri), c. 171-172. — Constantin Becker.
Lampe (Frédéric-Adolphe), c. 172-174. — Johannes Wallmann.
Lamprecht. Voir Lambert.
Lamy (François), c. 174-177. — Guy Oury.
1. **Lancelotz** (Corneille), c. 177-178. — Adolar Zumkeller.
2. **Lancelotz** (Henri), c. 178-180. — Adolar Zumkeller.
Lancicius (Nicolas), c. 180-186. — Antanas Liuima.
Landenot (Louise), c. 186-187. — Yves Chaussy.
1. **Landi** (David), c. 187-188. — Luigi Chierotti.

2. **Landi** (Joseph), c. 188. — Oreste Gregorio.
Landino (Christophe), c. 189-190. — Gian Ludovico Masetti-Zannini.
Landos (Agapios), Voir Agapios Landos.
Landrieux (Maurice), c. 190-191. — Jacques Gadille.
Landriot (Jean-Baptiste), c. 191-192. — Jacques Gadille.
1. **Landsberg** (Herrade de). Voir Herrade de Landsberg.
2. **Landsberg** (Jean Juste). Voir Lanspergius.
Landsheere (Guillaume de), c. 193. — Jos Andriessen.
Landskron (Étienne de). Voir Étienne de Landskron.
Landtmeter (Laurent), c. 194. — Jean-Baptiste Valvekens.
Landulphe Caracciolo, c. 194-195. — Clément Schmitt.
Laneau (Louis). Voir t. 3, col. 1456-1458.
La Neuville (Anne-Joseph de), c. 196. — Hugues Beylard.
Lanfant (Alexandre-Charles), c. 196-197. — Hugues Beylard.
Lanfranc de Cantorbéry, c. 197-201. — Jean de Montclos.
1. **Lang** (François), c. 202-203. — Constantin Becker.
2. **Lang** (Michel), c. 203-204. — Joachim Salzgeber.
Langage des spirituels, c. 204. 1. Langage descriptif, c. 205-211. — 2. Mode d'effectuation, c. 211-215. — 3. Un témoignage, c. 215-217. — Jean Ladrière.
Langeac (Robert de). Voir Delage (Augustin).
Langenauer (Joseph), c. 217-218. — Albert Siegmund.
Langenstein (Henri de). Voir Henri de Langenstein.
Langhecrucius (Jean), c. 218-219. — Jos Andriessen.
Langland (William), c. 219-221. — J.A.W. Bennett.
L'Angle (Jean-Maximilien de), c. 221. — Jean Cadier.
Langmann (Adélaïde), c. 221-223. — Guy-Thomas Bedouelle.
Langton (Étienne). Voir Étienne Langton.
Langues (don des), c. 223-227. — Francis A. Sullivan.
Languet de Villeneuve de Gergy, c. 227-230. — Jean-Robert Armogathe.
Lanspergius (Jean Juste), c. 230-238. — Heribert Rossmann.
Lantages (Charles-Louis de), c. 238. — Irénée Noye.
Lanteri (Pio Brunone), c. 238-242. — Amato Pietro Frutaz.
Lantieri (Hilarion), c. 242-243. — Réginald Grégoire.
Lantusca (Ange de), c. 243-244. — Pierre Péano.
1. **La Palma** (Jean de). Voir Jean de La Palma.
2. **La Palma** (Louis de), c. 244-251. — Francisco X. Rodriguez Molero.
La Paz y Figueroa (Marie-Antoinette de Saint-Joseph), c. 251-252. — Francisco Mateos.
La Pesse (Nicolas), c. 252-253. — Henri de Gensac.
1. **Lapide** (Cornelius a Lapide), c. 253-255. — Silveer De Smet.
2. **Lapide** (Jean de). Voir Heynlin (Jean).
Laplace (Pierre de), c. 255-256. — Jean Cadier.
La Placette (Jean), c. 256-257. — Jean Cadier.
La Plaza (Jean de), c. 257-265. — Miguel Nicolau.
La Porte (Antoine de). Voir Antoine de Saint-Martin.
La Puebla (Jean de). Voir Jean de La Puebla.
La Puente (Louis de). 1. Vie, c. 265-266. — 2. Œuvres et doctrine, c. 266-273. — 3. Doctrine spirituelle, c. 273-276. — Miguel Nicolau.
L'Archer (Elzéar), c. 276. — André Rayez.
L'Archevesque (Nicolas), c. 276-277. — Paul Auvray.
Laredo (Bernardin de), c. 277-281. — Robert Ricard.
La Reguera (Manuel-Ignace de), c. 281-284. — Manuel Ruiz Jurado.
1. **La Rivière** (Louis de), c. 284-286. — André Derville.
2. **La Rivière** (Polycarpe de), c. 286-287. — Augustin Devaux.
Larmes. 1. Phénomène naturel, c. 287-289. — 2. Dans l'Écriture, c. 289-290. — 3. Dans l'Orient chrétien, c. 290-295. — 4. Chez les spirituels d'Occident, c. 295-303. — Pierre Adnès.
1. **La Roche** (Alain de). Voir Alain de La Roche.
2. **Laroche** (Auguste-Léopold), c. 303-304. — Jacques Gadille.
La Rochefoucauld (François de), c. 304-305. — André Dodin.
La Ronde (Michel), c. 305-306. — Jean-Marc Vaillant.
La Roque (Jean de), c. 306. — André Derville.
Larron (Le bon), c. 307-313. — Hermann Josef Sieben.
Larson (Valentin), c. 313-315. — Albert Siegmund.
1. **La Rue** (Charles de), c. 315-316. — Hugues Beylard.
2. **La Rue** (François de), c. 316-317. — Hugues Beylard.
La Russalière (Jean de), c. 317-318. — André Rayez.
La Sausse (Jean-Baptiste), c. 318-320. — Irénée Noye.
Las Casas (Bartolomé de), c. 320-323. — Marianne Mahn-Lot.
Laselve (Zacharie), c. 323. — Hugues Dedieu.
La Serna (Pierre de), c. 323-325. — Ricardo Sanlés.
Laskai (Oswald), c. 326. — Arnold Magyar.
Lassarte (Bernard), c. 326-327. — Ricardo Sanlés.
Lasserre (Louis), c. 327-328. — Guy Oury.
Lasserre de Monzie (Henri), c. 328.
La Taille (Maurice de), c. 328. — Henri Holstein.
Lataste (Marie), c. 328-329. — André Derville.
Latine (Église), c. 329. — I. Émergence de l'Église latine, c. 331-338. — Aimé Solignac. — II. Rôle de l'Église romaine, c. 338-345. — Charles Piétri. — III. Doctrine théologique, c. 345-361. — IV. Spiritualité, c. 361-382. — Aimé Solignac.
La Tour (Bertrand de), c. 382-383. — Irénée Noye.
Latran (Chanoines du). Voir Chanoines du Latran.
Lattaignant (Jean-Charles), c. 383-384. — Georges Bottereau.
Lattey (Cuthbert), c. 384-385. — Thomas Corbishley.
Laud (William), c. 385-386. — Thomas Corbishley.
1. **Laurent d'Aoste**, c. 386-388. — Willibrord-Ch. van Dijk.
2. **Laurent de Brindes** (saint), c. 388-392. — Isidoro de Villapadierna.
3. **Laurent l'Encuirassé** (Bx), c. 392-393. — Réginald Grégoire.
4. **Laurent Justinien** (saint), c. 393-401. — Antonio Nieto.
5. **Laurent Justinien**, chartreux. Voir Giustiniani (Laurent).
6. **Laurent de la Mère de Dieu**, c. 402. — Isaias Rodriguez.
7. **Laurent de Novare**, c. 402-404. — Aimé Solignac.
8. **Laurent d'Orléans** (13e s.), c. 404-406. — Aimé Solignac.
9. **Laurent d'Orléans** (17e s.), c. 406. — Raoul de Sceaux.
10. **Laurent de Paris**, c. 406-415. — Madeleine Dubois-Quinard.
11. **Laurent de la Résurrection**, c. 415-417. — Suzanne-P. Michel.
12. **Laurent de Saint-Paul**, c. 417-418. — Clément Schmitt.
13. **Laurent de Schnifis**, c. 418-419. — Beda Mayer.
1. **Laurent** (Charles), c. 419-420. — Jean Coste.
2. **Laurent** (Jean-Théodore), c. 420-421. — Paul Margue.
Lauretus. Voir Lloret.
Lauria (Lorenzo Brancati de Lauria). Voir Brancati di Lauria.
1. **Laval** (Antoine Mathé de), c. 422. — André Derville.
2. **Laval** (Jean), c. 422-423. — Henri de Gensac.
3. **Laval** (François de Montmorency). Voir Montmorency-Laval (François de).
Lavallée (Joseph-Fleury), c. 423-424. — Paul Gallay.
La Vallière (Louise de), c. 424-426. — Louis-Marie du Christ.
La Vega (Diego de), c. 426-427. — Manuel de Castro.
Laveille (Auguste-Pierre), c. 428-429. — Paul Auvray.
Lavelle (Louis), c. 429-433. — Aimé Forest.
Laveyne (Jean-Baptiste de), c. 433-434. — André Ravier.

Lavigerie (Charles-Martial), c. 434-437. — Jacques Durant.
La Volpilière (Philippe ou Nicolas), c. 437. — André Derville.
Law (William), c. 437-439. — Thomas Corbishley.
Lazare le galésiote, c. 439.
Lazcano (Jean de), c. 440-441. — Ramon Hernandez.
Lead (Jeanne), c. 441-442. — Thomas Corbishley.
1. **Léandre de Dijon**, c. 442-443. — André Rayez.
2. **Léandre de Granada y Manrique**, c. 443-444. — Cyprien Baraut.
3. **Léandre de Séville** (saint), c. 444-446. — Luis Ladaria.
Le Bail (Anselme), c. 446-448. — Maur Standaert.
Lebbe (Vincent), c. 449-450. — Albert Sohier.
Le Bèghe (Henri), c. 450-451. — Archange Houbaert.
1. **Lebeurier** (Victor-Emmanuel), c. 451.
2. **Le Beurier** (Vincent-Toussaint), c. 451-452. — André Rayez.
Le Bigot (Jacques), c. 452-453. — André Rayez.
Le Blanc (Thomas), c. 453-454. — Hugues Beylard.
Le Boullanger (Charles de Paris), c. 454-455. — André Rayez.
Lebreton (Jules), c. 455-457. — Henri Holstein.
1. **Lebrun** (Charles), c. 457-458. — Henri Macé.
2. **Le Brun** (Dominique), c. 458-459. — Pierre Raffin.
3. **Le Brun** (Henri), c. 459-460. — André Rayez.
Le Camus (Étienne), c. 460-462. — André Derville.
Le Chapelain (Charles), c. 462-463. — Hugues Beylard.
Lechner (Pierre), c. 463-465. — Albert Siegmund.
Leclerc (Paul), c. 465-466. — Hugues Beylard.
Leclercq (Jacques), c. 466-467. — André Boland.
Le Contat (Jérôme-Joachim), c. 467-468. — Guy Oury.
Leconte (Michel), c. 469. — André Rayez.
Le Courtier (François), c. 469-470. — Jacques Gadille.
Lectio divina et Lecture spirituelle. I. Lectio divina, c. 470-487. — Jacques Rousse. — II. De la lectio divina à la lecture spirituelle, c. 487-496. — Hermann Josef Sieben. — III. La lecture spirituelle à la période moderne, c. 496-510. — André Boland.
1. **Ledochowska** (Marie-Thérèse), c. 510. — Josef Majkowski.
2. **Ledochowska** (Ursule), c. 510-511. — Josef Majkowski.
Le Doré (Ange), c. 511-512. — Jacques Arragain.
1. **Leduc** (Désiré-Camille), c. 512-513. — Guy Oury.
2. **Leduc** (Nicolas), c. 513. — Dominique Julia.
Lee (Francis). Voir DS, t. 9, col. 441.
Leen (Édouard), c. 514. — Michael O'Carroll.
Leeuwen (Jean de). Voir Jean de Leeuwen.
Le Faucheur (Michel), c. 515. — Jean Cadier.
1. **Lefebvre** (Alexis), c. 515-516. — Hugues Beylard.
2. **Lefebvre** (Gaspard), c. 516-517. — Nicolas Huyghebaert.
3. **Le Febvre** (Hyacinthe), c. 517-519. — André Rayez.
4. **Le Febvre** (Turrien), c. 519-520. — Hugues Beylard.
Le Fèvre (Denis), c. 520. — André Derville.
Lefèvre d'Étaples (Jacques), c. 520-525. — Guy-Thomas Bedouelle.
Le Franc (Jean), c. 525. — André Derville.
Le Franc de Pompignan (Jean-Georges), c. 525-528. — Dominique Julia.
Le Gall de Querdu (Maurice), c. 528-529. — Henry Marsille.
Le Gaudier (Antoine). 1. Vie, c. 529-530. — 2. Œuvres, c. 530-531. — 3. Analyse doctrinale, c. 531-538. — 4. Sources et influence, c. 538-539. — Henri de Gensac.
Le Gault (Ignace), c. 539-540. — André Rayez.
Leget (Antoine), c. 540-542. — Jacques Le Brun.
Legrand (Jacques). Voir Jacques Legrand.
Legris-Duval (René-Michel), c. 542. — Irénée Noye.
Le Gros (Nicolas), c. 542-544. — Marie-José Michel.
Lehen (Édouard Brignon de), c. 544-545. — Henri de Gensac.
Lehmkuhl (Auguste), c. 545-546. — Constantin Becker.
Lehodey (Vital), c. 546-548. — Bruno Brard.
Leibniz (Gottfried-Wilhelm), c. 548-557. — Jacques Le Brun.
Leidrade, c. 557-559. — Paul Viard.
Le Jau (Jean-Paul), c. 559-561. — André Derville.
1. **Le Jeune** (Jean), c. 561-562. — Paul Auvray.
2. **Le Jeune** (Paul) † 1664, c. 562-564. — Léon Pouliot.
3. **Lejeune** (Paul) † 1932, c. 564. — Francis Wenner.
Lekeux (Martial), c. 565. — Archange Houbaert.
Le Large (François), c. 565-566. — Hugues Beylard.
Lelong (Étienne), c. 566. — Jacques Gadille.
1. **Le Maistre** (Antoine), c. 566-567. — Jean-Robert Armogathe.
2. **Le Maistre** (Barthélemy), c. 568. — Henri de Gensac.
Le Maistre de Sacy (Louis-Isaac), c. 568-572. — Jean-Robert Armogathe.
Le Marchand (Jean-Baptiste), c. 572. — Henri de Gensac.
Le Masson (Innocent). 1. Vie, c. 572-576. — 2. Œuvres, c. 576-578. — 3. Doctrine spirituelle, c. 578-582. — 4. Survie, c. 582-583. — Augustin Devaux.
Le Mire (Aubert), c. 583-586. — Jos Andriessen.
Lemius (Jean-Baptiste), c. 586. — Henri Verkin.
Lemonnyer (Emmanuel-Louis), c. 586-588. — André Duval.
Lemos (Jérôme de), c. 588-589. — Isaias Rodriguez.
Le Moyne (Pierre), c. 589-590. — Hugues Beylard.
Le Nain (Pierre). Voir Rancé.
Le Nain de Tillemont (Sébastien), c. 590-593. — Jean-Robert Armogathe.
1. **Lenfant** (Alexandre). Voir Lanfant.
2. **Lenfant** (Léon-Adolphe), c. 593. — Jacques Gadille.
Lenglez (Maximilien), c. 593-594. — Archange Houbaert.
Le Nobletz (Michel), c. 594-596. — Grégoire Ollivier.
1. **Le Noir** (Françoise-Radegonde), c. 596. — André Derville.
2. **Lenoir** (Martin), c. 596-597. — Eelcko Ypma.
Lenzingen (Jean de), c. 597. — Maur Standaert.
1. **Léon le Grand** (saint). 1. Vie, c. 597-599. — 2. Œuvres, c. 599-601. — 3. Doctrine, c. 601-608. — 4. Influence, c. 608-611. — Germain Hudon.
2. **Léon XIII**, c. 611-615. — André Boland.
3. **Léon VI** (Le Sage), c. 615-623. — Daniel Stiernon.
4. **Léon d'Achrida**, c. 623-625. — Daniel Stiernon.
5. **Léon d'Assise.** Voir Léon de Viterbe.
6. **Léon l'Autrichien**, c. 625-626. — Maur Standaert.
7. **Léon de Chalcédoine**, c. 626. — Daniel Stiernon.
8. **Léon l'Isaurien.** Voir Images (culte des).
9. **Léon de Saint-Jean**, c. 626-629. — Suzanne-P. Michel.
10. **Léon de Saint-Laurent**, c. 629-630. — Redemptus M. Valabek.
11. **Léon de Sainte-Monique**, c. 630. — Eelcko Ypma.
12. **Léon de Vannes**, c. 630-631. — Raoul de Sceaux.
13. **Léon de Viterbe**, c. 631-633. — Jacques Cambell.
1. **Léon** (François Madrid de), c. 633-634. — Quirino Fernandez.
2. **Léon** (Louis de), c. 634-643. — David Gutierrez.
1. **Léonard d'Aix-la-Chapelle**, c. 643-644. — Bonaventure Dickers.
2. **Léonard de Giffoni**, c. 644-646. — Clément Schmitt.
3. **Léonard de Port-Maurice** (saint), c. 646-649. — Constantin Pohlmann.
1. **Leonardi** (Jean). Voir Jean Leonardi (saint).
2. **Leonardi** (Thomas), c. 649-650. — André Duval.
Leonarducci (Gaspard), c. 650-651. — Marco Tentorio.
1. **Léonce de Byzance**, c. 651-660. — Daniel Stiernon.
2. **Léonce de Constantinople**, c. 660-662. — Daniel Stiernon.
3. **Léonce de Jérusalem** (6e-7e s.), c. 662-663. — Daniel Stiernon.
4. **Léonce de Jérusalem** (12e s.), c. 664-666. — Daniel Stiernon.
5. **Léonce de Néapolis**, c. 666-670. — Daniel Stiernon.

Leone (Joseph), c. 670-671. — Oreste Gregorio.
1. **Leoni** (Albert), c. 671-672. — Ludovico Saggi.
2. **Leoni** (Antoine-Marie et Simon), c. 672-673. — Pietro Zovatto.
3. **Leoni** (Thomas), c. 673.
1. **Léopold de Castelnovo,** c. 673-674. — Fernando Da Riese Pio X.
2. **Léopold de Chéranco**, c. 674-675. — Willibrord-Ch. van Dijk.
3. **Léopold de Gaiche** (bienheureux), c. 675-676. — Pierre Péano.
Le Paulmier (Nicolas), c. 676. — Henri de Gensac.
Le Pelletier (Claude), c. 676-678. — Dominique Julia.
Le Picart (François), c. 678-679. — André Derville.
Lépicier (Alexis), c. 679-681. — Giuseppe M. Besutti.
Lepin (Marius), c. 681. — Irénée Noye.
Le Prévost (Jean-Léon), c. 681-683. — André Flachot.
Le Proust (Ange), c. 683-685. — Stanislas-Kostka.
Lequeux (Claude), c. 685-686. — Marie-José Michel.
Le Quieu (Antoine). Voir Antoine du Saint-Sacrement.
Lerchenfeldt (Léonard), c. 686-687. — Constantin Becker.
Lercher (Louis), c. 687-688. — Constantin Becker.
Lérins, c. 688.
1. **Leroux** (François), c. 688.
2. **Le Roux** (Guillaume), c. 688. — André Derville.
1. **Le Roy** (François) (15e-16e s.), c. 688-692. — Geneviève Hasenohr.
2. **Le Roy** (François) † 1679, c. 692-693. — Hugues Beylard.
3. **Le Roy** (Guillaume), c. 693-696. — Jean-Robert Armogathe.
4. **Leroy** (Hippolyte), c. 696-697. — Hugues Beylard.
Le Royer (Jeanne). Voir Jeanne de la Nativité.
Le Saux (Henri), c. 697-698. — Joseph Lemarié.
Lescale (Antoine de), c. 698-699. — Gilbert Chérest.
Le Semelier (Jean-Laurent), c. 699-700. — Dominique Julia.
Le Senne (René), c. 700-703. — Aimé Forest.
Le Sergent (Charlotte), c. 703-705. — Guy Oury.
Le Sesne des Ménilles d'Étemare (Jean-Baptiste), c. 705-706. — Marie-José Michel.
Leseur (Élisabeth), c. 706-708. — Francis Wenner.
Lespagnol (Géry), c. 708. — Paul Auvray.
Lespine (Jean de), c. 708-709. — Jean Cadier.
Lessius (Léonard). 1. Vie, c. 709-711. — 2. Œuvres, c. 711-712. — 3. Traits caractéristiques, c. 712-714. — 4. Doctrine spirituelle, c. 714-720. — Albert Ampe.
Lessot (Jean de), c. 720-722. — André Rayez.
Lestocq (Nicolas de), c. 722-723. — André Dodin.
Lestrange (Augustin de). Voir Rancé.
Letbert (Lambert), c. 723-725. — Paul Viard.
Le Toullec (Pierre-Pascal), c. 725. — Irénée Noye.
Letourneau (Georges), c. 725-726. — Irénée Noye.
Le Tourneur (Augustin-Jean), c. 726-727. — André Rayez.
Le Tourneux (Nicolas), c. 727-729. — Marie-José Michel.
Lettres spirituelles, c. 729.
Leucht (Valentin), c. 730-731. — Hermann Josef Reppinger.
Leuduger (Jean), c. 731-732. — André Derville.
Leurin (François-Adam), c. 732. — Hugues Beylard.
Le Vachet (Jean-Antoine), c. 732-733. — Irénée Noye.
Le Valois (Louis), c. 733-735. — Hugues Beylard.
Le Vasseur (Léon), c. 735-736. — Augustin Devaux.
1. **Levesque** (Catherine), c. 736-737. — André Rayez.
2. **Levesque** (Eugène), c. 737-738. — Irénée Noye.
Lévitation, c. 738-741. — Isaias Rodriguez.
Lévitique. Voir Sacerdoce.
Lezana (Jean-Baptiste de), c. 741-743. — Pablo Garrido.
Lézin de Sainte-Scholastique, c. 743-744. — Redemptus M. Valabek.
Lhande (Pierre), c. 744. — Henri de Gensac.
Lhoumeau (André-Antonin), c. 744-746. — Alphonse Bossard.
1. **L'Huillier** (Albert), c. 746. — Guy Oury.
2. **L'Huillier** (R.), c. 746-748. — Raoul de Sceaux.
Liagre (Louis), c. 748. — Marc Duval.
Lialine (Clément), c. 748-749. — Olivier Rousseau.
Liber Graduum, c. 749-754. — Antoine Guillaumont.
Libéralité, c. 755-764. — André de Bovis.
Libermann (François-Marie-Paul), c. 764-780. — Paul Sigrist.
Liberté. Libération. I. Approche anthropologique, c. 780-793. — Édouard Pousset. — II. L'Écriture, c. 793-809. — Jacques Guillet. — III. Pères de l'Église, c. 809-824. — Aimé Solignac. — IV. Expérience des mystiques, c. 824-838. — Paul Agaësse.
Libote (Chrysostome), c. 838-839. — Jean-Pierre Tytgat.
Liciniano de Carthagène, c. 839-840. — Louis Ladaria.
Liddon (Henry Parry), c. 840-841. — Thomas Corbishley.
Lidel (Charles de), c. 841-842. — Henri de Gensac.
Lienhardt (Georges), c. 843-844. — Jean-Baptiste Valvekens.
Lierheimer (François-Xavier), c. 844-845. — Dominique Loeffe.
Ligature des puissances, c. 845-850. — Isaias Rodriguez.
Ligny (François de), c. 850-852. — Henri de Gensac.
Lilie (Die), c. 852-853. — Volker Honemann.
Lindeborn (Jean), c. 853-854. — André Rayez.
Lindemayr (Maur), c. 854-855. — Albert Siegmund.
Lindworsky (Jean), c. 855-856. — Constantin Becker.
Lingendes (Claude de), c. 856-857. — Henri de Gensac.
Liperi (Antoine), c. 857-858. — Francisco Andreu.
Lipomano (Louis), c. 858-860. — Aimé-Pierre Frutaz.
Lippert (Pierre), c. 860-862. — Constantin Becker.
Lisaca de Maza (Jean-Baptiste), c. 862-864. — Quirino Fernandez.
Lisle (Joseph de), c. 864-865. — Gilbert Chérest.
Litanies, c. 865-872. — Balthasar Fischer.
Lithard (Victor), c. 872-873. — Joseph Bouchaud.
Liturgie et vie spirituelle. I. Dans l'Écriture, c. 873-884. — Pierre Grelot. — II. Liturgie et vie spirituelle dans les Églises chrétiennes. A. Liturgie eucharistique en Orient et en Occident (1er-4e s.), c. 884-899. — Emmanuel Lanne. — B. Liturgies occidentales, c. 899-912. — Pierre-Marie Gy. — Liturgies occidentales non catholiques, c. 912-914. — Niels K. Rasmussen. — C. Liturgies orientales, c. 914-923. — Boris Bobrinskoy. — III. Approches doctrinales. A. Liturgie et vie chrétienne, c. 923-927. — Joseph Gelineau. — B. Liturgie et contemplation, c. 927-932. — Paul Grammont. — C. Problèmes théologiques, c. 932-939. — Irénée-H. Dalmais.
Liutbert d'Hirsau, c. 939-940. — Réginald Grégoire.
Livre de la discipline d'amour, c. 940-942. — André Rayez.
Livre d'Heures. Voir Heures.
Livre de vie, c. 942-947. — Ulrich Burkhard.
Lizana (François de), c. 947-948. — Ricardo Sanlés.
Lloret (Jérôme), c. 948-949. — Cyprien Baraut.
Loarte (Gaspard), c. 949-952. — Manuel Ruiz Jurado.
Lobbet (Jacques), c. 952-953. — Jos Andriessen.
Lochmayr (Michel), c. 953. — Hermann Joseph Reppinger.
Lochon (Étienne), c. 953-955. — André Rayez.
Loeffler (Philippe), c. 955. — Constantin Becker.
Logismos, c. 955-958. — Heinrich Bacht.
Logos, c. 958-960. — Aimé Solignac.
1. **Loher** (Bruno), c. 960-961. — Heinrich Rüthing.
2. **Loher** (Thierry), c. 961-963. — Heinrich Rüthing.
Lohner (Tobie), c. 963-966. — Constantin Becker.
Loi et Évangile. 1. Crise de la loi, c. 966-969. — 2. Aperçu historique, c. 969-980. — 3. Des lois dans l'Église, c. 980-984. — Jean-Marie Aubert.

Loir (Théophile), c. 984-985. — Eelcko Ypma.
Loisirs. Voir Jeu.
Lojodice (Victor), c. 985-986. — Oreste Gregorio.
Lollards. Voir Wiclif (Jean).
Lom (Mechtilde de), c. 986. — Nicolaas Wijngaards.
Lombard (Nicolas), c. 986-987. — Henri de Gensac.
Longanimité. Voir Magnanimité, Patience.
Longhaye (Georges), c. 987-988. — Henri de Gensac.
Longhin (André-H.), c. 988-989. — Fernando da Riese.
Longo (Maria-L.). Voir t. 5, col. 1418 svv.
Longpré (Éphrem), c. 989-991. — André Rayez.
Longridge (William H.), c. 991-992. — Walter O. Fitch.
Longulus, c. 992-993. — Maur Standaert.
Lope de Salazar, c. 993-996. — Manuel de Castro.
1. **Lopez** (Grégoire), c. 996-999. — Quirino Fernandez.
2. **Lopez** (Jean), c. 999-1000. — André Duval.
3. **Lopez** (Nicolas), c. 1000-1001. — Teofilo Aparicio.
1. **Lopez de Andrade** (Diego), c. 1001-1003. — Quirino Fernandez.
2. **Lopez Ezquerra** (Joseph). Voir Nagore.
3. **Lopez Navarro** (Gabriel), c. 1003-1004. — Isaias Rodriguez.
4. **Lopez de Salamanque** (Jean), c. 1004-1005. — Ramon Hernandez.

Lord (Daniel-L.), c. 1005-1006. — Everett A. Diederich.
Lordelot (Bénigne), c. 1006-1007. — Paul Viard.
Lorica, c. 1007-1011. — Michael O'Carroll.
Lorillard (Laurent), c. 1011-1012. — Maur Standaert.
Loriot (Julien), c. 1012. — Paul Auvray.
Loryot (François), c. 1013. — Henri de Gensac.
Los Rios y Alarcon (Bartolomé de), c. 1013-1018. — Quirino Fernandez.
Losinga (Herbert de). Voir Herbert de Losinga.
Lossky (Vladimir), c. 1018-1019. — Bernhard Schultze.
Lot-Borodine (Myrrha), c. 1019-1020. — Bernhard Schultze.
Louange. 1. Dans l'Écriture, c. 1020-1024. — 2. Dans la pensée chrétienne, c. 1024-1027. — 3. Dans la vie chrétienne, c. 1027-1032. — Dans les religions non chrétiennes, c. 1032-1034. — Jean Gaillard.
Louber (Jacques), c. 1034-1036. — James Hogg.
1. **Louis IX** (saint). Voir DS, t. 5, c. 868-869.
2. **Louis de Alarcon,** c. 1036-1038. — Quirino Fernandez.
3. **Louis d'Anjou** (saint), c. 1038-1039. — Pierre Péano.
4. **Louis Barbo.** Voir Barbo (Louis).
5. **Louis de Blois.** Voir Blois (Louis de).
6. **Louis de Bouvignes,** c. 1039-1040. — Jean-Pierre Tytgat.
7. **Louis Donati.** Voir Louis de Venise.
8. **Louis de Gonzague** (saint), c. 1040-1043. — Henri de Gensac.
9. **Louis de Grenade,** c. 1043-1054. — Alvaro Huerga.
10. **Louis Guanella** (Bx), c. 1054-1055. — Aimé-Pierre Frutaz.
11. **Louis de Paris,** c. 1055-1058. — Raoul de Sceaux.
12. **Louis de Prusse,** c. 1058. — Clément Schmitt.
13. **Louis de Saint-Jean,** c. 1059-1060. — Manuel de Castro.
14. **Louis de Saint-Pierre,** c. 1060-1061. — Hein Blommestijn.
15. **Louis de Sainte-Thérèse,** c. 1062-1063. — Louis-Marie du Christ.
16. **Louis de la Trinité,** c. 1063-1067. — Jésus Lopez Casuso.
17. **Louis de Venise,** c. 1067-1068. — Clément Schmitt.
1. **Louis-François d'Argentan,** c. 1068-1073. — Willibrord Ch. van Dijk.
2. **Louis-Marie Grignion de Montfort** (saint), c. 1073-1081. — Louis Pérouas.
1. **Louise de Marillac** (sainte), c. 1081-1084. — André Dodin.
2. **Louise de la Miséricorde.** Voir La Vallière (Louise de).
3. **Louise du Néant.** Voir Du Tronchay (Louise).

Louise-Madeleine de Jésus, c. 1084-1085. — Isaias Rodriguez.
Louismet (Savinien), c. 1085-1086. — André Derville.
Loup de Ferrières, c. 1086-1087. — Réginald Grégoire.
Louvencourt (Marie-Élisabeth de), c. 1087-1088. — André Rayez.
Louys (Épiphane), c. 1088-1091. — Jean-Marc Vaillant.
Lovat (Joseph-Marie), c. 1091. — Francesco Repetto.
Loyauté, c. 1091-1099. — André de Bovis.
Loyex (Pierre), c. 1099-1101. — Louis Moerbels.
1. **Loyola** (Ignace de). Voir Ignace de Loyola (saint).
2. **Loyola** (Jean de), c. 1101-1103. — Manuel Ruiz Jurado.

1. **Luc** (saint). 1. L'auteur, c. 1103-1106. — 2. Le salut de Dieu, c. 1106-1108. — 3. La voie du salut, c. 1108-1121. — Augustin George.
2. **Luc de Bitonto,** c. 1121-1122. — Pierre Péano.
3. **Luc de Malines,** c. 1122-1124. — Karel Porteman.
4. **Luc de Mont-Cornillon,** c. 1124-1125. — Jean-Baptiste Valvekens.
5. **Luc de Saint-Joseph,** c. 1125-1126. — Isaias Rodriguez.

Lucas (Richard), c. 1126. — Thomas Corbishley.
Lucchesi (Jean-Dominique), c. 1126-1127. — Ludovico Saggi.
Lucena (Jean de), c. 1127-1128. — Isaias Rodriguez.
Lucie de Narni (Bse), c. 1128-1129. — André Duval.
Lucie-Christine, c. 1129-1130. — Francis Wenner.
Ludolphe de Saxe, c. 1130-1138. — Walter Baier.
Ludovic de Besse, c. 1138-1140. — Willibrord-Ch. van Dijk.
Luis de Leon. Voir Léon (Louis de).
Lulle (Raymond). Voir Raymond Lulle (Bx).
Lumen anime, c. 1140-1142. — Aimé Solignac.
Lumière. I. Étude biblique, c. 1142-1149. — Dominique Mathieu. — II. Étude patristique, c. 1149-1158. Pierre-Th. Camelot. — III. Au moyen âge, c. 1158-1173. — Margot Schmidt. — IV. Chez Ruusbroec, c. 1173-1176. — Joseph Alaerts. — V. Le thème de la lumière aujourd'hui, c. 1176-1183. — Joseph Lécuyer.
Lumineux (Phénomènes), c. 1184-1188. — Antonio Blasucci.
Lumnius (Jean-Frédéric), c. 1188-1191. — Louis Morrels.
Lune (Symbolisme), c. 1191-1196. — John Michael McDermott.
Lupi (Ignace), c. 1197-1198. — Clément Schmitt.
Lupoli (Raphael), c. 1198. — Oreste Gregorio.
Luquet (Jean-Félix), c. 1198-1200. — Jean Guennou.
Luscinius (Othmar), c. 1200-1201. — Guy-Th. Bedouelle.

1. **Lutgarde d'Aywières** (sainte), c. 1201-1204. — Alfred Deboutte.
2. **Lutgarde de Wittichen** (Bse), c. 1204-1205. — Jérôme Poulenc.

Lutger d'Altzelle, c. 1205-1206. — Maur Standaert.
Luther (Martin). 1. Vie et carrière jusqu'en 1512, c. 1206-1208. — 2. Theologia crucis, 1513-1518, c. 1208-1216. — 3. Les décisions de réforme, c. 1216-1227. — 4. Vie et œuvres des années 1526-1546, c. 1227-1231. — 5. Doctrine spirituelle de la maturité, c. 1231-1243. — Jared Wicks.
Luthériennes (spiritualités), c. 1243-1259. — Georges Casalis et Jean-Louis Klein.
Luxembourg (Bernard de), c. 1259-1260. — Guy-Th. Bedouelle.
Luxure spirituelle, c. 1260-1264. — Pierre Adnès.
Luynes (Louis-Charles d'Albert de), c. 1264-1265. — Irénée Noye.
Luytens (Henri), c. 1265-1266. — André Boland.
Luzvic (Étienne), c. 1267. — Hugues Beylard.
Luzzago (Alexandre), c. 1267-1269. — Ottavio Cavalleri.
Lydgate (Jean). Voir Jean Lydgate.
Lydwine de Schiedam (sainte), c. 1269-1270. — Bruno Groenendaal.
Lyonnard (Jean), c. 1271-1272. — André Ravier.
Lyonnet (Pierre), c. 1272-1274. — André Ravier.

LISTE DES COLLABORATEURS DU NEUVIÈME VOLUME

MM. RR. PP.

Adnès (P.), S.J., Professeur à l'Université Grégorienne, Rome.
Agaësse (P.), S.J., Centre d'études et de recherches, Paris.
Alaerts (J.), S.J., *Ruusbroecgenootschap*, Antwerpen, Belgique.
Alamo (M.), O.S.B., Silos, Espagne.
Amargier (P.), O.P., Marseille.
Ampe (A.), S.J., *Ruusbroecgenootschap*, Antwerpen, Belgique.
Andreu (F.), Théatin, Rome.
Andriessen (J.), S.J., *Ruusbroecgenootschap*, Antwerpen, Belgique.
Aparicio (T.), E.S.A., Valladolid, Espagne.
Armogathe (J.-R.), Professeur, École des Hautes Études, Paris.
Arragain (J.), Eudiste, Rome.
Aubert (J.-M.), Professeur à l'Université, Strasbourg.
Auvray (P.), Oratorien, Paris.
Bacht (H.), S.J., Professeur, Francfort/Main, Allemagne Fédérale.
Baier (W.), Ratisbonne, Allemagne Fédérale.
Baraut (C.), O.S.B., Montserrat, Espagne.
Becker (C.), S. J., Coblence, Allemagne Fédérale.
Bedouelle (G.-Th.), O.P., *Albertinum*, Fribourg, Suisse.
Beillevert (P.), Oratorien, Strasbourg.
Bennett (J. A. W.), Professeur, Magdalen College, Cambridge, Angleterre.
Benoit (P.), O.P., École Biblique, Jérusalem.
Besutti (G. M.), Servite, *Marianum*, Rome.
Beylard (H.), S.J., Archiviste, Lille.
Blasucci (A.), O.F.M. Conv., *Seraphicum*, Rome.
Blommestijn (H.), O.C., Nimègue, Hollande.
Bobrinskoy (B.), Saint-Serge, Paris.
Boland (A.), S.J., Les Fontaines, Chantilly.
Bonvin (B.), O.P., Le Saulchoir, Paris.
Bossard (A.), Montfortain, Paris.
Botterreau (G.), S.J., Archiviste, Rome.
Bouchaud (J.), Spiritain, Rome.
Bovis (A. de), S.J., Les Fontaines, Chantilly.
Brard (B.), O.C.R., Abbaye de Bricquebec.
Burkhard (U.), Wurtzbourg, Allemagne Fédérale.
Cadier (J.), Pasteur, Montpellier.
Cambell (J.), O.F.M., *Antonianum*, Rome.
Camelot (P.-Th.), O.P., Dijon.
Campeau (L.), S.J., Montréal, Canada.
Cardona (D.), Chartreuse de Montalegre, Espagne.
Casalis (G.), Professeur à la Faculté libre de théologie protestante, Paris.
Castro (M. de), O.F.M., Madrid, Espagne.
Cavalleri (O.), Mgr., Bibliothèque Vaticane, Rome.
Certeau (M. de), S. J., Professeur, Université de Paris VII et Institut Catholique, Paris.
Ceyssens (L.), O.F.M., Bruxelles, Belgique.
Chaussy (Y.), O.S.B., Abbaye de la Source, Paris.
Chérest (G.), Nesle-la-Reposte (Marne).
Chierotti (L.), Lazariste, Sarzana, Italie.
Congar (Y.), O.P., Le Saulchoir, Paris.
Corbishley (Th.), S.J., Londres, Angleterre.
Coste (J.), Mariste, Rome.
Cothenet (É), Professeur à l'Institut Catholique, Paris.
Dalmais (I.-H.), O.P., Le Saulchoir, Paris.
Deboutte (A.), C.SS.R., Leuven, Belgique.
Dedieu (H.), O.F.M., Limoges.
Derville (A.), S.J., Les Fontaines, Chantilly.
De Smet (S.), S.J., Leuven-Heverlee, Belgique.
Devaux (A.), Chartreuse de Sélignac.
Dickers (B.), O.F.M., Coblence, Allemagne Fédérale.
Diederich (E. A.), S.J., Saint-Louis, U.S.A.
Dodin (A.), Lazariste, Institut Catholique, Angers.
Dubois-Quinard (M.), Paris.
Durant (J.), Père Blanc, Rome.
Duval (A.), O.P., Le Saulchoir, Paris.
Duval (M.), Spiritain, Paris.
Erba (A. M.), Barnabite, Rome.
Fernandez (Q.), E.S.A., Valladolid, Espagne.
Fernando da Riese Pio x, O.F.M. Cap., Rome.
Flachot (A.), Frère de S. Vincent de Paul, Paris.
Forest (A.), Professeur honoraire de l'Université, Limoges.
Fischer (B.), Mgr., Pr. Dr., Trèves, Allemagne Fédérale.
Fitch (W. O.), Société S. Jean l'Évangéliste, Oxford, Angleterre.
Frutaz (A. P.), Mgr., Congrégation des Rites (Section historique), Rome.
Gadille (J.), Professeur à l'Université, Lyon.
Gaillard (J.), O.S.B., Abbaye de Wisques.
Gallay (P.), Professeur aux Facultés Catholiques, Lyon.
Garrido (P. M.), O.C., *Institutum Carmelitanum*, Rome.
Gelineau (J.), S.J., Professeur à l'Institut catéchétique, Paris.
Gensac (H. de), S.J., Toulouse.
George (A.), Mariste, Professeur aux Facultés Catholiques, Lyon.
Grammont (P.), O.S.B., Abbaye du Bec-Hellouin.
Grégoire (R.), O.S.B., Abbaye Saint-Jérôme, Rome.
Gregorio (O.), C.SS.R., Accademia Alfonsiana, Rome.
Grelot (P.), Professeur à l'Institut Catholique, Paris.
Groenendaal (B.), O.S.B., Abbaye S. André-lès-Bruges, Belgique.
Grossel (M.-M.), Oratorien, Paris.
Guennou (J.), Missions Étrangères, Paris.
Guillaumont (A.), Professeur, École des Hautes Études, Paris.
Guillet (J.), S.J., Centre d'études et de recherches, Paris.
Gutierrez (D.), E.S.A., Rome.
Gy (P.-M.), O.P., Centre national de Pastorale liturgique, Paris.
Haas (R.), Pr. Dr., Langenselbold, Allemagne Fédérale.
Hasenohr (G.), Université de Paris-Nord.
Hernandez (R.), O.P., Salamanque, Espagne.
Hogg (J.), Dr., Université de Salzbourg, Autriche.
Holstein (H.), S.J., Paris.
Honemann (V.), Pr. Dr., Université de Wurtzbourg, Allemagne Fédérale.
Houbaert (A.), O.F.M., Saint-Trond, Belgique.
Hudon (G.), O.M.I., Professeur à l'Université, Ottawa, Canada.
Huerga (A.), O.P., Professeur à l'*Angelicum*, Rome.
Huyghebaert (N.), O.S.B., Abbaye S. André-lès-Bruges, Belgique.
Isidoro da Villapadierna, O.F.M. Cap., *Istituto historico*, Rome.

JULIA (D.), Professeur, Université de Paris I.
KLEIN (J.-L.), Professeur à la Faculté libre de théologie protestante, Paris.
LADARIA (L.), S.J., Madrid, Espagne.
LADRIÈRE (J.), Professeur à l'Université, Leuven, Belgique.
LAMIRANDE (É.), Professeur à l'Université, Ottawa, Canada.
LANNE (E.), O.S.B., *Irénikon*, Chevetogne, Belgique.
LAPORTE (M.), Grande Chartreuse.
LE BRUN (J.), Centre national de Télé-Enseignement, Vanves-Paris.
LÉCUYER (J.), Spiritain, Professeur à l'Université Grégorienne, Rome.
LE GUILLOU (L.), Professeur à l'Université, Brest.
LEMARIÉ (J.), Chartres.
LIBERT (J.-F.), Frère de l'Instruction chrétienne, Rome.
LIUIMA (A.), S.J., Professeur à l'Université Grégorienne, Rome.
LOEPFE (D.), O.S.B., Abbaye de Muri-Gries, Italie.
LOPEZ CASUSO (J.), O. Trin., Alcazar de San Juan, Espagne.
LONGPRÉ (É.), O.F.M., Paris.
LOUIS-MARIE DU CHRIST, O.C.D., Avon (Seine-et-Marne).
MCDERMOTT (J. M.), S.J., Université Grégorienne, Rome.
MACÉ (H.), Eudiste, Paray-le-Monial.
MAGYAR (A.), O.F.M., Gratz, Autriche.
MAHN-LOT (M.), Paris.
MAJKOWSKI (J.), S.J., Varsovie, Pologne.
MARGUE (P.), Cours universitaires, Luxembourg, Grand Duché.
MARSILLE (H.), S.J., Vannes.
MASETTI-ZANNINI (G. L.), Rome.
MATEOS (F.), S.J., Madrid, Espagne.
MATHIEU (D.), Assistant à l'Université, Strasbourg.
MAYER (B.), O.F.M. Cap., Archiviste, Lucerne, Suisse.
MICHEL (M.-J.), agrégée de l'Université, Paris.
MICHEL (S.-P.), C.N.R.S., Paris.
MIKKERS (E.), O.C.R., Abbaye d'Achel, Belgique.
MILCENT (P.), Eudiste, Paris.
MOEREELS (L.), S.J., Leuven-Heverlee, Belgique.
MONTCLOS (J. de), Aumônier, Pensionnat de Passy, Rueil-Malmaison.
NICOLAU (M.), S.J., Salamanque, Espagne.
NIERO (A.), Mgr., Séminaire, Venise, Italie.
NOYE (I.), P.S.S., Archiviste, Paris.
O'CARROLL (M.), Spiritain, Dublin, Irlande.
OLLIVIER (G.), O.S.B., Abbaye de Landévennec.
ORCIBAL (J.), Professeur, École des Hautes Études, Paris.
OURY (G.-M.), O.S.B., Abbaye de Solesmes.
PÉANO (P.), O.F.M., Grottaferrata (Quaracchi), Italie.
PÉROUAS (L.), Montfortain, Séminaire, Limoges.
PIÉTRI (C.), Professeur, Université de Paris X.
POHLMANN (C.), O.F.M., Pr. Dr., Georgsmarienhütte, Allemagne Fédérale.
PORTEMAN (K.), Professeur à l'Université, Leuven, Belgique.
POULENC (J.), O.F.M., Grottaferrata (Quaracchi), Italie.
POULIOT (L.), S.J., Saint-Jérôme (Québec), Canada.
POUSSET (É.), S.J., Centre d'études et de recherches, Paris.
RAFFIN (P.), O.P., Le Saulchoir, Paris.
RAOUL DE SCEAUX, O.F.M. Cap., Archiviste, Paris.
RASMUSSEN (N. K.), O.P., Le Saulchoir, Paris.
RAVIER (A.), S.J., Les Fontaines, Chantilly.
RAYEZ (A.), S.J., Les Fontaines, Chantilly.
REPETTO (F.), Mgr., Gênes, Italie.
REPPLINGER (H. J.), S.J., Francfort/Main, Allemagne Fédérale.
RICARD (R.), Professeur honoraire de l'Université, Paris.
RODRIGUEZ (I.), O.C.D., Madrid, Espagne.
RODRIGUEZ MOLERO (F. X.), S.J., Grenade, Espagne.
ROSSMANN (H.), Dr., Ratisbonne, Allemagne Fédérale.
ROUSSE (J.), O.S.B., Abbaye de Wisques.
ROUSSEAU (O.), O.S.B., Chevetogne, Belgique.
RUIZ JURADO (M.), S.J., *Institutum historicum*, Rome.
RÜTHING (H.), Dr., Université de Bielefeld, Allemagne Fédérale.
SAGGI (L.), O.C., *Institutum Carmelitanum*, Rome.
SALZGEBER (J.), O.S.B., Abbaye d'Einsiedeln, Suisse.
SANLÉS (R.), Mercédaire, Madrid, Espagne.
SCADUTO (M.), S.J., *Institutum historicum*, Rome.
SCHMIDT (M.), Pr. Dr., Université de Ratisbonne, Allemagne Fédérale.
SCHMITT (C.), O.F.M., Grottaferrata (Quaracchi), Italie.
SCHULTZE (B.), S.J., Professeur, Institut Oriental, Rome.
SIEBEN (H. J.), S.J., Professeur, Francfort/Main, Allemagne Fédérale.
SIEGMUND (A.), O.S.B. Abbaye de Scheyern, Allemagne Fédérale.
SIGRIST (P.), Spiritain, Fribourg, Suisse.
SOHIER (A.), Société Auxiliaire des Missions, Bruxelles, Belgique.
SOLIGNAC (A.), S.J., Les Fontaines, Chantilly.
STANDAERT (M.), O.C.R., Abbaye Notre-Dame de Scourmont, Belgique.
STANISLAS-KOSTKA, Saint-Thomas de Villeneuve, Neuilly-sur-Seine.
STIERNON (D.), A.A., Professeur à l'Université du Latran, Rome.
SULLIVAN (F. A.), S.J., Professeur à l'Université Grégorienne, Rome.
TENTORIO (M.), Somasque, Gênes, Italie.
TYTGAT (J.-P.), O.F.M. Cap., Antwerpen, Belgique.
VAILLANT (J.-M.), Prémontré, Grasse.
VALABEK (R. M.), O.C., *Institutum Carmelitanum*, Rome.
VALVEKENS (J. B.), Prémontré, Abbaye d'Averbode, Belgique.
VAN DIJK (W. Ch.), O.F.M. Cap., Paris.
VERKIN (H.), O.M.I., Rome.
VIARD (P.), Chanoine, Langres.
WALLMANN (J.), Evang.-Theol. Seminar, Bochum-Querenburg, Allemagne Fédérale.
WENNER (F.), S.J., Les Fontaines, Chantilly.
WICKS (J.), S.J., Université de Chicago, Illinois, U.S.A.
WIJNGAARDS (N.), Nimègue, Hollande.
YPMA (E.), E.S.A., Paris.
ZOVATTO (P.), Séminaire, Trieste, Italie.
ZUMKELLER (A.), E.S.A., Wurtzbourg, Allemagne Fédérale.

FORDHAM UNIVERSITY
DUANE
LIBRARY

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 28 OCTOBRE 1976
PAR FIRMIN-DIDOT S.A. AU
MESNIL POUR GABRIEL
BEAUCHESNE ET SES FILS
ÉDITEURS A PARIS

Dépôt légal : 4e trimestre 1976. — 8900.